

Helpon elämän kritiikki

Nietzschen uuden onnen saavuttamisesta

JENNI NIKKANEN

Tampereen yliopisto

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

Filosofian pro gradu -tutkielma

Huhtikuu 2011

TAMPEREEN YLIOPISTO

Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö

NIKKANEN, JENNI

Helpon elämän kritiikki. Nietzschen uuden onnen saavuttamisesta.

Pro gradu -tutkielma, 123 s.

Filosofia

Huhtikuu 2011

Tutkielmassa käsitellään Friedrich Nietzschen filosofiaa tienä uuteen onneen. Nietzsche vastustaa perinteistä passiivista onnea ja sen tavoittelua, joten tutkielmassa Nietzschen julistamaa ideaalista dionyysistä elämää kutsutaan uudeksi onneksi. Tutkimuskysymyksenä on, onko Nietzschen opeilla rakennettavissa teoreettinen tie onneen. Tutkielman päälähteenä on Bernard Reginsterin tulkinta Nietzschen filosofiasta vastauksena nihilismin ongelmaan. Reginsterin tulkinta asetetaan uuden onnen tavoittelun viitekehykseen. Tästä lähtökohdasta tutkielma syventyy edelleen tarkastelemaan, mikä on uuden onnen esteenä, miten uusi onni saavutetaan ja minkälainen tuo uusi onni lopulta olisi. Reginsterin rinnalla Ofelia Schutten tulkinnan asema on tutkielmassa merkittävä.

Uuden onnen esteeksi tulkitaan nihilismi, joka on Nietzschen myöntämisen ideaalin vastainen lamauttavan pessimistinen asenne. Nihilismin tärkeimmäksi syyksi paljastuu elämän kieltävien arvojen asema korkeimpina arvoina. Nihilismi on voitettavissa arvojen uudelleenarvioinnin avulla. Uudelleenarvioinnissa elämän kieltävien nihilististen arvojen tilalle asetetaan vallan etiikan arvot. Vallan etiikan arvot muuttavat erityisesti kärsimyksen roolin inhimillisessä olemassaolossa. Vallan etiikassa uusi onni tulkitaan aktiiviseksi vallantahdon (*der Wille zur Macht*) tyydyttämiseen kohdistuvan vastarinnan voittamisen prosessiksi. Vastarinnan tuottama kärsimys ei arvojen uudelleenarvioinnin jälkeen enää johda nihilismiin.

Uuden onnen ihminen on luova, ja hän toteuttaa itseään elämän traagisesta luonteesta huolimatta. Nietzschen mukaan ei ole pysyvää minuutta, joten ei voi olla myöskään mitään peruuttamatonta uuden onnen estettä. Nihilismi on vallantahdon tyydyttymisen este, ja ilman sitä dionyysinen rakkaus elämään ja uusi onni ovat kaikille teoriassa mahdollisia.

Asiasanat: Nietzsche, nihilismi, onni, etiikka, vallantahto

Sisällysluettelo

Aluksi	5
1. MIKSI IHMISET OVAT ONNETTOMIA?	15
1.1. Nihilismin luonne	15
1.2 Nihilismin syyt	23
1.2.1 Metafyysinen premissi: Jumalan kuolema.....	23
1.2.2 Eettinen premissi: elämän kieltäminen.....	26
2. MITEN UUSI ONNI SAAVUTETAAN?	30
2.1 Metaeettinen uudelleenarviointi: hajaannuksen voittaminen	31
2.1.1 Normatiivinen subjektivismi.....	36
2.1.2 Normatiivinen fiktionalismi.....	39
2.1.3 Fiktionalismi vs. Subjektivismi.....	43
2.2 Substantiaalinen uudelleenarviointi: epätoivon voittaminen	48
2.2.1 Vallantahto.....	49
2.2.3 Arvojen uudelleenarviointi.....	62
3. MITÄ ON NIETZSCHEN UUSI ONNI?	69
3.1 Ikuinen paluu	79
3.2 Dionyysinen viisaus	89
3.2.1 Lopullinen päämäärä: luova traaginen elämä.....	90
3.2.2 Uuden onnen mahdollisuus.....	99
Lopuksi	110
Lähteet	118

Aluksi

Saksalainen filosofi Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) julistaa:

[...] ymmärrykseni mukaan todella suuria ihmisiä etsitään turhaan tänään ja todennäköisesti vielä pitkään: he puuttuvat; kunnes pitkän pettymyksen jälkeen aletaan ymmärtämään, miksi he puuttuvat ja että mikään ei ole heidän nousunsa ja kehityksensä tiellä tänään ja vielä pitkään tulevaisuudessa, kuin mitä Euroopassa nykyään kutsutaan yksinkertaisesti 'moraaliksi': kuin ei olisi tai saisi olla muuta – edellä mainittu laumaeläinmoraali, joka pyrkii kaikella voimallaan [...] turvallisuuteen, vaaran poissaoloon, mukavuuteen, helppoon elämään [...] ja pitää kaikkea kärsimystä sinänsä jonakin, joka on ehdottomasti poistettava.¹

Tässä tutkielmassa pyrin selvittämään, mikä on Nietzschen näkemys onnesta ja miksi se ei ole *helppoa* elämää. Tästä lähtökohdasta tutkielma syventyy myös tarkastelemaan, mikä estää Nietzschen elämänihanteen toteutumisen ja miten tuo este on mahdollista ylittää. Lähestyn Nietzschen filosofiaa ensisijaisesti Bernard Reginsterin tulkinnan avulla vuonna 2006 ilmestyneen teoksen *Affirmation of Life – Nietzsche on Overcoming Nihilism* näkökulmasta. Kutsun tutkielmassa Nietzschen ideaalista elämän myöntämisen asennetta uudeksi onneksi (*neue Glück*). Asetan Reginsterin tulkinnan uuden onnen saavuttamisen viitekehykseen, ja samalla pyrin hakemaan sekä viitekehyselteni että Reginsterin tulkinnalle tukea ja haastajia. Tavoitteenani on siis rakentaa teoreettinen tie Nietzschen uuteen onneen.

Teoksen *Affirmation of Life – Nietzsche on Overcoming Nihilism* tutkimuksen ytimessä on nihilismin voittamisen kautta saavutettava elämän myöntäminen. Heti aluksi Reginster osoittaa Dionysoksen, elämän myöntämisen symbolin, merkityksen Nietzschen filosofiassa. Reginsterin mukaan Nietzschen lauseen ”Onko minut ymmärretty – *Dionysos vastaan ristiinnaulittu*”² sijainti elämäkertateoksen lopetuksena on osoitus arvosta, jonka Nietzsche elämän myöntämiselle antoi. Lauseessa ristiinnaulittu viittaa perinteiseen Paavalin tulkintaan Kristuksesta, joka puolestaan edustaa elämän kieltämistä. Huolimatta Nietzsche-tutkimuksen suuresta määrästä Reginster on kuitenkin sitä mieltä, että myöntämisen käsitteen luonnetta ja merkitystä ei ole riittävästi selvitetty.

1 ”[...] den eigentlich großen Menschen, wie ich es verstehe, wird man heute und wahrscheinlich für lange noch umsonst nachgehen: sie *fehlen*; bis man endlich, nach vieler Enttäuschung, zu begreifen anfangen muß, warum sie fehlen und daß ihrer Entstehung und Entwicklung für jetzt und für lange nichts feindseliger im Wege steht, als das, was man jetzt in Europa geradewegs '*die Moral*' nennt: wie als ob es keine andere gäbe und geben dürfte – jene vorhin bezeichnete Herdentier-Moral, die mit allen Kräften [...] Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens [...] und das Leiden selber wird von ihnen etwas genommen, das man schlechterdings abschaffen muß.” (WM 957.)

2 (EH, ”Miksi olen kohtalo” 9). ”– Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* . . .” (W, EH ”Warum ich ein Schicksal bin” 9).

Reginster esittääkin, että hänen tutkimuksensa kohteena ovat juuri myöntämisen käsite ja siihen liittyvä kaikkien arvojen uudelleenarviointi. (Reginster 2006, 1–2.) Nietzsche asettaa ymmärtämisensä ehdoksi elämän myöntämisen ja elämän kieltämisen symboleiden vastakkaisuuden ymmärtämisen. Jo tämä on merkinä elämän myöntämisen äärimmäisen keskeisestä asemasta hänen filosofiassaan.

Juuri Reginsterin tulkinta sopii tutkielmani lähtökohdaksi, koska siinä painotetaan nihilismin ylittämiseen tähtäävää arvojen uudelleenarviointia ja elämän myöntämisen ideaalin keskeisestä asemaa Nietzschen filosofiassa. Tulkitsen nihilismin elämän kieltävänä ja lamauttavan pessimistisenä uuden onnen esteenä. Uudelleenarviointi puolestaan edustaa keinoa ylittää nihilismi ja saavuttaa uusi onni. Aito ja täydellinen elämän myöntäminen on lopullinen päämäärä eli uusi onni.

Bernard Reginster on filosofian tohtori ja toimii professorina Yhdysvalloissa Brownin yliopistossa. Hänen erityisalaansa kuuluu 1800- ja 1900-lukujen mannermainen filosofia, etiikka ja moraalipsykologia. *Affirmation of Life – Nietzsche on Overcoming Nihilism* -teoksen lisäksi Reginster on kirjoittanut useita artikkeleita Nietzschestä. Reginster on kirjoittanut myös Arthur Schopenhauerin, Sigmund Freudin ja Jean-Paul Sartren ajatuksista.³

Reginsterin lähestymistapa Nietzschen tuotantoon eroaa olemassa olevista tulkintatavoista, jotka tyypillisesti jakautuvat kahteen kategoriaan. Nämä kategoriat ovat Reginsterin mukaan temaattinen ja systemaattinen lähestymistapa. Temaattisessa lähestymistavassa pyritään määrittämään Nietzschen käsitys tietyillä osa-alueilla, kuten metafysiikassa, etiikassa tai tietoteoriassa. Reginster on kuitenkin sitä mieltä, että Nietzscheellä oli taustalla perustava filosofinen motivaatio, joka on vaarana temaattisessa lähestymistavassa jäädä huomaamatta. (Reginster 2006, 2.)

Toinen perinteisistä lähestymistavoista on systemaattinen. Siinä pyritään löytämään Nietzschen filosofiasta keskeinen oppi ja tulkitsemaan kaikki muu suhteessa siihen. Tällaisia keskeisiä käsitteitä ovat esimerkiksi perspektivismi, vallantahto (*der Wille zur Macht*) ja ikuinen paluu (*die Ewige Wiederkunft*). Ongelmana systemaattisissa lähestymistavoissa on, että ne eivät ole pystyneet selittämään yhdessä kaikkia Nietzschen keskeisiä käsitteitä tai niiden merkityksellisyyttä Nietzscheelle. Systemaattisissa lähestymistavoissa on myös jätetty vähemmälle huomiolle joitain Nietzscheelle hyvinkin tärkeitä aiheita, kuten hänen kiinnostuksensa kärsimyksen ongelmaan.

3 Reginsterin henkilötiedot: http://research.brown.edu/myresearch/Bernard_Reginster

(Reginster 2006, 2–3.)

Reginsterin mukaan kaikille olemassa oleville Nietzsche-tulkinnolle on tyypillistä erityisesti yksi puute: mikään niistä ei ole vielä pystynyt selittämään, miksi Nietzsche asettaa filosofiaansa määrittäväksi saavutukseksi juuri elämän myöntämisen. Reginster itse ei tarkastele Nietzschen ajatuksia tiettyyn filosofiseen oppiin perustuvana järjestelmänä, vaan hän tulkitsee Nietzschen filosofiaa tietyn ongelman kautta. Hänen mukaansa Nietzschen filosofia on systemaattinen yritys vastata nihilismin ongelmaan. Reginster väittää, että tämän tulkintatavan kautta on mahdollista ymmärtää kaikkien Nietzschen teemojen merkitys hänen filosofisen kokonaisuutensa kannalta. Ennen kaikkea tämän näkökulman kautta on mahdollista ymmärtää elämän myöntämisen erityisasema. (Reginster 2006, 3–4.) Huomion kiinnittäminen nihilismin ongelmaan ja elämän myöntämisen erityisasemaan antaa hyvän lähtökohdan Reginsterin tulkinnan soveltamiseen Nietzschen uuden onnen tavoittelussa.

Elämän myöntämisen ideaalille vastakkainen ja elämän myöntämisen esteenä oleva nihilismin ongelma ei valitettavasti vaikuta ainakaan menettäneen ajankohtaisuuttaan vielä 2000-luvun toisella vuosikymmenelläkään. Tämän Nietzsche tosin ennustikin jo vuodenvaihteessa 1887–1888:

Se, mitä kerron, on seuraavan kahden vuosisadan historia. Kuvaan mitä on tulossa, mikä ei enää voi tulla toisin: *nihilismi*. [...] Jo jonkin aikaa on koko eurooppalainen kulttuurimme ollut liikkeessä kohti katastrofista kiduttavassa jännittyneisyyden tilassa, joka kasvaa vuosikymmen toisensa jälkeen: levottomasti, väkivaltaisesti, täydellä voimalla, kuten joki, joka tahtoo saavuttaa loppunsa, joka ei enää heijasta, joka pelkää heijastaa.⁴

Tutkielmassani aion siis tutkia Nietzschen keinoja ratkaista mahdollisesti yhä ajankohtainen nihilismin ongelma. Sovellan erityisesti Reginsterin tulkintaa Nietzschen filosofisesta projektista uuden onnen saavuttamiseen. Reginsterin tutkimuksen kohteena on koko Nietzschen tuotanto, jota hän siis tulkitsee ehjänä kokonaisuutena. Reginster hakee tukea teorialleen teksteistä laajasti läpi Nietzschen tuotannon. Itse olen erityisesti nostanut esille Reginsterin lainauksia Nietzschen julkaisemattomien muistiinpanojen kokonaisuudesta (Elisabeth Förster-Nietzschen toimittamasta *Der Wille zur Macht* -teoksesta). Nietzschen julkaisemattomia tekstejä kutsutaan myös nimellä

4 ”Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. [...] Unsre ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans Ende will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.” (WM, Vorrede 2.)

Nachlass, ja niiden luotettavuudesta ja asemasta ei tutkijoiden kesken vallitse täysi yksimielisyys.

On esitetty⁵, että nämä julkaisemattomat muistiinpanot edustaisivat Nietzschen todellista filosofiaa. Tämä kanta on kuitenkin herättänyt vastustusta. Suurin syy vastustukseen on, että *Nachlass* tunnettiin pitkään vain *Der Wille zur Macht* -nimisenä kirjana, jota Nietzsche ei itse koskaan julkaissut. Kirjan toimittajat lisäsivät siihen Nietzschen aiemmin hylkäämää materiaalia. He myös yhdistivät irrallisia tekstejä toisiinsa ja irrottivat yhtenäisiä osia. Ennen kaikkea he jättivät huomioimatta tosiasian, että Nietzsche oli luopunut suunnitelmistaan kirjoittaa kirja nimeltä *Vallantahto*. (Reginster 2006, 16–17.)

Der Wille zur Macht -teoksen toimittajat kyllä seurasivat Nietzschen suunnitelmaa muistiinpanojen esittämisessä. Tosin vastaavia suunnitelmia oli Nietzschellä noin 25. Nämä suunnitelmat eroavat toisistaan, mutta Reginster kiinnittää huomionsa erityisesti suunnitelmien rakenteellisiin yhteneväisyyksiin. Suurimmassa osassa Nietzschen suunnitelmia oli tarkoitus tutkia eurooppalaisen nihilismin luonnetta ja historiaa. Useimmissa piti myös esittää hallitsevien arvojen ja erityisesti kristillisen moraalin kritiikki. Edellä mainittujen arvojen uudelleenarviointi puolestaan tuli tapahtua Nietzschen vallantahdon periaatteen näkökulmasta. Neljäs yhdistävä tema suunnitelmissa oli ikuisen paluun oppi välineenä dionyysisen elämän myöntämisen saavuttamiseen. (Reginster 2006, 17.) Samat aiheet löytyvät myös *Der Wille zur Macht* -teoksesta.

Nietzschen suunnitelmien rakenteelliset yhtäläisyydet vaihtelevat järjestykseltään ja muodoltaan. Niiden merkittävyys ei kuitenkaan juurikaan muutu eri suunnitelmien välillä. Reginster päättelee, että Nietzschen filosofinen projekti oli melko pysyvä hänen viimeisinä työvuosinaan. (Reginster 2006, 17.) Suunnitelmien rakenteelliset yhteneväisyydet tukevat Reginsterin argumenttia Nietzschen filosofisen projektin luonteesta. Reginster esittääkin tulkitsevansa *Der Wille zur Macht* -teosta muistiinpanojen hajanaisena kokoelmana, ja ristiriitojen ilmetessä hän viittaa myös julkaistuihin teoksiin (emt. 17).

Julkaisemattomat muistiinpanot eroavat Nietzschen muusta tuotannosta myös tyyliään. Ne on kirjoitettu suoraviivaisesti ja yksinkertaisesti. Julkaistujen kirjoitusten tyyli on tarkoituksellisesti harhaanjohtava, koska Nietzschen mielestä kaikki eivät olleet oikeutettuja hänen ajatuksiinsa. Julkaisemattomista muistiinpanoista voikin siis etsiä selvennystä julkaistuihin kirjoituksiin. Reginster painottaakin varovaisesti julkaisemattomia muistiinpanoja juuri niiden selkeyden ja

5 Esimerkiksi Heidegger (1979).

suoraviivaisuuden takia. (Reginster 2006, 19.) Samalla perusteella olen nostanut esille erityisesti tekstejä juuri *Der Wille zur Macht* -teoksesta.

Esittelen nihilismiä käsittelevässä luvussa perinteisiä Arthur C. Danton ja Gilles Deleuzen näkemyksiä nihilismin luonteesta. Nihilismin ylittämistä käsittelevässä luvussa tarkastelen Nadeem Hussainin kritiikkiä Reginsterin näkemyksille nihilismin metafyyssisten premissien uudelleenarvioinnista. Nihilismin eettisten premissien kyseenalaistamisessa sekä uuden onnen osana olevan ikuisen paluun käsittelyn yhteydessä käytän Ofelia Schutten vaihtoehtoisia tulkintoja. Uuden onnen osaksi liitän vielä Alexander Nehamaksen näkemyksen itseksi tulemisesta Nietzschen filosofiassa.

Reginsterin rinnalla Ofelia Schutten osuus on tutkielmassani merkittävä. Schutte on syntynyt Kuubassa ja toimii filosofian professorina Etelä-Floridan yliopistossa. Hänen tutkimuksensa on keskittynyt erityisesti Nietzschen filosofiaan, nykyajan mannermaiseen filosofiaan, latinalaisen Amerikan filosofiaan, postkoloniaaliseen ajatteluun ja feminismin.⁶

Tärkeintä tutkielmassani on siis pyrkimys rakentaa Nietzschen filosofian avulla teoreettisen tie uuteen onneen. Nietzsche kuvataan usein aggressiivisena, negatiivisena ja tuhoavana filosofina⁷. Itse haluan esittää hänet lähempänä luovaa onnen apostolia. Tarkoitukseni ei kuitenkaan ole luoda Nietzschen puolustuspuhetta vaan tutkia, onko Nietzschen filosofiaa mahdollista tulkita tienä uuteen onneen, minkälainen se tie olisi ja minkälainen on Nietzschen uusi onni. Nietzschen *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)* -teoksen suomennokset ovat omiani. Apuna olen käyttänyt Walter Kaufmannin toimittamaa englanninkielistä laitosta *The Will to Power*. Ennen varsinaista uuden onnen tavoittelua hahmottelen vielä lyhyesti Nietzschen ristiriitaista asemaa yleisessä filosofisessa onnellisuuskeskustelussa.

Onnen etsintä

Palatkaamme nyt siihen hyvään, jota etsimme, ja tutkikaamme, mitä se voisi olla. [...] Onnellisuus näyttää ennen muuta olevan tällainen. Valitsemme sen aina sen itsensä vuoksi, emmekä koskaan valitse sitä pitäen silmällä jotakin muuta päämäärää. [...] Onnellisuus on siten täydellinen ja itsessään riittävä hyvä ja se on

⁶ <http://philosophy.usf.edu/faculty/oschutte/>

⁷ Esimerkiksi Esa Saarinen väittää, että Nietzsche on filosofian historian vihatuin ja lisäksi hyvin väärinymmärretty mies (Saarinen 2005, 357).

tekojemme päämäärä. (Aristoteles 1989, 14–15.)

Näin ihmisen korkeimman päämäärän määrittää jo Aristoteles (384 eaa.–322 eaa.) moraalifilosofisessa tutkielmassaan *Nikomakhoksen etiikka* (*Ethika Nikomacheia*). Alasdair MacIntyre esittää teoksessaan *Hyveiden jäljillä* (*After Virtue*, 1981/1985), että moraalin nykytilaa tarkastelemalla on mahdollista päätyä kahteen eri johtopäätökseen. Toinen vaihtoehtoista on Aristoteleen klassinen hyve-etiikka sovellettuna nykypäivään; toinen on Nietzschen teoria moraalisuudesta. Nietzsche havaitsi, kuinka helposti ja arkipäiväisesti moraalilomautuksia käytetään. Se on yksi syy hänen vastenmielisyyteensä modernia moraalisuutta kohtaan. Myös MacIntyre on sitä mieltä, että modernin moraalin lomauttavat ja käytänteet ovat vain sirpaloituneita jäänteitä menneisyydestä. Modernin moraalin sekava nykytila aiheuttaa ratkeamattomia ongelmia, mikäli sirpaloitumisen syitä ei ymmärretä. (MacIntyre 2004, 137.)

MacIntyre pitää Nietzschen historiallisesti merkittävimpänä saavutuksena, että juuri hän ymmärsi kaikkien selvimmin, että moraalin perustana ei ole objektiivisuus vaan subjektiivisten tahtojen ilmaiseminen. Nietzsche myös ymmärsi erityisen hyvin, mitä seurauksia hänen havainnostaan on moraalifilosofialle. MacIntyren mielestä Nietzsche meni kuitenkin liian pitkälle. Hän yleistyi oman aikansa moraalifilosofian tilan moraalisiin yleisesti. Vaikka MacIntyre pitää Nietzschen ideoita absurdeina tai jopa vaarallisina, tunnustaa hän samalla kuitenkin Nietzschen tarkkanäköisyyden. (MacIntyre 2004, 140.)

MacIntyren mukaan Nietzsche pilkkaa valistuksen hanketta yrittää löytää rationaalista perustaa objektiiviselle moraalisuudelle.⁸ Nietzsche asettaa tahdon järjen paikalle. Moraalisuus on hänelle vain oman tahdon luomus. Seurauksena jokaiselle jää yhä uudelleen ja uudelleen tarve luoda oma elämisen tapansa ja omat ”lakitaulunsa”. Tämä on MacIntyren mukaan Nietzschen moraalifilosofian suurin ongelma. Nietzsche ei varsinaisesti anna ratkaisua tähän ongelmaan, mutta hänen herättämät kysymykset ovat sitäkin arvokkaampia. (MacIntyre 2004, 140–141.) Yksilön ulkopuolelta tulevan moraalin kieltäminen siirtää vastuun ihmiselle itselleen.

Nietzsche pitää aristoteelista moraalifilosofiaa vain yhtenä vallantahdon valeasuna. Nietzsche näkee Aristoteleen yhtenä Sokrateesta lähteneen perinteen edustajana, jota Nietzsche niin raivokkaasti kritisoi. Mikäli Nietzsche on oikeassa, on Aristoteles väärässä ja päinvastoin. MacIntyre on samaa mieltä Nietzschen kanssa siitä, että valistusfilosofien moraalifilosofiset perusteet eivät kumoa

⁸ MacIntyre viittaa tässä erityisesti Nietzschen teokseen *Iloinen tiede* kohtaan § 335. (W, FW 335)

Nietzschen teesejä. (MacIntyre 2004, 144.) MacIntyren mukaan valistuksen moraalifilosofinen projekti kaatui kuitenkin, koska se *hylkäsi* aristoteelisen perinteen. Moderni etiikka on hylännyt aristoteelisen teleologian ja keskittyy ensisijaisesti sääntöihin. (emt. 144–145.) Valistusfilosofian tavoitteleman moraalin rationaalisen perustelumahdollisuuden hylkäämisen jälkeen jäljelle jäävät vaihtoehdot ovat siis paluu Aristoteleen opin sovelluksiin ja Nietzscheen moraalifilosofia. Kumpi voittaa?

Aristoteleen ja Nietzscheen vastakkainasettelu perustuu MacIntyrellä kahteen premissiin. Ensimmäinen premissi on, että moderni moraalitieteet, sekä sen kieli että sen käytännöt, on syvässä sekavuuden tilassa. Aristoteelisen teleologian hylkäämisen jälkeen yritykset luoda uskottavaa moraalifilosofiaa ovat epäonnistuneet. Epäonnistumiset muodostavat vastakkainasettelun toisen premissin. Nietzscheen ansioksi voidaan lukea, että hän havaitsi nämä epäonnistumiset selvimmin. Nietzscheen ratkaisu olikin, että kaikki perityt moraalirakenteet on tuhottava. MacIntyren mukaan Nietzsche olisi oikeassa, mikäli aristoteelistakaan perinnettä ei olisi mahdollista puolustaa rationaalisesti. (MacIntyre 2004, 299.) MacIntyren mielestä sitä kuitenkin on mahdollista puolustaa. Hänen mukaansa nietzscheläinen modernin sääntömoraalin kritiikki ei yllä Aristoteleeseen asti. Nietzsche ei siis voita. (emt. 300.)

Miksi Nietzsche ei voita? MacIntyren vastauksen lähtökohtana on nietzscheläinen ihminen, ”suuri ihminen” tai yli-ihminen. MacIntyren mukaan Nietzscheen ”suuri ihminen” ei todella kohtaakaan sosiaalisessa maailmassa mitään objektiivista hyvää, millä olisi arvovaltaa häneen. Yli-ihminen ei kohtaa itsensä ulkopuolista hyvää siitä yksinkertaisesta syystä, että hänellä ei ole sosiaalisia suhteita: (MacIntyre 2004, 300–301.)

Suuri ihminen, jonka luonto on rakentanut ja kehitellyt suurelliseen tyyliin – mistä siinä on kyse? [...] jos hän ei voi *johtaa*, hän kulkee yksin; sattuukin, että hän murahtelee monille tiellä kohtaamilleen [...] hän ei tahdo mitään ”osaaottavaa” sydäntä, vaan palvelijoita, työkaluja; ollessaan tekemisissä ihmisten kanssa hän pyrkii aina saamaan nämä *tekemään* jotakin hänelle. Hän tietää, ettei pidä olla läpäistävässä: ”läheiseksi” tulemista hän pitää mauttomana, ja silloin kun häntä sellaisena pidetään, ei hän sitä valitettavasti ole. Keskustellessaan muiden kuin itsensä kanssa hän naamioituu. Hän valehtelee mieluummin kuin puhuu totta – kysyyhän se enemmän henkeä ja *tahtoa*. Hänessä asuu sellainen yksinäisyys, joka on kiitoksen ja moitteen tavoittamattomissa, oma oikeusistuinensa, jonka ylittävää tuomiovaltaa ei ole.⁹

9 ”Ein großer Mensch – ein Mensch, welchen die Natur in großem Stile aufgebaut und erfunden hat – was ist das? [...] Kann er nicht *führen*, so geht er allein; es kommt dann vor, daß er manches, was ihm auf dem Wege begegnet, angrunzt. [...] er will kein 'teilnehmendes' Herz, sondern Diener, Werkzeuge; er ist, im Verkehre mit Menschen, immer dar auf aus, etwas aus ihnen zu *machen*. Er weiß sich unmittelbar: er findet es geschmacklos, wenn er vertraulich wird; und er ist es gewöhnlich nicht, wenn man ihn dafür hält. Wenn er nicht zu sich redet, hat er seine

MacIntyren mukaan Nietzschen suuri ihminen ei osallistu sosiaalisiin suhteisiin, koska se edellyttäisi jaettujen mittapuiden ja hyveiden tunnustamista. Eurooppalainen moraalisuus on Nietzscheille vain vallantahdon valepukuja vailla rationaalista oikeutusta, ja siksi suuren ihmisen on oltava oman itsensä ainoa auktoriteetti. Suuri ihminen on siis itse valinnut eristäytymisensä. Käsityksen hyvästä voi väittää kuitenkin muodostuvan käytännön kautta. Ainoat mahdolliset perusteet säännöille ja hyville löytyvät silloin yhteisön jaetusta näkemyksestä. Täydellinen eristäytyminen yhteisöisistä johtaa nietzscheläiseen moraaliseen solipsismiin, jota Nietzsche tosin itse kutsuu ”ihmisen suuruudeksi”. (MacIntyre 2004, 301–302.) Suuri ihminen onkin vain yksinäinen ihminen.

Vaikuttaa siis siltä, että Nietzschen suuren ihmisen käsite on vain yksi moraalifilosofien pseudokäsite muiden joukossa. Nietzsche yritti pelastaa moraalin sekavilta ja perusteettomilta käsitteiltä mutta päätyi kuitenkin vain luomaan niitä lisää. MacIntyre pitää Nietzscheä modernin liberaalin individualismin edustajana – Nietzschen kiivaasti kritisoiman moraalisen perinteen huipentumana. (MacIntyre 2004, 302.) Tuota liberaalin individualismin huipentumaa ennakoii Nietzschen aikainen venäläinen kirjailija Fedor Dostojevski (1821–1881) romaanissaan *Karamazovin veljekset* (*Bratja Karamazovy*, 1880):

Tähän Ivan Fedorovitš lisäsi sivumennen, että siinä on koko luonnonlaki, sillä jos ihmiskunnasta hävitetään usko sen kuolemattomuuteen, niin samalla loppuu sekä rakkaus että kaikenlainen elävä voima, joka sallisi maallisen elämän jatkumisen. Eikä siinä kyllin, silloin ei mikään enää ole epäsiiveellistä, kaikki on sallittua, yksinpä antropofagiakin. Eikä vielä siinäkään kyllin, lopuksi hän vakuutti, että jokaisen yksityisen ihmisen – sellaisten esimerkiksi kuin me jotka emme usko Jumalaan emmekä kuolemattomuuteemme – siiveellisen luonnonlain täytyy muuttua heti täydelliseksi vastakohtaksi entiselle, uskonnolliselle, ja että aina konnuteen asti menevä itsekkyyks on sallittu ihmiselle, se on jopa tunnustettava välttämättömäksi, järkevimmäksi ja suorastaan jaloimmaksi ratkaisuksi hänen asemassaan. [...] Kyllä, niin minä väitin. Ellei ole kuolemattomuutta, ei ole hyvettäköön. – – Autuas te, jos te niin uskotte, tai kenties hyvinkin onneton! (Dostojevski 1991, 97.)

Dostojevskin fiktiiviselle romaanihahmolle usko kuolemattomuuteen ja Jumalaan on ainut

Maske. Er lügt lieber, als daß er die Wahrheit redet: es kostet mehr Geist und Willen. Es ist eine Einsamkeit in ihm, als welche etwas Unerreichbares ist für Lob und Tadel, eine eigene Gerichtsbarkeit, welche keine Instanz über sich hat.” (WM 962.) Suomentanut Niko Noponen teoksessa MacIntyre 2004, 301.

mahdollinen siveellisyyden tae. Jumalan ”kuoltua” kaikki on sallittua ja itsekkyyks on väistämätöntä. Lainauksen lopussa kuitenkin jää avoimeksi, onko tila lopulta autuas vai onneton. Leo Šestov toteaa tutkielmassaan *Dostojevski ja Nietzsche (Dostoevskij i Nitše, 1903)*, että sekä Dostojevskin että Nietzschen teokset eivät olekaan vastauksia vaan kysymyksiä. Molemmat kysyvät, onko moraalinen ja tieteen hylkäämillä ihmisillä toivoa. (Šestov 2009, 24.) Onko oman kuolevaisuutensa ja äärellisyytensä tiedostava ihminen autuaan onnellinen vai toivottoman onneton?

Puolestaan Michel Onfrayn mukaan Nietzsche ei pelkästään kysy vaan Nietzschen avulla on mahdollista myös vastata. Teoksessaan *Kapinallisen politiikka (Politique de rebel, 1997)* Onfray esittää, että erityisesti ranskalainen 1900-luvun vasemmistonietzscheläisyys¹⁰ tarjoaa vaihtoehdon liberaalin kapitalismin voiton maailmalle. Klassisen maailmankuvan murtuminen mahdollisti siirtymisen jumalakeskeisestä ajattelusta ihmiskeskeiseen. Nyt avautuu horisontissa jo uusi ideologinen mullistus. Maailmankuvan keskiöön on tulossa uusi hahmo. (Onfray 2004, 134–135.) Vastoin MacIntyren kantaa Onfray näkee, että Nietzschen avulla on mahdollista luoda jotakin uutta ja positiivista.

Maailmankuvan keskiöön nouseva uusi hahmo on Onfrayn mukaan *suvereeni yksilö*. Vasemmistonietzscheläisyys korvaa läntisten yhteiskuntien haalean humanismin ja vanhan ihmisen. Raja piirtyy nietzscheläisten ja muiden väliin. On valittava Nietzschen dionyysisyyden ja modernin etiikan väliltä. Onfray mainitsee erityisesti Michel Foucault'n ”ihmisen kuoleman” julistajana¹¹ ja humanismin tuomitsijana. (Onfray 2004, 136–137.) On kuitenkin hieman vaikeaa ymmärtää, miksi joku haluaisi kaikista ismeistä tuhota juuri humanismin. Onfrayn tulkinta on, että Foucault syyttää humanismia ja ihmisoikeuksia asioiden oikeuttamisesta sellaisena kuin ne ovat. Porvarillisuudessaan ne peittävät ihmisten todellisen kurjuuden ja vieraantumisen sekä säilyttävät vääryyden ja köyhyyden syyt. Ne tekevät Nietzschenkin julistaman ihmisen vallantahdon vaarattomaksi. Aikaisemmin vallankumouksen on estänyt uskonto, sitten ihminen. (emt. 139.)

Nietzschen julistama Jumalan kuolema ja Foucault'n julistama ihmisen kuolema avaavat yhdessä väylää suvereenin yksilön aikakaudelle. Kumpikaan, Jumala tai jumalallistettu ihminen, ei saanut aikaan onnellista ihmiskuntaa. (Onfray 2004, 140.) Nietzsche pyrkii tuhoamaan vain rakentaakseen

10 Onfray viittaa ajattelijoihin kuten Georges Bataille, Gilles Deleuze ja Michel Foucault.

11 Onfray mainitsee Foucaultin yhteydessä vain laajasti teokset *Les Mots et le choses* (1966) sekä *Tarkkailla ja rangaista* (1975).

raunioille uutta. Nietzschen filosofian painotus on luonteeltaan positiivinen: halujen, tunteiden, intohimojen ja koko tulemisen viattomuus. Lisäksi hän toivoo sovinnontekoa Minän kanssa, Minän vihaamisen loppumista. Hänen filosofiansa eroaa niin uskonnoista kuin humanismistakin: (emt. 142.)

Siitä asti kun ihmisiä on ollut, ihminen on iloinnut liian vähän: se yksin, minun veljeni, on meidän perisyntimme! Ja kun opimme paremmin iloitsemaan, opimme samalla olemaan toisille pahaa tekemättä ja pahaa miettimättä.¹² (Z, II ”Myötäkärsivistä”.)

Nietzsche haluaa suvereenin yli-ihmisen ylittävän juuri liian vähän iloitsevan pahantahtoisen ihmisen. Onfray kiteyttää kantansa Nietzschen tekstiin näin: ”Kuka ei näiden rivien jälkeen suunnittelisi nietzscheläistä *ylihumanismia* konstiksi viedä arvo haalealta humanismilta, jolla oikeutetaan jäinen olemassaolo?” (Onfray 2004, 142). Toisin kuin MacIntyre Onfray siis uskoo Nietzschen projektiin. MacIntyren tulkinnan mukaan Nietzsche sortuu osaksi kritisoimaansa perinnettä ja muodostaa modernin individualismin solipsistisen ja yksinäisen huipentuman. Onfraylle Nietzschen ranskalainen vasemmistotulkinta antaa toivoa onnellisen suvereenin yksilön astumisesta maailman keskipisteeksi.

Onko Nietzsche pelkkä kovaääninen jumalanmurhaaja, vai onko hänestä suvereenin yksilön synnyttäjäksi ja uuden onnen rakentajaksi? Onko Nietzschen uusi onni mahdollinen edes teoriassa? Työni käsittelee siis Nietzschen uutta onnea, miten se on mahdollista saavuttaa ja mikä on sen esteenä. Lähden liikkeelle käänteisessä järjestyksessä. Ensiksi esittelen uuden onnen esteenä nihilismin luonnetta ja sen syitä. Toisessa luvussa tarkastelen nihilismin ylittämistä eli uuden onnen saavuttamista. Viimeinen luku sisältää lopullisen päämäärän eli Nietzschen uuden onnen.

12 ”Seit es Menschen giebt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut: Das allein, meine Brüder, ist unsre Erbsünde! Und lernen wir besser uns freuen, so verlernen wir am besten, Andern wehe zu thun und Wehes auszudenken.” (W, Z II ”Von den Mitleidigen”.)

1. MIKSI IHMISET OVAT ONNETTOMIA?

Tulkitsen nihilismin elämän myöntämisen ideaalin vastakohtaksi ja uuden onnen esteeksi. Sekä Bernard Reginster, Arthur C. Danto että Gilles Deleuze pitävät kaikki Nietzschen filosofian päämääränä nihilismin ylittämistä (Reginster 2006, 8; Danto 1980, 34; Deleuze 2005, 54). Nietzsche muotoilee nihilismin lyhyesti näin: ”Mitä tarkoittaa nihilismi? – Että korkeimmat arvot tekevät itsensä arvottomiksi. Ei ole päämäärää; Ei ole vastausta kysymykseen 'miksi?'”.¹³ Tässä luvussa esittelen nihilismin luonnetta ja syitä.

1.1. Nihilismin luonne

Reginster esittää, että laajimmassa mielessä nihilismillä tarkoitetaan uskomusta, jonka mukaan olemassaololla ei ole merkitystä. Olemassaolon merkityksettömyyden voi puolestaan ymmärtää viittaavan kahteen eri päätulkintaan. Ensimmäisen tulkinnan mukaan elämän merkityksellisyys on suhteellista. Elämän merkityksellisyys on vain yksi arvoista, joiden mukaan elämää arvioidaan. Elämä arvioidaan merkitykselliseksi, mikäli sillä on positiivista vaikutusta maailmaan. Elämä voisi olla vaikuttamatta maailmaan, mutta silti olla kuitenkin elämisen arvoista. Elämän merkityksellisyys siis on – tai ei ole – tietyn yksilön elämän ominaisuus. (Reginster 2006, 21–22.)

Toinen tapa tulkita elämän merkityksellisyyttä on yleisempi ja lähempänä eksistentiaalistista pohdintaa. Tässä tulkintatavassa merkityksellinen elämä tarkoittaa elämisen arvoista elämää. Kyse ei ole tietyn yksilön elämän merkityksellisyydestä, vaan siitä, onko ihmiselämä kärsimyksineen yleisesti elämisen arvoista. Nihilismi liitetään useimmiten juuri tähän yleisempään elämän merkityksellisyyden määritelmään. (Reginster 2006, 22–23.) Nihilismi siis merkitsee, että elämä yleisesti ei ole elämisen arvoista.

Nietzschenkin mukaan nihilismi merkitsee päämäärättömyyttä¹⁴. Reginster kuitenkin väittää, että Nietzschen käsitystä nihilismistä ei voi täysin ymmärtää ottamatta huomioon olennaista oletusta,

13 ”Was bedeutet Nihilismus? – Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das 'Warum'? (WM, 10.)”

14 ”Was bedeutet Nihilismus? [...] Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das 'Warum'? (WM, 10.)”

joka kulkee läpi Nietzschen tekstien, mutta jota Nietzsche ei koskaan kuitenkaan ilmaise suoraan. Oletus koskee päämäärän kykyä innostaa toimijaa (*agent*). Päämäärä innostaa toimijaa nimenomaan elämään. Reginsterin mukaan päämäärän kyky innostaa riippuu kahdesta ehdosta. Ensiksikin toimijan on arvostettava päämäärää. Toiseksi toimijan on pidettävä päämäärää mahdollisena saavuttaa. Päämäärä ei innosta elämään, mikäli toinen tai molemmat ehdoista ei täyty. Nihilismillä on siis kaksi mahdollista lähdettä: Joko päämäärä, joka aikaisemmin innosti elämään on menettänyt arvonsa tai usko sen toteutumismahdollisuuksiin on mennyt. (Reginster 2006, 23–24.)

Elämän merkityksellisyyden kaksi ehtoa nostavat esiin Nietzschen nihilismin käsitteen monitulkintaisuuden, joka on jätetty hyvin pienelle huomiolle. Yleisimmän tulkintatavan mukaan nihilismiä käsitellään väitteenä arvoista. Nihilismi tulkitaan tilaksi, jossa arvot ovat menettäneet arvonsa. (Reginster 2006, 25.) Tätä perinteistä nihilismin tulkintaa Reginster kutsuu hajaannuksen tilaksi. Korkeimmat arvomme on asetettu halveksimaan elämää tässä maailmassa. On arvostettu asioita sinänsä ilmiömaailman takana tai korkeampaa jumalallista todellisuutta. Nihilistinen hajaannuksen tila syntyy, kun nämä korkeimmat arvomme menettävät oikeutuksensa. (emt. 30.) Vallitsevat elämän kieltävät arvot menettävät oikeutuksensa ja ihminen vaipuu vailla korkeimpia arvojaan nihilistiseen hajaannuksen tilaan.

Tutkijoiden laaja yksimielisyys nihilismin tulkinnasta väitteeksi arvoista on peittänyt toisen tulkintatavan. Toinen tulkintatapa ei ole metaeettinen väite arvoista vaan eettinen väite maailmasta. Siinä nihilismi ei johdu arvojen arvottomuudesta, vaan uskomuksesta, että korkeimmat arvomme eivät voi toteutua. Nihilismi vastaisi näin epätoivoa, koska se mikä on meille kaikkein tärkeintä, jää toteutumatta. Nietzsche määrittää julkaisemattomissa muistiinpanoissaan nihilistin hyvin selkeästi: (emt. 28.) ”Nihilisti on ihminen, joka pitää maailmaa sellaisena kuin sen *ei* pitäisi olla, eikä pidä maailmaa sellaisena kuin sen pitäisi olla olemassa olevana.”¹⁵

Tämän maailman ja ihannemaailman välillä on sovittamaton ristiriita. Korkeimmilla arvoillamme ei ole mahdollisuutta toteutua tässä elämässä, joten ihmisellä ei ole syytä elää. Tätä merkitsee nihilistinen epätoivo. (Reginster 2006, 32–33.)

15 ”Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urteilt, sie solle *nicht* sein, und von der Welt, wie sie sein sollte, urteilt, sie existiert nicht” (WM, 403).

Reginster esittää siis kaksi nihilististä tilaa, hajaannuksen ja epätoivon. Elämä on merkityksetöntä, mikäli siltä puuttuu päämäärä, joka innostaa elämään. Innostava päämäärä on toimijan mielestä arvokas ja mahdollinen toteutua. Nihilistisessä hajaannuksen tilassa päämäärä menettää toimijan arvostuksen. Syy nihilismiin on arvoissamme ei maailmassa. Nihilistisessä epätoivon tilassa puolestaan korkeimmat arvomme eli arvokkaimmat päämäärämme eivät voi toteutua. Arvoissamme ei ole mitään vikaa vaan syy nihilismiin on maailmassa. (Reginster 2006, 33–34.)

Nihilismin juuret

Arthur C. Danto esittää, että Nietzsche filosofialle on vaikea antaa yksiselitteistä leimaa kuten idealismi, eksistentialismi tai realismi. Danto asettaakin filosofisen nihilismin Nietzsche filosofian keskeisimmäksi käsitteeksi. Nihilismiin liitetään kuitenkin usein negatiivisuus ja tyhjyys, jotka eivät välttämättä parhaiten kuvaa Nietzsche filosofian ydintä. Danto pyrkiikin korvaamaan nihilismin negatiiviset konnotaatiot positiivisilla. Samalla hänen tavoitteenaan on myös löytää yhteyksiä ja systemaattisuutta Nietzsche opeista. (Danto 1980, 22.)

Danton mukaan hänen käsityksensä Nietzsche filosofisesta järjestelmästä ei sellaisenaan esiinny missään Nietzsche kirjoituksissa. Danton mielestä ei myöskään ole kohtuutonta olettaa, että tämä järjestelmä ei olisi ollut täysin selkeä edes Nietzsche päässä. Korkeintaan se alkoi hahmottua Nietzsche itselleenkin vasta hänen tuottoisan kautensa loppuvaiheessa – jos siis silloinkaan. (Danto 1980, 22–23.) Danto tulkitsee, että Nietzsche filosofian ytimessä on filosofinen nihilismi, jonka Nietzsche erotti negatiivisesta nihilismistä.

Filosofisen nihilismin vastakohta on negatiivinen tyhjyyden nihilismi, joka on alunperin buddhalainen tai hindulainen oppi. Sen mukaan maailmassa, jossa elämme ei ole perimmäistä todellisuutta. Kiintymyksemme tähän maailmaan on kiintymystä illuusioon. Syntymä ja kuolema vuorottelevat loputtomasti ilman suurempaa päämäärää. Tämä tyhjyyden nihilismi eli itämainen pessimismi sai Euroopassa ilmaisunsa Schopenhauerin filosofiassa. Tyhjyyden nihilismi perustuu joukolle metafysisiä oletuksia, jotka ovat läheistä sukua Nietzsche metafysisille näkemyksille. Nietzsche ei kuitenkaan päätenyt niistä samoihin johtopäätöksiin kuin Schopenhauer tai itämaiset

filosofit. Nietzsche pystyi johtamaan metafyyisistä nihilismistä tyhjyyden nihilismille täysin vastakkaisen elämän myöntämisen asenteen. (Danto 1980, 28–29.)

Itämaisen pessimismin lisäksi nihilismin negatiivista muotoa ilmentää myös pelkäksi 'nihilismiksi' kutsuttu suuntaus, joka kukoisti 1800-luvun loppupuolella Euroopassa, erityisesti 1850–1860-luvuilla Venäjällä. Venäläinen nihilismi oli negatiivinen ja tuhoava asenne rajoittavia ja hämääviä moraalisia, poliittisia ja uskonnollisia oppeja kohtaan. Nihilistit väittivät, etteivät uskoneet mihinkään. He luottivat täysin tieteen raakaan materialistiseen tulkintaan maailmasta. Nietzschedellä on kuitenkin selkeä mielipide tämänkaltaisesta nihilismistä: (Danto 1980, 29.) Hänen mielestään usko ”[...] pietarilaismalliseen nihilismiin (toisin sanoen *epäuskon-uskoon*, jonka puolesta voidaan kärsiä marttyyrikuolema), osoittaa aina lähinnä uskon, tuen ja turvan, selkänöjan *tarvetta*”¹⁶ (IT 347).

Danto väittää Nietzschen olleen toisaalta jopa negatiivisempi kuin aikansa nihilistit. Nietzschen nihilismi ei kuitenkaan ole ideologista vaan metafyyisistä. Nietzschen nihilismin erottaa muista erityisesti hänen suhtautumisensa tieteeseen. Negatiiviset nihilistit pitivät tiedettä totuuden säilytyspaikkana tai keinona saavuttaa totuus. Nietzsche taas pitää tiedettä vain joukkona hyödyllisiä käytäntöjä. Hänen mukaansa sillä ei ole sen enempää kosketuspintaa todellisuuteen kuin uskonnolla tai moraalillakaan. (Danto 1980, 30.)

Sekä tyhjyyden nihilismi että venäläinen nihilismi johtuvat samasta asenteesta. Niissä uskotaan, että maailmalla pitäisi olla jonkinlainen järjestys tai ulkoinen merkitys. Schopenhauerlainen tyhjyyden nihilismi ilmaisee maailman tarkoituksettomuudesta johtuvaa pettymystä. Pettymys olisi kuitenkin vältettävissä, mikäli ymmärrettäisiin, että ongelma johtuu turhasta tarpeesta merkityksellistää maailma. Venäläisessä nihilismissä taas kaivataan ulkoista auktoriteettia määrittelemään elämän tarkoitusta. Auktoriteetin puuttuessa venäläiset nihilistit turvautuivat tieteeseen. (Danto 1980, 31.)

Danto esittää, että ihmismielen yleinen taipumus kuvitella ja etsiä merkitystä maailmalle on Nietzschen mielestä täysin tuhoisa. Se johtaa tyhjyyden nihilistien ja buddhalaisten tapaan kuvitella tämä maailma pelkkänä unimaailmana. Sen seurausta on myös monien filosofien ja visionäärien

16 ”[...] Nihilismus nach Petersburger Muster (das heißt in den *Glauben an den Unglauben*, bis zum Martyrium dafür), zeigt immer vorerst das *Bedürfnis* nach Glauben, Halt, Rückgrat, Rückhalt . . .” (W, FW 347).

johtama ajatus tämän maailman ”takana” sijaitsevasta todellisesta maailmasta, jonka rinnalla tämä maailma on täysin arvoton. Vasta kun ihminen ymmärtää, että kaikki muut oletetut todelliset maailmat ovat vain ihmisen tarpeita varten kehitettyjä, saavutetaan lopullinen nihilismi. Silloin ymmärretään, että vaikka tämä maailma onkin epäjäsentynyt, merkityksetön ja arvoton, se on silti ainoa maailmamme. (Danto 1980, 31–32.) Tämä lopullinen nihilismi edustaa Danton tulkintaa Nietzschen filosofisesta nihilismistä. Nietzsche ei kuitenkaan vaivu filosofisen nihilismin takia epätoivoon vaan asettaa ihanteeksi merkityksettömyyden myöntämisen. Maailman merkityksettömyys ja arvottomuus eivät siis ole Nietzscheen onnen esteitä.

Mitä oikeastaan tarkoittaa, että maailma on arvoton? Danton mukaan maailma ei ole arvoton sanan perinteisessä mielessä. Hänen mielestään maailma on asia, jonka arvosta ei ole mielekästä puhua. Arvot soveltuvat maailman arvioimiseen yhtä hyvin kuin painoyksiköt lukuihin. Se, että numero kaksi on painoton, ei tarkoita, että se olisi kevyt. Danto esittää, että juuri tämä on myös Nietzschen kanta. Maailmalla ei ole niitä ominaisuuksia, joiden perusteella sillä voisi olettaa olevan arvoa. Ei ole olemassa järjestystä, tarkoitusta tai tosiasioita, joten kaikki uskomuksemme ovat vääriä. Tästä Nietzsche johtaa lopullisen nihilismin: (Danto 1980, 32–33.) ”Nihilismin äärimuoto olisi käsitys, jonka mukaan jokainen uskomus ja totena pitäminen on välttämättä epätotta: koska todellista maailmaa ei ole olemassa”¹⁷ Todellisen maailman puuttuessa ei ole mahdollista löytää myöskään sitä vastaavia tosia väitteitä. Tätä Danto pitää totuuden korrespondenssiteorian äärimuotona (Danto 1980, 33).

Maailma ei siis ole sellainen, kuin me uskomme tai toivomme sen olevan. Nietzschen mielestä tämän ymmärtäminen ja hyväksyminen ei kuitenkaan saa johtaa nihilistiseen epätoivoon – päinvastoin. Hän tulkitsee maailman merkityksettömyyden rohkaisevana asiana. Merkityksettömyyden hyväksyminen ja myöntäminen vaativat kuitenkin merkittävää rohkeutta. On hylättävä kaikki toiveet ja odotukset, jotka tuovat lohtua uskontojen ja filosofioiden kautta. Nietzsche antaa omaksumalleen asenteelle nimen *amor fati*¹⁸ eli kohtalon rakastaminen. Sen mukaan kohtalo pitää hyväksyä ilman lievityksiä tai turvaa. Elämän kosminen merkityksettömyys

17 ”Die extremste Form des Nihilismus wäre die Einsicht: daß jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten notwendig falsch ist: weil es eine *wahre Welt* gar nicht gibt” (W, NF-1887, 9[41]).

18 ”Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: — so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. *Amor fati*: das sei von nun an meine Liebe! Ich will keinen Krieg gegen das Hässliche führen. Ich will nicht anklagen, ich will nicht einmal die Ankläger anklagen. Wegsehen sei meine einzige Verneinung! Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!” (W, FW 276.)

on myönnettävä kokonaisuudessaan. (Danto 1980, 33–34.)

Danton johtopäätös on, että Nietzschen koko filosofia on yritys työstää nihilismin syitä ja seurauksia. Suhde nihilismiin yhdistää Nietzschen muita keskeisiä käsitteitä, kuten *amor fatia*, ikuista paluuta sekä yli-ihmisen käsitettä. Nietzschen kritiikki muita filosofioita kohtaan taas perustuu psykologiseen väitteeseen, että kaikki metafysiset järjestelmät ovat vain yrityksiä löytää järjestystä ja turvaa maailmasta. Ne ovat kaikki hänen mukaansa valheellisia. Ihmisellä on vain tarve kuvitella rationaalinen ja pysyvä universumi. Tämän ajattelutavan murttamiseksi tarvitaan logiikan, tieteen, moraalin ja filosofian täydellinen vallankumous. Tuota vallankumousta Nietzsche ainakin yritti saavuttaa. (Danto 1980, 34–35.)

Nihilismin historialliset juuret ovat siis negatiivisessa venäläisessä nihilismissä sekä itämaisessä tyhjyyden nihilismissä. Ne ilmentävät ihmisen psykologista tarvetta löytää rationaalinen järjestys maailmasta ja tuon tarpeen tyydyttämättömyyttä maailmassamme vailla objektiivista merkitystä tai arvoa. Uskontojen ja filosofian kautta on pyritty löytämään lievitystä kosmiseen merkityksettömyyteen. Nietzschen ratkaisu ongelmaan on merkityksettömyyden myöntäminen täysin ja vailla lievityksiä. Nihilismin voittaminen ja myöntämisen saavuttaminen muodostavat Nietzschen uuden onnen.

Nihilismi universaalihistorian moottorina

Gilles Deleuze määrittelee Nietzschen nihilismiä elämän kieltämisen ja olemassaolon halveksimisen kautta. Nihilismi ja sen muotojen kokonaisuus saa häneltä nimen koston henki, joka ilmaisee itseään historiallisesti, psykologisesti, biologisesti ja metafysisesti. Nihilismi eri muotoineen ei kuitenkaan palaudu täysin esimerkiksi historiallisiin tapahtumiin, metafyyssiin rakenteisiin tai psykologisiin määritteisiin. Deleuze tulkitsee nihilismin universaalihistorian moottorina ja historiallisena aistina, joka löysi kristinuskosta osuvimman ilmaisunsa. (Deleuze 2005, 52–53.) Kristinuskon on siis Nietzschen halveksiman nihilismin esimerkillinen ilmaisu. Nietzschen kristinuskon vastaisuus on helppo ymmärtää tästä näkökulmasta. Deleuzen mukaan Nietzsche tekee nihilismistä myös kaiken metafysiikan taustaoletuksen. Metafysiikka tuomitsee ja

halventaa olemassaolon luomalla yliaistillisen maailman. Siksi Nietzsche kohdisti kritiikkinsä myös metafysiikkaan. (emt. 53.)

Nihilismin eri muodoista koostuva koston henki on ajattelumme transsendentaalinen periaate. Koston henki on voima, joka muodostaa psykologian, historian, metafysiikan ja moraalin olemuksen. Nietzschen taistelu nihilismiä vastaan kohdistuu siis uskonnon lisäksi metafysiikkaan, historiaan ja tieteeseen. Myös Deleuze esittää, että koko Nietzschen filosofian tavoitteena oli juuri ajattelun vapauttaminen nihilismiltä ja sen muodoilta. Siihen vaaditaan täysin uusi ajattelutapa. Ajattelumme on vapautettava sen nihilistisistä transsendentaaleista periaatteista. (Deleuze 2005, 54.)

Tieto ja elämä on pitkään asetettu vastakohtiksi. Tästä asetelmasta elämä on tuomittu. Elämä on ollut syyllistä, ja siihen kuuluva tahto on myös nähty pahana. Tahdon halveksumisen äärimuoto ilmenee Schopenhauerin filosofiassa. Nietzsche ei vastusta tahtoa. Hänen uusi ajattelun tapansa on ennen kaikkea myöntävää ajattelua. Se myöntää elämän ja tahdon elämässä. Se on ajattelua, jonka tavoitteena on lopulta poistaa kaikki negatiivinen. (Deleuze 2005, 54–55.) Nietzschen filosofian päämääränä voi pitää nihilismin voittamisen kautta saavutettavaa elämän myöntävää ajattelutapaa. Kaikesta negatiivisesta päästään eroon poistamalla universaalihistorian taustalla vaikuttava nihilistinen katsanto ja sen ilmenemismuodot. Negatiivisen elämän kieltämisen poistamisen jälkeen jäljelle jää positiivinen elämän myöntäminen, uusi onni.

Millä perusteella Nietzsche piti nihilismiä universaalihistorian moottorina? Deleuze rakentaa vastauksen kysymykseen kolmen nihilismin muodon avulla. Nihilismissä elämä saa siis ei-minkään arvon. Elämä tulkitaan epätodelliseksi näennäisyydeksi ja se kielletään. Elämän arvottomuus johtuu yliaistillisten elämää suurempien arvojen luomisesta. Nämä ovat nihilismin ensimmäisen muodon ominaispiirteitä. Kuvitelma korkeammista arvoista johtaa elämän ei-minkään arvoon. Deleuze kutsuu tätä nihilismiä negatiiviseksi nihilismiksi, koska sitä määrittää tahto ei-mihinkään. Ilmaisunsa tahto ei-mihinkään saa korkeimpien arvojen kautta. (Deleuze 2005, 191–192.) Esimerkiksi kristinusko asettaa korkeimmaksi arvoksi tuonpuoleisen iankaikkisen elämän. Elämä muualla on aina huonompaa suhteessa ikuisen elämään paratiisissa. Elämästä tässä maailmassamme tulee vain väline ja itsessään arvoton.

Nihilismin toinen muoto merkitsee reaktiota. Edellisen nihilismin yhteydessä luotuja yliaistillista maailmaa ja korkeampia arvoja vastaan reagoidaan. Jumalan, hyvän ja totuuden olemassaolo kielletään, ja niiltä viedään pätevyys. Negatiivinen nihilismi kieltää elämän korkeampien arvojen nimissä. Tässä nihilismin toisessa muodossa, reaktiivisessa nihilismissä, menetetään korkeimmatkin arvot. Lopulta ihminen on yksin arvottoman elämänsä kanssa maailmassa, jolla ei ole päämäärää. (Deleuze 2005, 192.) Esimerkiksi korkeammaksi arvoksi asetettuun tuonpuoleiseen elämään ei enää uskota. Tältä maailmalta on jo aikaisemmin viety arvo, eikä toista tuonpuoleista maailmaakaan ole. Korkeimmat arvot eivät voi toteutua missään, eivät tässä maailmassa eivätkä missään muuallakaan.

Reaktiivinen nihilismi jatkaa siis negatiivista nihilismiä. Ei-minkään tahto ruokkii reaktiivisia voimia. Seuraavaksi kuitenkin reaktiivinen elämä hylkää kieltävän tahdon. Se haluaa hallita yksin ilman minkäänlaista tahtoa. Reaktiivista nihilismiä seuraa kolmas ja viimeinen nihilismin muoto: passiivinen nihilismi. Se hylkää tahdon ja valitsee mieluummin passiivisen häviämisen. Passiivinen nihilismi on negatiivisesta nihilismistä seuranneen reaktiivisen nihilismin äärimmäinen täyttymys. Tuota täyttymystä Nietzsche kuvaa näin: (Deleuze 2005, 193–194.)

Kaikki kaivot ovat meiltä ehtyneet, merikin on väistynyt takaisin. Kaikki pohja tahtoo revetä, mutta syvyys ei tahdo niellä! 'Oi, missä onkaan meri, johon voisi hukkua': näin kaikuu meidän valituksemme yli matalien rämeiden. Totisesti, kuolemaan me olemme jo liian väsyneitä; nyt me yhä valvomme ja elämme edelleen – hautakammioissa!¹⁹ (Z, II ”Ennustaja”.)

Näin alkaa nihilismin asema universaalihistorian moottorina hahmottumaan. Deleuze korostaa, että vaikka arvot muuttuisivat tai jopa katoaisivat, nihilistinen katsanto ei katoa. Nihilismistä ovat peräisin kaikki arvot sekä niiden poissaolo. Nihilismi ei ole historian tapahtuma, vaan voima historian tapahtumien taustalla. Negatiivinen, reaktiivinen ja passiivinen nihilismi ovat Nietzscheille osa samaa ihmiskunnan tarinaa. Tuohon tarinaan kuuluvat niin juutalaisuus, buddhalaisuus, kristinusko, uskonpuhdistus kuin demokraattinen ja sosialistinen ideologiakin. Negatiiviset nihilistit luovat Jumalan, jonka reaktiiviset nihilistit murhaavat. Passiiviset nihilistit edustavat Nietzscheille ”viimeistä ihmistä”. (Deleuze 2005, 196-197.) Juuri passiiviseen nihilismiin vaipunut viimeinen

¹⁹ ”Alle Brunnen versiegten uns, auch das Meer wich zurück. Aller Grund will reissen, aber die Tiefe will nicht schlingen! 'Ach, wo ist noch ein Meer, in dem man ertrinken könnte': so klingt unsre Klage — hinweg über flache Sümpfe. Wahrlich, zum Sterben wurden wir schon zu müde; nun wachen wir noch und leben fort — in Grabkammern!' —” (W, Z II ”Der Wahrsager”.)

ihminen on se, joka Nietzsche mielestä on ylitettävä. Hänet ylittää ihminen, joka ei enää kiellä elämää. Nihilismin ylittäjä, yli-ihminen, myöntää elämän uudessa onnessaan.

1.2 Nihilismin syyt

Uuden onnen esteenä on siis epätoivoa ja hajaannusta sisältävä nihilismi, joka johtuu maailman kokemisesta arvottomana ja merkityksettömänä sekä elämän kokemisesta päämäärättömänä. Nihilismi filosofisena näkökantana voidaan analysoida vielä tarkemmin päättelyketjun loogiseksi johtopäätökseksi. Nihilismin syyt ovat luonnollisesti tuon päättelyketjun premissejä. (Reginster 2006, 39.) Tämän luvun lopuksi esittelen tulkintaa näistä premisseistä.

1.2.1 Metafyysinen premissi: Jumalan kuolema

Jumalan kuolemaa pidetään yleisesti nihilismin syynä. Kun usko Jumalaan loppuu menettää myös metafyysinen maailma uskottavuutensa. Vaikka Jumalan kuolema liitetään hyvin tiiviisti Nietzsche filosofiaan, sanoo hän kuitenkin suhteellisen vähän kyseisestä tapahtumasta. Ilmeisesti hän ei pidä Jumalan kuolemaa uutena oppina vaan tapahtumana, joka on yleisesti jo tiedossa. (Reginster 2006, 39.)

Reginsterin mukaan Jumala metafyysisenä entiteettinä ei kuitenkaan voi kuolla. Jumalan idea tai usko Jumalaan puolestaan voivat kuolla. Jumalan kuolema ei merkitse muutosta metafyysisessä maailmassa vaan uskomuksissamme siitä. Uskoa Jumalaan ei ole kumottu vaan sitä on horjutettu. Vaikka Jumalan olemassaolon mahdollisuutta voi olla mahdotonta kumota, voi siihen uskomista olla mahdotonta enää ottaa vakavasti. (Reginster 2006, 40.) Reginster esittääkin, että väittäessään Jumalan kuolleen Nietzsche ei kritisoi vain Jumalan käsitettä. Nietzsche mukaan uskolle Jumalaan ja metafyysiseen maailmaan on psykologinen tarve²⁰. Uskon Jumalaan voisi tulkita täyttävän tämän

²⁰ ”Sobald aber der Mensch dahinterkommt, wie nur aus psychologischen Bedürfnissen diese Welt gezimmert ist [...] (WM 12).”

tarpeen ja tuovan psykologista lohtua. Tämä ei kuitenkaan ole Nietzschen kanta, päinvastoin: (emt. 43.)

”Jumalan” käsite on keksitty vastakohtaksi elämän käsitteelle. Siinä yhdistyy kauhealla tavalla kaikki maailmasta löytyvä vihamielisyys elämää kohtaan; kaikki mikä on vahingollista, epäterveellistä ja suoranaista parhausta. ”Tuonpuoleisen”, ”todellisen maailman” käsite on puolestaan keksitty siksi, että *ainoalta* oikeasti olevassa olevalta maailmalta saataisiin riistetyksi sen arvo – jotta maanpäälliselle elämällemme ei enää löytyisi mitään päämäärää, tarkoitusta tai tehtävää.²¹ (EH, ”Miksi olen kohtalo” 8.)

Nietzschen mukaan siis usko kuvitteelliseen Jumalaan ei ole hyödyllistä vaan harmillista. Usko Jumalaan ilmaisee tiettyä arvonäkökantaa, jonka hän torjuu. Myös kyseiset arvot ovat olennaisia nihilismin alkuperän kannalta. Jumalan kuolema on nihilismin metafyyssinen premissi, kun taas nämä elämän kieltävät arvot ovat nihilismin eettinen premissi. Jumalan kuolema merkitsee, että metafyyssinen usko Jumalaan horjuu. Mikäli Jumalan käsite ja siihen liittyvä metafyyssisen maailman käsite ovat korkeimpien arvojen toteutumisen välttämätön ehto, johtaa Jumalan kuolema nihilistiseen epätoivoon. Korkeimmat arvot eivät voi toteutua esimerkiksi ilman jumalallista väliintuloa tai tuonpuoleisen metafyyssisen maailman olemassaoloa. Jumalan käsite voi liittyä myös nihilistisen hajaannuksen tilan muodostumiseen. Jumala voi olla arvojen objektiivisuuden tai normatiivisen auktoriteetin lähde, joka menetetään Jumalan kuollessa. Arvojen objektiivisuuden tai normatiivisen auktoriteetin menettäminen johtaa nihilistiseen hajaannuksen tilaan. (Reginster 2006, 43–44.) Jumalan kuolema voi siis olla sekä nihilistisen hajaannuksen että nihilistisen epätoivon syy.

Jarkko S. Tuusvuori käsittelee väitöskirjassaan *Nietzsche & Nihilism – Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality* (2000) nihilismia Nietzschen avainkäsitteenä. Tuusvuori muistuttaa, että ihmisen erityisominaisuus on kyky ”kommunikoida kommunikaatiosta”. Käsitteellinen metataso voi kuitenkin johtaa vieraantumiseen ympäristöstä. Kommunikaation ongelmien käsittely tapahtuu aina tuon kommunikaation sisällä. Nietzscheille käsitteelliset metatasot ovat vuoroin sekä ärsyttäviä että innostavia. Sekä ärtymys että innostus ovat molemmat kuitenkin tärkeitä asenteita uuden käsityksen saavuttamiseksi käsittämisen luonteesta. (Tuusvuori 2000, 626.)

21 ” Der Begriff 'Gott' erfunden als Gegensatz-Begriff zum Leben, — in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff 'Jenseits', „wahre Welt“ erfunden, um die einzige Welt zu entwerthen, die es giebt, — um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten!?” (W, EH ”Warum ich ein Schicksal bin” 8.)

Äärimmäisyys juuri nihilismin sisällä on Tuusvuoren mukaan merkittävässä roolissa, kun Nietzsche työstää uutta käsitystään käsitteellistämistä. Tuusvuori lukee Nietzschen ansioksi, että Nietzsche tutkii filosofista vallankumousta ennen kaikkea käsitteellisenä muutoksena. Nihilismiin, kuten muihinkin Nietzschen keskeisiin käsitteisiin, sisältyy kysymys sen omasta käsitteellisyydestä. Samalla huomio kiinnittyy käsitteiden rajaamisen välttämättömyyteen ja vaikeuteen sekä toisaalta myös käsitteellistämisen ulkopuolelle jäävän arvoon. (Tuusvuori 2000, 626.)

Tuusvuori väittää, että Nietzsche käsitteellisti nihilismin, koska juuri se paljastaa tehokkaimmin käsitteellistämisen ongelmallisuuden. Tuusvuori tulkitsee Nietzschen nihilismin käsitteellisenä hajaannuksena. Nihilismi on havaintoja jäsentävien ja toimintaa ohjaavien käsitteiden puutetta. Nihilismi paljastaa ihmisen orjuuden epäpäteville käsitteille, joiden alkuperä on itselle vieraisissa voimissa. Käsitteiden asemaa on turvattu voimalla. (Tuusvuori 2002, 627.) Tuusvuoren määritelmä muistuttaa Reginsterin määrittämä nihilistinen hajaannuksen tilaa vailla korkeimpien arvojen oikeutusta. Arvoilla on ollut normatiivinen auktoriteettiasema ja ne ovat ohjanneet toimintaa. Käsitteellinen hajaannus vie arvoiltakin niiden aseman ja ihminen ajautuu nihilistiseen hajaannuksen tilaan.

Tuusvuori jakaa tutkijoiden yksimielisyyden siitä, että nihilismin ongelma on Nietzschen filosofisen projektin ytimessä. Tuusvuori tulkitsee kuitenkin Nietzschen filosofisen projektin ennen kaikkea käsitteellisyyden kriisin ja siitä seuraavan uudelleenkäsitteellistämisen tarpeen tutkimuksena. Nihilismin keskeinen rooli tässä tutkimuksessa johtuu nihilismin luonteesta käsitteellistämistä tehokkaimmin pakenevana käsitteenä. (Tuusvuori 2002, 628.) Nihilismillä itsellään ei ole käsitteellistä ydintä. Nihilismin asettaminen Nietzschen filosofian ytimeen kyseenalaistaakin koko ajatuksen käsitteellisestä ytimestä. (emt. 629.)

Nietzsche tunnisti nihilismin vaikutukset omaan olemassaolonsa. Hän kykeni kuitenkin käsittelemään nihilismia sekä teoriassa että käytännössä. Tuusvuori pitääkin Nietzschen luomaa tapaa käsitellä nihilismia nerokkaana ja voimakkaana. (Tuusvuori 2002, 627.) Tuusvuoren tulkinnassa nihilismi on siis käsitteellisen hajaannuksen tila, jossa yksilö jää vaille uskottavia välineitä jäsentää todellisuutta. Hajaannuksen tila on luonnollisesti negatiivinen. Tuusvuorenkien mielestä Nietzsche kuitenkin onnistuu käsittelemään nihilismia sekä teoreettisella että käytännöllisellä tasolla.

Myös Jumalan kuoleman voi liittää Tuusvuoren tulkintaan nihilismistä ennen kaikkea käsitteellisenä hajaannuksena. Jumala tai mahdollinen metafyyminen maailma ovat olleet osa käsitejärjestelmää, joka on antanut ihmiselle välineitä jäsentää todellisuutta ja auttanut toiminnanohjauksessa. Sekä Reginsterin että Tuusvuoren mukaan nihilististä hajaannuksen tilaa määrittää todellisuuden jäsennysvälineiden puuttuminen tai niiden sekavuus. Nihilismi on kuitenkin mahdollista tulkita myös johtuvaksi toisesta premissistä, josta lisää seuraavaksi.

1.2.2 Eettinen premissi: elämän kieltäminen

Jumalan kuolema ilmaisee uskomusta, jonka mukaan korkeimmat arvomme eivät voi toteutua. Venäläiset nihilistit uskoivat, että nihilismi olisi suoraa seurausta Jumalan kuolemasta johtuvasta korkeimpien arvojen toteutumisen mahdottomuudesta. Nietzschen mullistava näkökulma nihilismin syntyyn on, että nihilismillä on myös toinen premissi (Reginster 2006, 44–45). Nietzschen mielestä Jumalan kuolemasta pelkästään voisi seurata surun sijasta helpotusta, rohkaisua ja onnea²² (IT, 343). Vaikka nihilistinen merkityksettömyyden tunne ei ole loogisesti välttämätön seuraus Jumalan kuolemasta, se on kuitenkin psykologisesti välttämätön seuraus. Kärsimykseltä on viety sen oikeutus. Vain yksi olemassaolon tulkinnoista on kumottu, mutta ongelma on, että sitä on pidetty ainoana ja oikeana.²³

Nihilismin toinen premissi on siis eettinen. Reginsterin mukaan nihilistinen epätoivo syntyy, kun korkeimmat arvomme eivät voi toteutua. Jumalan kuolema ajaa epätoivoon, koska Jumala ja siihen liittyvä ”tosi ja arvokas maailma” edustavat korkeimpien arvojen toteutumisen välttämättömiä ehtoja. Mikäli korkeimpien arvojen toteutuminen vaatii Jumalaa tai tuonpuoleista metafyyistä maailmaa, täytyy arvojen olla tietynlaisia. Korkeimmat arvot eivät voi toteutua tässä elämässä

22 ”[...] und diese nächsten Folgen, seine Folgen für uns sind, umgekehrt als man vielleicht erwarten könnte, durchaus nicht traurig und verdüsternd, vielmehr wie eine neue schwer zu beschreibende Art von Licht, Glück, Erleichterung, Erheiterung, Ermuthigung, Morgenröthe...” (W, FW 343.)

23 ”Und so ist der Glaube an die absolute Immoralität der Natur, an die Zweck und Sinnlosigkeit der psychologisch-notwendige *Affekt*, wenn der Glaube an Gott und eine essential moralische Ordnung nicht mehr zu halten ist. Der Nihilismus erscheint jetzt, *nicht* weil die Unlust am Dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen einen 'Sinn' im Übel, ja im Dasein mißträuisch geworden ist. *Eine* Interpretation ging zugrunde: weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *unsonst* sei.” (WM 55.)

luonnollisessa maailmassa. Korkeimmat arvot halveksivat tätä elämää ja ovat siksi *elämän kieltäviä arvoja*. (Reginster 2006, 45.)

Nietzsche itse kutsuu vallitsevia korkeimpia elämän kieltäviä arvoja 'moraalisiksi'.²⁴ Moraaliset arvot eivät ole elämän kieltäviä vain siksi, etteivät ne voi toteutua tässä maailmassa. Moraaliarvot on myös tarkoituksellisesti suunnattu tuomitsemaan elämä. (Reginster 2006, 46.)

Moraalin *määritelmä* kuuluu näin: moraali on *dekadenttien* keksimä omituisuus, jonka salaisena tarkoituksena on toimia *heidän kostonaan elämälle – ja se toimii*. Pidän *tätä* määritelmää suuressa arvossa.²⁵ (EH ”Miksi olen kohtalo” 7.)

Reginsterin mielestä tämänkaltainen argumentointi suuntaa tarkastelun moraaliarvojen alkuperään ja motiiveihin. Elämän kieltäminen ei ole vain moraaliarvojen seuraus, vaan myös niiden alkuperäinen motiivi. (Reginster 2006, 46.) Arvot ovat elämän kieltäviä, kun ne ovat haitallisia ihmiselle. Elämän kieltävät arvot estävät elämän säilyttämistä ja menestystä. Nietzschen mukaan elämä vaatii kasvua ja voimaa, joten nöyryyden ja myötätunnon kohottaminen hyveiksi on elämän kieltävää. Moraaliarvojen asettama ideaalimaailma ilman taistelua, ristiriitaa ja sattumaa on myös elämän kieltävä, koska sellaista maailmaa ei ole. (emt. 47.)

Elämän kieltävien arvojen ytimessä on siis käsitys siitä, kyseisiä arvoja on mahdotonta toteuttaa tämän maailman olosuhteissa. Tämä elämä joutuu halveksunnan ja kieltämisen kohteeksi. Elämän kieltävien arvojen hyväksyminen korkeimmiksi arvoiksi yhdessä Jumalan kuoleman kanssa antaa nihilistille luvan väittää elämää merkityksettömäksi. Jumalan kuolema merkitsee nihilistille, että hänen korkeimmat arvonsa eivät voi toteutua missään. Nihilistin korkeimmat arvot ovat elämän kieltäviä arvoja, jotka eivät voi toteutua tässä maailmassa, eivätkä Jumalan kuoleman jälkeen missään toisessakaan metafysisessä maailmassa. (Reginster 2006, 47.)

Nihilistinen epätoivo johtuu sitoutumisesta olemassaolon tulkintaan tiettyjen arvojen näkökulmasta. Kaksi versiota tästä olemassaolon tulkinnasta hallitsevat kristillis-platonista perinnettä, josta

24 ”Die moralischen Werte waren bis jetzt die obersten Werte: will das jemand in Zweifel ziehen?” (WM 1006).

25 ”*Definition der Moral*: Moral — die Idiosynkrasie von *décadents*, mit der Hinterabsicht, *sich am Leben* zu rächen — und mit Erfolg. Ich lege Werth auf *diese* Definition.” (W, EH ”Warum ich ein Schicksal bin” 7.)

nihilismi kehittyi. Ensimmäinen versio on Platonin tulkinta, jossa elämää tässä tulemisen maailmassa pidetään pettävänä ilmenemisenä. Tässä tulkintatavassa elämämme olennaisia ominaisuuksia, kuten sen tulemisluonnetta, pidetään vastaväitteenä sille. Elämän luonne tulemisena tekee korkeimpien arvojen toteutumisesta mahdotonta. (Reginster 2006, 48.) Nietzschen mukaan ”[...] jäljelle jää kuitenkin pelastus: tuomita koko tulemisen maailma petokseksi ja keksiä sen taakse maailma, *tosi* maailma”²⁶. Tosi maailma tämän maailman takana estää vaipumisen täydelliseen epätoivoon (Reginster 2006, 48). Korkeimmilla arvoillamme on siis platonisessa tulkinnassa mahdollisuus toteutumiseen, vaikkakaan ei tässä tulemisen maailmassa.

Kristillisessä olemassaolon tulkinnassa puolestaan elämämme tässä maailmassa kärsimyksineen on todellista. Tämä elämä on kuitenkin vain siirtymävaihe toiseen olemassaolon muotoon, jossa ei ole tämän elämän vastustettavia piirteitä, kuten tulemista. Toisessa olemassaolon muodossa myös hyvitetään tämän elämän kärsimykset. (Reginster 2006, 48.)

Platonisessa olemassaolon tulkinnassa tämä maallinen olemassaolo on merkityksetön. Kristillisessä olemassaolon tulkinnassa elämän merkitys on sen kieltämisessä toisen sille vastakkaisen maailman kustannuksella. Nietzschelle näiden tulkintatapojen kaltainen elämän kieltämisen asenne merkitsee askeettista ideaalia. Platoninen asketismi halveksuu aisteja ja tavoittelee valaistumista. Kristillisessä asketismissa luonnolliselle elämälle ominaiset intohimot ja vaistot tukahdutetaan sovituksessa. Kristilliselle ja platoniselle näkemykselle on yhteistä, että mikäli tuonpuoleinen maailma osoittautuu pelkäsi kuvitelmaksi on nihilistinen epätoivo välttämätön seuraus. (Reginster 2006, 49.)

Nihilismin voi siis tulkita tulokseksi loogisesta päättelyketjusta, jolla on kaksi premissiä. Eettinen premissi merkitsee elämän kieltävien arvojen pitämistä korkeimpina arvoina. Elämän kieltävät arvot asettavat tuonpuoleisen maailman tätä maailmaa arvokkaammaksi ja samalla halveksuvat tätä elämää. Nihilismin metafyyssinen premissi kumoaa tuonpuoleisen metafyyssisen maailman olemassaolon, jolloin elämän kieltävät korkeimmat arvot jäävät vaille mahdollisuutta toteutua missään.

26 ”[...] so bleibt als *Ausflucht* übrig, diese ganze Welt des Werdens als Täuschung zu verurteilen und eine Welt zu erfinden, welche jenseits derselben liegt, als wahre Welt” (WM 12).

Nihilismiä kuvaa elämän ja maailman kokeminen merkityksettömäksi. Elämä on mahdollista kokea merkitykselliseksi vain, mikäli siinä on päämäärä, joka innostaa elämään. Päämäärän innostavuus edellyttää, että päämäärä koetaan on arvokkaaksi ja mahdolliseksi toteuttaa. Sitoutuminen kristillis-platonisen perinteen elämän kieltäviin arvoihin sekä metafyyssisen maailman olemassaolomahdollisuuden kumoutuminen johtavat yhdessä käsitykseen, että korkeimmat arvomme eivät voi toteutua missään. Elämältä puuttuu innostamaan kykenevät päämäärät ja elämä menettää näin merkityksellisyytensä. Tämä nihilistinen epätoivon tila, jossa elämä koetaan merkityksettömänä, on siis päättelyketjun looginen seuraus. Seuraavaksi tarkastelen, miten nihilistinen epätoivo ja hajaannus olisi mahdollista ylittää uuden onnen saavuttamiseksi.

2. MITEN UUSI ONNI SAAVUTETAAN?

Mikäli ihmisten onnettomuus tulkitaan johtuvaksi nihilismistä, on siitä päästävä onnen saavuttamiseksi eroon. Nihilismiin johtavat syyt on poistettava, jotta on mahdollista saavuttaa onni. Tässä luvussa tarkastelen siis keinoja poistaa nihilismi ja päästä lähemmäksi elämän myöntämisen ideaalia eli Nietzschen uutta onnea.

Nihilismille eli elämän kokemiselle merkityksettömäksi on siis kaksi premissiä: Jumalan kuolema tai uskomus korkeimpien arvojen toteutumisen mahdottomuudesta ja elämän kieltävistä arvoista johtuva elämän kieltäminen. Nihilismin voittamiselle on siten myös kaksi vaihtoehtoa. On kyseenalaistettava joko Jumalan kuolema tai elämän kieltävien arvojen asema korkeimpina arvoina. Nietzsche hyväksyi epäuskon Jumalaan ja tuonpuoleiseen maailmaan. Jäljelle jää siten nihilististen elämän kieltävien arvojen kyseenalaistaminen. (Reginster 2006, 49.)

Reginsterin mukaan Nietzsche olettaa, että ihmiset ovat tottuneet tulkitsemaan maailmaa kolmen kategorian kautta. Ensiksikin oletamme maailman etenevän kohti lopullista päämäärää. Toiseksi oletetaan, että maailman monimuotoisuus pystytään sisällyttämään kaikenkattavaan ykseyteen. Kolmanneksi maailman ominaispiirteeksi oletetaan oleminen, ei tuleminen. Tämä tulkintakehys ei kuitenkaan ole ainoa mahdollinen: (Reginster 2006, 49.)

Oletetaan, että käsitetään että maailmaa ei ole enää mahdollista tulkita näiden kolmen kategorian ehdoilla, ja että maailma muuttuu tämän käsityksen jälkeen arvottomaksi: silloin meidän täytyy kyseenalaistaa lähteet, joiden perusteella uskomme näihin kolmeen kategoriaan. Yrittäkäämme, mikäli se ei ole mahdotonta, luopua uskostamme niihin. Kun olemme vieneet arvon näiltä kategorioilta, sen osoittaminen, että niitä ei voi soveltaa maailmaan, ei ole enää syy maailmaan arvottomuuteen.²⁷

Kun elämän kieltävät arvot menettävät uskottavuutensa, muuttuu tämä maailma arvottomaksi. Jotta maailma saisi arvonsa takaisin, on elämän kieltävien arvojen alkuperä ja asema kyseenalaistettava.

27 ”Gestzt, wir haben erkannt, inwiefern mit diesen *drei* Kategorien die Welt nicht mehr *ausgelegt* werden darf und daß nach dieser Einsicht die welt für uns wertlos zu werden anfängt: so müssen wir fragen, *woher* unser Glaube an diese drei Kategorien stammt – versuchen wir, ob es nicht möglich ist, *ihnen* den Glauben zu kündigen. Haben wir diese drei Kategorie *entwertet*, so ist der nachweis ihrer Unanwendbarkeit auf das All kein Grund mehr, *das All zu entwerten*.” (WM 12.)

Reginsterin mielestä sitoutuminen tiettyihin arvoihin ja ideaaleihin on Nietzschen mukaan nihilismin tärkein lähde ja siksi nihilismin voittaminen vaatii näiden arvojen uudelleenarviointia. Uudelleenarviointi kohdistuu elämän kieltäviin arvoihin. Onnistuessaan uudelleenarviointi mahdollistaa elämän kieltämiselle vastakkaisen elämän myöntämisen asenteen, jota Nietzsche pitää suurimpana filosofisena saavutuksenaan. Uudelleenarvioinnin merkittävyys tulee ilmi juuri nihilismin taustalla vaikuttavien elämän kieltävien arvojen kumoamisessa ja elämän myöntämisen mahdollistamisessa. (Reginster 2006, 50–51.)

Ensisijainen nihilismin muoto Nietzscheillä on epätoivo, joka johtuu korkeimpien arvojen toteutumisen mahdottomuudesta. Nihilismillä on kuitenkin myös toinen muoto, hajaannuksen tila, joka syntyy kun kaikki arvot menettävät arvonsa. Molempien nihilismin muotojen taustalla ovat elämän kieltävät arvot, ja juuri niiden uudelleenarviointi on avain nihilismin voittamiseen. Uudelleenarvioinnin voi suorittaa kahdesta eri näkökulmasta. Metaeettinen uudelleenarviointi kieltää *kaikkien* arvojen objektiivisen pohjan, joka antaa arvoille normatiivista auktoriteettia. Substantiaalinen uudelleenarviointi puolestaan kyseenalaistaa elämän kieltävien arvojen sisällön. (Reginster 2006, 54–55.)

Uuden onnen esteenä olevan nihilismin merkittävin syy on siis elämän kieltävien arvojen asema korkeimpina arvoina. Nihilismin voittamiseksi ja elämän myöntämisen ideaalin saavuttamiseksi onkin suoritettava kyseisten arvojen uudelleenarviointi. Seuraavaksi esittelen tuota elämän myöntämisen saavuttamisen kannalta niin merkittävää elämän kieltävien arvojen uudelleenarviointia. Ensiksi tarkastelen elämän kieltävien arvojen metaeettistä uudelleenarviointia, joka kohdistuu elämän kieltävien arvojen objektiiviseen pohjaan. Lopuksi tarkastelen substantiaalista uudelleenarviointia, joka kyseenalaistaa elämän kieltävien arvojen sisällön.

2.1 Metaeettinen uudelleenarviointi: hajaannuksen voittaminen

Korkeimpien arvojen metaeettinen uudelleenarviointi haastaa niiden objektiivisen perustan ja paljastaa niiden alkuperän kontingentin perspektiivin. Metaeettisen uudelleenarvioinnin onnistuessa vältetään nihilistinen epätoivo. Arvottomien ideaalien mahdottomuus toteutua ei ole syy vaipua

epätoivoon. Vaarana on kuitenkin, että nihilistinen epätoivo vaihtuu vain nihilistiseen hajaannuksen tilaan, koska kaikkien arvojen menettäessä arvonsa ihmiset jäävät vaille normatiivista johdatusta. Nietzschen metaeettinen uudelleenarviointi ylittää kuitenkin tämän ongelman ja vastaa myös nihilistisen hajaannuksen haasteeseen. (Reginster 2006, 55.)

Nietzschen mukaan nihilisti on tottunut saamaan merkityksen oman itsensä ulkopuolelta ylinhimilliseltä auktoriteetilta. Kun usko auktoriteettiin on menetetty, pysyy silti tarve saada ehdottomia käskyjä, päämääriä ja tehtäviä ulkopuoliselta auktoriteetilta. Nihilisti ei halua itse ottaa vastuuta päämäärien asettamisesta itselleen.²⁸ Reginsterin mukaan nihilistille päämäärä on tavoittelemisen arvoinen vain jos se on hyväksytty toimijan ulkopuolelta. Arvo on peräisin toimijan ulkopuolelta jos se on riippumaton toimijan tahdosta. Paljastaessaan nihilististen arvojen kontingentin alkuperän vie Nietzsche niiltä normatiivisen auktoriteetin. (Reginster 2006, 56.) Nihilistit uskovat vain tahdosta riippumattomiin arvoihin. Uskon ja tahdon suhteesta Nietzsche puolestaan toteaa näin: ”Usko on aina halutuin, kipeimmin tarpeen siinä, missä puuttuu tahtoa: sillä tahto on käskyn affektina, suvereenisuuden ja voiman ratkaiseva tunnusmerkki”²⁹ (IT 347). Nietzsche asettaa siis uskon ulkoiseen auktoriteettiin ja voimasta kumpuavan tahdon vastakohdiksi.

Reginster esittää, että Nietzschen käsitys tahdosta ei ole irrallinen vieteistä, vaan koostuu niistä. Tahto on käskyn affektina viettien määräysvallan seuraus, ei sen syy. Tahto on tietyn vietin nousemista hallitsevaan asemaan. Tahto ilmaisee voimaa, eikä ole sen syy. Kun vietti, joka on hallinnut yksilöä ja antanut suuntaa heikkenee, jäävät yksilön vietit sekasortoiseen tilaan. Silloin tahto on väsynyt tai heikko. Nietzschen käsitys tahdosta on siis kontingentti. Se ei ole ihmisen viettien ulkopuolella, ja siksi se myös vaihtelee yksilöiden välillä. (Reginster 2006, 57.)

Arvoilla on ulkoinen alkuperä kun ne ovat metafysisesti itsenäisiä ihmisen kontingentista tahdosta. Esimerkkinä itsenäisestä alkuperästä ovat jumalallisen käskyn teoria ja Platonin realismi. Nietzsche painottaa objektiivisuudessa riippumattomuutta kontingentista tahdosta. Nietzschen käsitys tulee

28 ”Die Frage des Nihilismus 'wozu?' geht von der bisherigen Gewöhnung aus, vermögen deren das Ziel von außen her gestellt, gegeben, gefordert schien- nämlich durch irgend eine *ubermenschliche Autorität*. Nachdem man verlernt hat an diese zu glauben, sucht man doch nach alter Gewöhnung eine *andere Autorität*, welche *unbedingt zu reden wüßte*, Ziele und Aufgaben *befehlen könnte*. [...] Man möchte herumkommen um den Willen, um das Wollen eines Zieles, um das risiko, sich selbst ein Ziel zu geben; man möchte die Verantwortung abwälzen [...]” (WM 20.)

29 ”Der Glaube ist immer dort am meisten begehrt, am dringlichsten nöthig, wo es an Willen fehlt: denn der Wille ist, als Affekt des Befehls, das entscheidende Abzeichen der Selbstherrlichkeit und Kraft.” (W, FW 347).

lähelle rationaalista välttämättömyyttä, koska objektiivinen arvo sitoisi välttämättä jokaista järjellistä toimijaa. Juuri tämänkaltaiseen objektiivisuuteen perustuisi vallitsevien moraaliarvojen universaali pätevyys. (Reginster 2006, 57.) Reginster kutsuu *normatiiviseksi objektivismiksi* näkemystä, jonka mukaan arvon normatiivinen auktoriteetti perustuu sen objektiiviseen pohjaan. Objektiivinen pohja takaa arvon riippumattomuuden yksilön kontingentista tahdosta. Objektiivisena pohjana voisi toimia jumalallinen käsky tai muu objektiivinen todellisuus tämän todellisuuden ulkopuolella. (emt. 58.)

Perspektivismi ja deskriptiivisen objektivismin kritiikki

Normatiivisessa objektivismissa arvo saa normatiivisen auktoriteettinsa siis objektiivisesta pohjastaan. Reginster määrittää *deskriptiivisen objektivismin* näkemykseksi, jonka mukaan on olemassa objektiivisiä arvoja, eli arvoja, joilla on objektiivinen pohja. Nietzschen kanta deskriptiiviseen objektivismiin on hyvin yksiselitteinen: (Reginster 2006, 58.)

Millä ikinä on *arvoa* nykyisessä maailmassa, sillä ei ole sitä sinänsä, luonnostaan – luonto on aina arvotonta –: vaan sille on arvo joskus annettu, lahjoitettu, ja *me* olemme olleet näitä antajia ja lahjoittajia!³⁰ (IT 301).

Nietzschen mukaan arvottaminen on tulkintaa, jonka suorittavat ihmisen affektit. Arvottaminen ei liity mitenkään tämän maailman takana olevaan metafyyssiseen maailmaan.³¹ Yksi moraalisuuden vaalimista arvoista on ollut totuudellisuus, joka on lopulta kuitenkin kääntynyt moraalialle itseään vastaan. Totuudellisuuden vaade on paljastanut moraalin oman perspektiivisyyden.³² Tämä on Reginsterin mukaan Nietzschen perspektivismiä sovellettuna arvoihin. Reginsterin mielestä Nietzsche pitää perspektivismiä antiobjektivismin seurauksena, ei sen syynä. Mikäli ei ole olemassa objektiivisiä arvoja, silloin kaikki arvot kantavat sisällään subjektiivista perspektiiviä. (Reginster

30 ”Was nur *Werth* hat in der jetzigen Welt, das hat ihn nicht an sich, seiner Natur nach, — die Natur ist immer werthlos: — sondern dem hat man einen *Werth* einmal gegeben, geschenkt, und wir waren diese Gebenden und Schenkenden!” (W, FW 301).

31 ”*Was bedeutet das Wertschätzungen selbst?* Weist es eine andere, metaphysische Welt zurück oder hinab? [...] Antwort: das moralische Wertschätzen ist eine *Auslesung*, eine Art zu interpretieren. [...] *Wer legt aus?* – Unsere Affekte.” (WM 254.)

32 ”Aber unter den Kräften, die die Moral großzog, war die *Wahrhaftigkeit*: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre *Teleologie*, ihre *interessierte* Betrachtung [...]” (WM 5).

2006, 59.)

Arthur C. Danto määrittelee Nietzschen perspektivismiin lyhyesti niin, että sen mukaan ei ole olemassa tosiasioita, on vain tulkintoja. Lisäksi millään tulkinnalla tai tulkintaperspektiivillä ei ole erityisasemaa suhteessa muihin. (Danto 1980, 77.) Nietzschen perspektivismikään ei kuitenkaan ole täysin ongelmaton julistus. Nietzsche mukaan maailmassa ei ole perimmäistä järjestystä eikä siksi myöskään ihmisen ulkopuolelta tulevaa moraalialia. Kuitenkin Nietzsche välillä itsekin sortuu maailman rakenteen kuvailemiseen. Perspektivismiin voi tulkita vain yhdeksi perspektiiviksi muiden joukossa. Mikäli Nietzschen julistama perspektivismi on oikea näkemys, ”oikea perspektiivi” totuuden luonteesta tässä maailmassa, kumoutuisi silloin perspektivismiin perustava ajatus kaikkien perspektiivien yhdenvertaisuudesta. Danton mukaan Nietzsche ei koskaan ota kantaa tähän paradoksiin, vaikka Danto onkin varma, että Nietzsche oli siitä tietoinen. (emt. 80.) Perspektivismiä vaanii aina relativismin uhka.

Myös Stefan Lorenz Sorgner huomio teoksessaan *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy* (2007), että Nietzsche selkeästi hylkää mahdollisuuden arvioida perspektiivien paremmuutta niiden ”totuudellisuudella”. Kuitenkin yhtä selkeästi Nietzsche myöntää, että eri aikoina eri perspektiiveillä on hallitseva asema. (Sorgner 2007, 129.) Sorgnerin tulkinnassa *arvojen* (eikä totuuden) määrittäjä on Nietzschen mukaan³³ se, joka määrää vallitsevan perspektiivin. Arvojen luojalla on ylin valta. Nietzschen tulkinta maailmasta on vain yksi muiden joukossa, eikä sillä ole mitään tekemistä ”totuuden” kanssa. Nietzsche kuitenkin pitää³⁴ luonnollisesti itseään uusien arvojen luojana ja siksi oikeutettuna julistamaan omaa perspektiiviään. (emt. 131– 132.)

Suorittaessaan nihilismin ylittämiseksi arvojen uudelleenarvioinnin pyrkii Nietzsche saamaan oman uuden arvoperspektiivinsä vallitsevaksi. Kuten Sorgner esittää, se ei kuitenkaan ole ristiriidassa perspektivismiin idean kanssa. Perspektivismi ei välttämättä kumoa itseään ja matka kohti arvojen uudelleenarviointia ja nihilismin ylittämistä voi jatkua. Reginster esittää, että Nietzschen mukaan normatiivisen objektivismin hyväksyminen ja deskriptiivisen objektivismin hylkääminen johtavat

33 "Nicht um die Erfinder von neuem Lärme: um die Erfinder von neuen Werthen dreht sich die Welt; *unhörbar* dreht sie sich" (W, Z II "Von grossen Ereignissen"). "Um die Erfinder von neuen Werthen dreht sich die Welt: [...]" (W, Z I "Von den Fliegen des Marktes").

34 "Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, *Perspektiven umzustellen*: erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine „Umwerthung der Werthe“ überhaupt möglich ist" (W, EH "Warum ich so weise bin").

yhdessä nihilismiin. Nietzsche kannattaa vahvaa perspektivismiä, jossa millään arvoilla ei ole objektiivista pohjaa. Nietzsche siis hylkää deskriptiivisen objektivismin. Nietzscheläistä nihilismia tulkitaankin usein johtuvaksi vain deskriptiivisen objektivismin hylkäämisestä. Tämä ei kuitenkaan ole Reginsterin mielipide. Hänen mukaansa Nietzschen nihilismi johtuu nimenomaan normatiivisen objektivismin hyväksymisestä yhdessä deskriptiivisen objektivismin hylkäämisen kanssa. Nihilisti jää vaille normatiivista johdatusta ja vaipuu nihilistiseen hajaannuksen tilaan. (Reginster 2006, 67–68.) Nihilistin mukaan arvot saavat siis auktoriteettinsa vain objektiivisesta pohjastaan. Nihilistinen hajaannuksen tila syntyy, kun nihilisti ymmärtää, että objektiivisia arvoja ei olekaan olemassa ja hän jää vaille normatiivista johdatusta.

Nietzsche siis kyseenalaistaa kaikkien arvojen objektiivisen alkuperän, jotta nihilistinen epätoivo vältettäisiin. Tämä strategia vaikuttaa kuitenkin johtavan vain nihilistisestä epätoivosta nihilistiseen hajaannuksen tilaan, kun kaikilta arvoilta viedään niiden vakaa perusta. Mutta hajaannus ei välttämättä ole lopullista: (Reginster 2006, 68.) ”Nihilismi edustaa patologista *siirtymävaihetta* (patologista on suunnaton yleistäminen, päätelmä, jonka mukaan merkitystä ei ole *ollenkaan*) [...].”³⁵ Päätelmä, jonka mukaan antiobjektivismista johdetaan nihilismi on Nietzschen mielestä virheellinen (Reginster 2006, 68). Nietzsche hylkää objektiivisten arvojen mahdollisuuden, mutta se ei johda nihilismiin: ”Arviointista vasta sukeutuu arvo: ja ilman arviointia olisi olemassaolon pähkinä tyhjä”³⁶ (Z, ”Tuhannesta yhdestä päämäärästä”). Nihilismin johtaminen deskriptiivisen objektivismin kieltämisestä sisältää siis virhepäätelmän (Reginster 2006, 69). Vaikka vasta arviointi luo arvon, ei se tarkoita, että ”olemassaolon pähkinän” täytyisi olla tyhjä. Arvojen objektiivisen pohjan puuttumisen ei tarvitse johtaa maailman arvottomuuteen ja merkityksettömyyteen – uuden onnen esteenä seisovaan nihilismiin. Nihilismiin päädytään vain virhepäätelmän takia.

Minkälainen nihilismiin johtava virhepäätelmä on? Reginster esittää kaksi erilaista muotoilua, jotka hän löytää Nietzschen kirjoituksista. Ensimmäisessä kyseenalaistetaan kokonaan normatiivinen objektivismi, jonka mukaan arvon normatiivinen auktoriteetti perustuu sen objektiiviseen pohjaan. Tätä kantaa Reginster kutsuu *normatiiviseksi subjektivismiksi*. Toisessa ehdotuksessa ei hylätä normatiivista objektivismia, mutta uskotaan, että puuttuva objektiivinen pohja on korvattavissa fiktionaalisella korvikkeella. Tämä näkökulma saa nimen *normatiivinen fiktionalismi*. (Reginster

35 ”Der Nihilismus stellt einen pathologischen *Zwischenzustand* dar (pathologischen ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluß auf *gar keinen* Sinn) [...]” (WM 13).

36 ”Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod. Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl.” (W, Z I ”Von tausend und Einem Ziele”).

2006, 69.) Seuraavaksi tarkastelen näitä kahta vaihtoehtoa virhepäätelmän ratkaisuksi. Virheen osoittaminen vapauttaisi siis nihilistisesta hajaannuksen tilasta ja mahdollistaisi askeleen kohti nihilismille vastakkaista elämän myöntämisen ideaalia.

2.1.1 Normatiivinen subjektivismi

Tutkijoiden kesken vallitsee melko vakaa yksimielisyys siitä, että Nietzsche hylkäsi deskriptiivisen objektivismiin. Nietzschen on samalla kuitenkin myös kiellettävä oman arviointiperspektiivinsä objektiivisuus. Nietzschenkin arviointiperspektiivi on vain hänen oman makunsa ilmaisua. Mikäli Nietzsche hylkää normatiivisen objektivismiin, menettää hän samalla uskon myös omiin arvoihinsa. Vaarana on silloin vaipua samaiseen nihilistiseen hajaannuksen tilaan, jonka hän väittää voittavansa. (Reginster 2006, 69.)

Reginsterin mukaan Nietzschele sana 'itse' viittaa vietteihin. Järki puolestaan palvelee viettejä. Toimijan järki ei ole irrallinen vieteistä (kuten esimerkiksi Kantilla), vaan palvelee kontingenteja viettejä, jotka hallitsevat toimijaa. Yhtä viettiä tai affektia on mahdollista harkita kerrallaan, joten harkitsemisen ei tarvitse tapahtua kaikkien viettien ulkopuolella. Harkitseminen ja päätöstenteko on siis vain viettien kilpailua. Tämä eliminoiva teoria ei kuitenkaan vielä yksin onnistu välttämään nihilismia. (Reginster 2006, 72–73.)

Nietzschen mielestä moraaliarvostelmat ovat aina ”psykologisen tilan oireita”.³⁷ Hän jatkaa: ”[...] minä sanon jokaisesta moraalista: se on hedelmä, josta tunnistan maaperän, josta se on kasvanut”.³⁸ Tietynlainen moraalit suosii tietynlaisten yksilöiden menestystä ja kasvua. Esimerkiksi heikkojen kannattaa pyrkiä luomaan moraalit, jossa hyväntahtoisuutta arvostetaan. Nietzsche julistaa: (Reginster 2006, 76.) ”[...] kaikki arviointi tapahtuu tietystä perspektiivistä”, jonka tavoitteena on ”yksilön, yhteisön, rodun, valtion, kirkon, uskon tai kulttuurin säilyttäminen”.³⁹

37 ”Die Auslesung selbst ist ein *Symptom* bestimmter psychologischen Zustände [...]” (WM 254).

38 [...] ”ich sage von jeder Moral: Sie ist eine Frucht, an der ich den Boden erkenne, aus dem sie wuchs” (WM 257).

39 ”Einsicht: bei aller Wertschätzung handelt es sich um eine bestimmte Perspektive: *Erhaltung* des Individuums, einer Gemeinde, einer Rasse, eines Staates, einer Kirche, eines Glaubens, einer Kultur” (WM 259).

Reginster näkee läheisen yhteyden Nietzschen tavassa ymmärtää affekti ja psykologinen tila. Affekti on psykologisen tilan ilmaisu. Viha ilmaisee tarpeiden tyydyttämättömyyttä ja rakkaus kohdistuu asioihin, jotka tuovat tyydytystä. Ihmisen arvioidessa maailmaa affektiensa kautta, saavuttaa hän suhteen maailmaan, joka edistää hänen kasvua ja säilymistä. (Reginster 2006, 76.) Painottamalla yksilön osuutta ja perspektiivisyyttä arvioinnissa Reginster tulkitsee Nietzschen viittaavan arvostelmien kontingenssiin. Nietzsche korostaa usein perspektiivien psykologisia tekijöitä, mutta mainitsee myös historialliset ja ideologiset tekijät. (emt. 81.) Nietzsche kritisoi filosofiaa näin:

Kysyttekö millaisia omituisuuksia filosofeilla on?... Esimerkiksi heidän puuttuva historiallisuuden tajunsa [...] He luulevat *kunnioittavansa* ilmiötä poistaessaan siltä historiallisuuden, *sub specie aeterni*⁴⁰, – kun he muovaavat siitä muumion.⁴¹ (EJH, ”Järki’ filosofiassa” 1.)

Reginster tulkitsee historiallisuuden vaateen kritiikkinä juuri objektivisteille ja ”puhtaalle järjelle”. Perspektivismikin kuitenkin sisältää omat ongelmansa. Arvojen objektiivisen pohjan korvaaminen subjektiivisilla perspektiiveillä on normatiivisen subjektivismiin ydin, mutta millä perusteella tietty perspektiivi voi toimia oikeutuksena arvostelmalle? Perspektiivien kontingenssi kyseenalaistaa subjektiivisen perspektiivin normatiivisen auktoriteetin. (Reginster 2006, 82.) Ei ole objektiivista perustetta valita tiettyä subjektiivistakaan perspektiiviä oikeuttamaan arvostelmia.

Miten perspektiivejä olisi mahdollista arvioida ja vertailla? Reginsterin mukaan ei mitenkään. Perspektiiviä pitäisi arvioida perspektiivin ulkopuolelta. Koska kaikki arviointi tapahtuu aina perspektiivissä, perspektiivin ulkopuolella ei ole mahdollista arvioida mitään. Tämä on Reginsterin mielestä Nietzschen käsitys: (Reginster 2006, 82.)

Elämään kohdistuvat arvostelmat, arvoarvostelmat, puolesta tai vastaan, eivät voi viime kädessä olla tosia; niillä on arvoa vain oireina [...] – sinänsä moiset kannanotot ovat tyhmyyksiä. [...] ettei elämän arvoa voi arvioida. Elävä ei voi sitä tehdä, koska hän on jäävi, jopa kiistan aihe eikä tuomari; eikä kuollut, sattuneesta syystä.⁴² (EJH, ”Sokrateen ongelma” 2.)

40 ikuisuuden näkökannalta

41 ”Sie fragen mich, was Alles Idiosynkrasie bei den Philosophen ist?... Zum Beispiel ihr Mangel an historischem Sinn [...] Sie glauben einer Sache eine Ehre anzuthun, wenn sie dieselbe enthistorisiren, sub specie aeterni, — wenn sie aus ihr eine Mumie machen.” (W, GD ”Die 'Vernunft' in der Philosophie” 1.)

42 ”Urtheile, Werthurtheile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Werth als Symptome [...] — an sich sind solche Urtheile Dummheiten. [...] dass der Werth des Lebens nicht abgeschätzt werden

Kaikki arviointi siis tapahtuu elämän perspektiivistä. Elämän ulkopuolella ei ole ehtoja, joiden puitteissa voisi arvioida. Elämä tässä yhteydessä tarkoittaa arvioinnin mahdollistavaa perspektiiviä ei tapahtumien ja kokemusten sarjaa. Elämä sarjana tapahtumia voi tietysti olla arvioinnin kohteena. (Reginster 2006, 83.)

Reginster esittää, että perspektiivien kontingenssi uhkaa suistaa normatiivisen objektivismin kannattajan nihilistiseen hajaannuksen tilaan. Perspektiivien ulkopuolelle on mahdotonta päästä arvioimaan, joten mikään arvo ei voi saada objektivistista pohjaa. Reginster väittää, että Nietzschen mukaan juuri tämä päättelyketju on väärä. Perspektiivit on nähtävä mahdollisuuksina eivätkä rajoituksina. Ne muodostavat käsitteet joita käytämme arvioinnissa ja normit joiden mukaan arvioimme: (Reginster 2006, 83–84.) ”Lopetamme ajattelun kun kieltäydymme ajattelemasta kielen rajojen sisäpuolella [...] Rationaalinen ajattelu on tulkintaa läpi skeeman, jota emme voi heittää pois.”⁴³ Nietzscheille perspektiivit ovat rationaalisen ajattelun välttämättömiä ehtoja. Perspektiivien kyseenalaistaminen on järjetöntä, koska se edellyttäisi astumista rationaalisen ajattelun ulkopuolelle. Perspektiivien oikeutus olisi mahdotonta myös, koska rationaalisen ajattelun ulkopuolella puuttuisi myös koko oikeutuksen käsite. (Reginster 2006, 84.)

Perspektiivien ulkopuolella ei ole ymmärrettävää käsitystä oikeutuksesta, joten koko oikeutuksen käsite menettää sisältönsä. Objektivistin ei tarvitse enää olla huolissaan perspektiivien oikeutuksesta, koska jo oikeutuksen vaatiminen merkitsee tietyn perspektiivin auktoriteetin tunnustamista. Oikeutuksen kyseenalaistaminen on mahdollista perspektiivien viitekehyksen sisällä, mutta itse viitekehystä ei pysty kyseenalaistamaan. Jos ei ole olemassa perspektiivittömiä arvostelmia, miten olisi mahdollista vertailla niitä perspektiivin kautta muodostettuihin arvostelmiin. Normatiivinen objektivisti tahtoo päästä eroon perspektiivien kontingenssista ja saavuttaa puhtaan hyvän idea. Nietzschen normatiivisen subjektivismin mukaan perspektiivien kontingenssin poistaminen poistaisi kuitenkin mahdollisuuden kaikkiin arvostelmiin. (Reginster 2006, 85.)

kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter; von einem Todten nicht, aus einem andren Grunde.” (W, GD ”Das Problem des Sokrates” 2.)

43 ”Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange tun wollen [...] Das Vernünftige Denken ist ein interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.” (WM 522.)

Nietzschen normatiivinen subjektivismi hylkää siis normatiivisen objektivismin, jonka mukaan arvon auktoriteettiasema perustuu sen objektiiviseen pohjaan. Kaikki arviointi tapahtuu kontingentista perspektiivistä eikä millään arvolla ole objektiivista perustaa. Nietzsche välttää kuitenkin nihilistisen hajaannuksen tilan tekemällä koko kysymyksen perspektiivien oikeutuksesta turhaksi. Oikeutuksen vaatiminen ilmaisee jo sitoutumista johonkin perspektiiviin. Perspektiivit rakentuvat subjektiivisista, ideologisista ja historiallisista elementeistä, eikä niiden ulkopuolella ole mahdollista arvioida mitään. Perspektiivit muodostavat viitekehyksen, jonka puitteissa tapahtuu myös rationaalinen ajattelu.

Normatiivinen subjektivismi siis välttää nihilismin antamalla kontingenteille perspektiiveille auktoriteettiaseman ja poistamalla koko kysymyksen perspektiivien oikeutuksesta. Arvojen objektiivisuuden puute ei poista mahdollisuutta arvoin, joten arvottomuus ei ole syy vaipua nihilismiin. Normatiivinen subjektivismi on siis yksi mahdollisuus löytää oikeutus uuden onnen arvoille.

2.1.2 Normatiivinen fikcionalismi

Normatiivinen fikcionalismi ei hylkää normatiivista objektivismia. Arvon arvo perustuu yhä objektiiviseen pohjaan. Nietzsche tunnetusti torjuu mahdollisuuden, että olisi olemassa objektiivisia arvoja. Yhdessä normatiivisen objektivismin kanssa tämä deskriptiivisen objektivismin hylkääminen vaikuttaa johtavan nihilistiseen hajaannuksen tilaan. Nietzsche ratkaisee ongelman kuitenkin esittämällä, että objektiivisia arvoja on mahdollista *kuvitella*. Tätä fiktionalistista tulkintaa Nietzschen metaetiikasta kannattaa esimerkiksi Nadeem Hussain⁴⁴. (Reginster 2006, 85.) Palaan Hussainin ja Reginsterin väliseen keskusteluun vielä seuraavassa luvussa. Nyt muotoilen ensiksi kuitenkin Reginsterin näkemyksen.

Fiktionalistien⁴⁵ mielestä arvostelmien semantiikka muistuttaa objektiivista todellisuutta kuvaavien väitteiden semantiikkaa. Fiktionalistit ovat kuitenkin arvojen suhteen metafyyysisiä antirealisteja ja kieltävät objektiivisten arvojen olemassaolon. On mahdollista, että arvostelmia pidettäisiin totena

44 Hussain 2007a

45 Tästä lähtien käytän normatiivisesta fikcionalismista myös lyhyempää muotoa 'fikcionalismi'.

pelkästään vain niiden semantiikan takia. Semantiikka aiheuttaisi siis tässä tapauksessa metafysiikan. Metafyysinen antirealismi ja arvolauseiden semantiikka yhdessä muodostavat arvojen virheteorian. Sen mukaan arvostelmat esittävät objektiivisena totuutena subjektiivisia keksintöjä. Nietzscheen mukaan arvoinnilla on kuitenkin merkittävä funktionaalinen rooli: (Reginster 2006, 86.) ”*Tarve väärin arvoihin.* – Arvostelman voi kumota todistamalla sen ehdollisuuden: tarve siihen ei siten poistu.”⁴⁶ Arvon arvo on funktionaalinen; arvo tyydyttää tietyn tarpeen. Arvon funktionaalisuus on riippumaton arvon totuudesta. Koska totuus ei määritä arvon funktiota esittää Nietzsche funktionaalisuudelle uuden kriteerin: (Reginster 2006, 88.)

Mikä on moraalisen teon kriteeri? 1. sen pyyteettömyys, 2. sen universaali validiteetti, jne. Mutta tämä on nojatuolimoralisointia. Täytyy tutkia ihmisiä nähdäkseen mikä kriteeri on kussakin tapauksessa ja mitä se ilmaisee. [...] Epämoraalinen tarkoittaa ’tuhon tuomista’.⁴⁷

Arvostelmien hyöty ei siis riipu totuudesta vaan siitä, että niitä pidetään totena. Arvon arvo on sen tehokkuudessa elämän ehtona, mutta tehokkuus puolestaan edellyttää tietämättömyyttä kyseisestä tosiasiaista. (Reginster 2006, 88.) ”Siis *tarvitaan* jotain, mitä pitää totena – *ei* jotain, mikä *on totta*.”⁴⁸ Reginsterin mukaan Nietzsche kuitenkin hylkää yksinkertaistetun pragmatismia, jossa hyödyllisiä olisivat käytännöt sinänsä. Olennaista Reginsterin mielestä on uskomus objektiivisesta normatiivisesta auktoriteetista. Siksi uskomusten kontingentin pohjan paljastaminen veisi uskomusten tehokkuuden elämän edistämässä. Arvojen pitäminen objektiivisena on välttämätöntä niiden funktionaalisen roolin kannalta. (Reginster 2006, 89.)

Miksi arvot tarvitsevat kuviteltua objektiivisuutta ollakseen funktionaalisia? Reginsterin esittämä ensimmäinen ehdotus on, että vain heikot tarvitsevat objektiivisuutta. Heikkojen tarvitsee vakuuttaa erityisesti vahvat, koska he eivät kykene muuten puolustamaan itseään tai tyydyttämään perustarpeitaan. Heikoilla on myös sisäisiä ristiriitoja, ja he tarvitsevat siksi objektiivista tukea ulkopuolelta. (Reginster 2006, 89–90.)

Toinen syy kuvitella objektiivisuus koskee kaikkia. Ehdotus perustuu väitteeseen, että arvojen tärkein tehtävä on tehdä elämästä merkityksellinen. Ihmisen on koettava arvonsa ja päämääränsä objektiiviseksi, jotta elämä olisi mahdollista kokea merkitykselliseksi. Koska objektiivisia arvoja ei

46 ”Die Nezesstät der falschen Werte. – Man kann ein Urteil widerlegen, indem man seine Bedingtheit nachweist: damit ist die Notwendigkeit, es zu haben, nicht abgeschafft.” (WM 262.)

47 ”Was ist das Kriterium der moralischen Handlung? 1. ihre Uneigennützigkeit, 2. ihre Allgemeingültigkeit usw. Aber das ist Stuben-Moralistik. Man muß die Völker studieren und zusehen, was jedesmal das Kriterium ist, und was sich darin ausdrückt. [...] Unmoralisch heißt 'untergang-bringend'.” (WM 261.)

48 ”Also daß etwas für wahr gehalten werden muß, ist notwendig, – nicht daß etwas *wahr ist*” (WM 507.)

ole olemassa, uhkaa ihmistä nihilistinen pettymys. Fiktionalisti välttää nihilismin luomalla arvot itse. (Reginster 2006, 90.) Luodut arvot eivät kuitenkaan ole pohjimmiltaan objektiivisia, toimijan on vain kuviteltava niin. Epäusko aiheuttaisi nihilismiä, joten toimijan on tietoisesti luovuttava tahdostaan totuuteen. (emt. 91.)

Reginster tosin huomauttaa, että totuuden arvostaminen ja siitä luopuminen ovat molemmat esillä Nietzschen kirjoituksissa (Reginster 2006, 91). *Iloisessa Tieteessä* Nietzsche julistaa, että tahto totuuteen merkitsee, ettei enää tahdo pettää itseään⁴⁹ (IT 344). *Antikristuksessa* hän jatkaa:

Kaikkien ankarien, syvästi muodostuneiden henkien kokemus opettaa meille *päinvastaista*. On täytynyt taistellen voittaa itselleen jokainen askeleen leveys totuutta, on täytynyt panna melkein kaikki alltiiksi, mihin sydän, rakkautemme, luottamuksemme elämään on kiintynyt. Siihen tarvitaan sielun suuruutta: totuuden palvelus on kovinta palvelusta.⁵⁰ (A 50.)

Nietzsche siis asettaa totuudellisuuden itsepetoksen vastakohtaksi ja suurien sielujen ominaisuudeksi. *Iloisen tieteen* alussa Nietzsche kuitenkin tunnustaa ihailevansa muinaisten kreikkalaisten pinnallisuutta:

Oi näitä kreikkalaisia! He osasivat *elää*: siihen vaaditaan, että pysähtyy urhoollisesti pintaan, poimuun, ihoon, palvoo silmälumetta, uskoo muotoihin, säveliin, sanoihin, silmänlumeen koko Olympokseen! Nämä kreikkalaiset olivat pintapuolisia – koska he olivat syviä!⁵¹ (IT, Esipuhe 4.)

Vaikka Nietzsche selkeästi arvostaa pysähtymistä muotoihin ja pintaan, kreikkalaisten pinnallisuudessa olennaista on sen syy: syvällisyys. Totuudellisuus ja syvyys vaikuttavat olevan kuitenkin tärkeämpiä, vaikka pinnallisuudelle on myös oma roolinsa. Reginster yrittää ratkaista Nietzschen totuudellisuuden ja pinnallisuuden ristiriitaa viittaamalla teemaan, joka kulkee läpi *Tragedian synty* -teoksen: taiteen illuusiot ovat hyväksyttäviä, mikäli ne ovat rehellisiä tai tietoisia. Tämäkin tulkinta tosin sisältää ongelmia. Voivatko illuusiot motivoida ja täyttää funktionaalisen

49 ”Folglich bedeutet 'Wille zur Wahrheit' *nicht* 'ich will mich nicht täuschen lassen', sondern — es bleibt keine Wahl — 'ich will nicht täuschen, auch mich selbst nicht [...]’” (W, FW 344).

50 ”Die Erfahrung aller strengen, aller tief gearteten Geister lehrt das *Umgekehrte*. Man hat jeden Schritt breit Wahrheit sich abringen müssen, man hat fast Alles dagegen preisgeben müssen, woran sonst das Herz, woran unsre Liebe, unser Vertrauen zum Leben hängt. Es bedarf Grösse der Seele dazu: der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst.” (W, A 50.)

51 ”Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, *zu leben*: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich — *aus Tiefe!*” (SW, FW Vorrede 4.)

tehtävänsä vaikka niiden tiedetään olevan illuusioita? Ainakin Nietzsche viittaukset juuri taiteelliseen illuusion ja lasten luovaan leikkiin⁵² antavat ymmärtää, että Nietzsche uskoi tietoistenkin illusioiden mahdollisuuteen motivoida. (Reginster 2006, 91–92.)

Fiktionalistin olisi siis pidettävä yllä erikoista suhdetta arvoihinsa. Arvot on otettava vakavasti, jotta ne kykenevät toteuttamaan funktionaalista rooliaan ja motivoimaan ihmistä. Toisaalta fiktionalisti muistaa, että arvot ovat vain kuvitelmaa. Tässäkään ei ole mahdollista välttyä ongelmilta. Yleisesti ei ajatella, että uskomukset olisivat ihmisen hallinnassa. Uskomukset muodostuvat todisteiden kautta. Ristiriitaisten todisteiden ilmestyessä ei voi vain päättää uskoa asiaan niistä huolimatta. Syvällisyydestä kumpuavalla pinnallisuudella Nietzsche tarkoittaa juuri, että harhan arvostaminen vaatii totuuden tietämistä. (Reginster 2006, 93.)

Reginsterin mukaan on kuitenkin mahdollista erottaa uskomisen ja uskomisenkaltainen kuvittelu (*imagining in a belief-like way*). Toisin kuin pelkkä kuvittelu uskomisenkaltainen kuvittelu pystyy herättämään tunteita ja motivoimaan. Motivointi on tässä tapauksessa olennaista, koska se pelastaa päämäärättömältä eläältä ja nihilistiseltä hajaannuksen tilalta. Uskomisenkaltainen kuvittelu ei myöskään sitoudu väitteen totuudellisuuteen kuten oikea usko. Nämä kuvitelmat eivät ole valheita tai uskomuksia olemattomista todellisuuksista. Fiktionalistin ei tarvitse murehtia arvojensa objektiivisuudesta, koska hän ei *usko* niihin perinteisessä mielessä. Fiktionalistin arvot eivät ole petollista harhaa vaan harkittua illuusiota. Illuusiot antavat elämälle motivoivia päämääriä ja pelastavat nihilismiltä. (Reginster 2006, 93–94.)

Totuudellisuudella Nietzsche siis vaatisi totuuden tietämistä, mutta ei siinä elämistä. On moraalisesti arveluttavaa antaa itselleen lupa elää kuvitteellisessa fantasiamaailmassa. Juuri tätä kantaa vastaan Nietzsche Reginsterin mielestä on. Nietzsche-läisen fiktionalismin tavoitteena on samalla myös säilyttää tietty vakavuus suhteissa arvoihin. Deskriptiivisen objektivismiin hylkääminen johtaisi nihilismiin, ja juuri sitä vastaan fantasian vakavasti ottaminen on. (Reginster 2006, 95.)

”Miehen kypsyys: se merkitsee, että on jälleen saavuttanut sen vakavuuden, jossa eli lapsena

52 ”Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen” (W, Z I 1).

leikkiessään”⁵³ (HPT 94). Reginster vertaakin fikcionalistia lapseen, joka osallistuu peliin. Lapsen tavoin fikcionalisti ottaa pelin säännöt ja tavoitteet hyvin vakavasti. Peli voi temmata mukaansa ja pelaaja voi tulla alttiiksi siihen liittyville emotionaalisille ja motivationaalisille tiloille. Pelaajalle on myös tärkeää saavuttaa pelin tavoitteita ja hän tuohtuu, mikäli toiset rikkovat sääntöjä. Jos pelaaja itse syyllistyy sääntörikkomukseen, aiheuttaa se hänessä syyllisyyden tunteen. Hän ei kuitenkaan milloinkaan täysin unohda, että kyseessä on ”vain peli”. (Reginster 2006, 96.)

Kun fikcionalistin suhde arvoihinsa alkaa hahmottumaan, jäljelle jää enää kysymys: mikä on pelin itsensä arvo? Normatiivisesti fikcionalistilla ei ole mitään perustetta pelilleen, koska mitään objektiivisia arvoja ei ole. Metafyysisesti ei ole olemassa tosiasiaa, joka antaisi pelille arvon. Fikcionalistia tämä ei tosin haittaa, koska hän ei usko arvojen metafyysisen perustaan. Mikä sitten antaa syyn pelata? Silläkään ei ole fikcionalistille väliä, koska kaikki normit (ja normatiiviset kysymykset) ovat fiktiota. Jo kysymyksen asettaminen edellyttää jonkin normatiivisen kuvitelman, jonka puitteissa kysymys on merkityksellinen. Pelin sisällä on mahdollista kyseenalaistaa asioiden arvoa, mutta koko pelin arvoa on mahdotonta kyseenalaistaa osallistumatta jo johonkin peliin. (Reginster 2006, 97.) Normatiivisen fikcionalismin kyseenalaistaminen ei siis Reginsterin mielestä onnistu ainakaan vaatimalla sille objektiivista oikeutusta. Normatiivisen fikcionalismin harkitut fiktiot tarjoavat normatiiviselle subjektivismille toisen vaihtoehdon oikeuttaa uuden onnen arvot.

2.1.3 Fikcionalismi vs. Subjektivismi

Reginster ainakin väittää jättävänsä avoimeksi, kannattiko Nietzsche hänen mielestään lopulta normatiivista subjektivismia vai fikcionalismia. Nadeem Hussain on artikkelissaan ”Metaethics and Nihilism in Reginster’s *The Affirmation of Life*” (2007) toista mieltä: hän väittää Reginsterin olleen normatiivisen subjektivismiin kannalla. Hussain itse tulkitsee Nietzschen olleen lähempänä normatiivista fikcionalismia. (Hussain 2007b, 2.) Hussainin mukaan Reginster ei suoraan ilmaise, että Nietzsche kannatti normatiivista subjektivismia. Reginster kuitenkin antaa vähintäänkin ymmärtää, että Nietzschen olisi ainakin pitänyt valita mieluummin normatiivinen subjektivismi kuin normatiivinen fikcionalismi. Tätä tulkintaa vastaan Hussain argumentoi artikkelissaan. (emt.

53 ”Reife des Mannes: das heisst den Ernst wiedergefunden haben, den man als Kind hatte, beim Spiel” (W, JGB 94).

6.)

Hussainin mukaan kysyttäessä arvojen oikeutusta, haetaan tosiasiaa, joka tekee arvottavasta tai normatiivisesta väitteestä totta. Normatiivisessa objektivismissa tosiasia, joka tekee arvostelmasta totta, on objektiivinen. Arvioinnissa esitämme väitteitä objektiivisista tosiasioista. Nihilistisessä hajaannuksen tilassa objektiivisia tosiasioita ei ole, joten kaikki arvostelmamme ovat välttämättä epätosia. Käsitystä, jonka mukaan arvomme ovat vain virheellisiä tulkintoja maailmasta, kutsutaan arvojen virheteoriaksi. Sekä Reginster että Hussain molemmat esittävät Nietzschen kannattaneen tätä virheteoriaa. Nietzsche kirjoittaa: (Hussain 2007b, 6–7.) ”Moraalin kehityksen aikana totuus ei koskaan ilmene: kaikki käytetyt käsitteelliset elementit ovat fiktiota; [...]”⁵⁴.

Arvojen virheteoria on semanttisen ja ontologisen väitteen yhdistelmä. Semanttisen väitteen mukaan arviointi on objektiivisten faktojen osoittamista. Ontologinen väite taas kiistää objektiivisten faktojen olemassaolon. Normatiivinen fiktionalismi ja arvojen virheteoria sopivat täysin yhteen. Normatiivinen fiktionalismi ottaa huomioon, että nykyiset käsityksemme sisältävät virheellisiä uskomuksia. Fiktionalismi vain korvaa virheelliset uskomukset kuvitelmilla. Normatiivinen subjektivismi puolestaan hylkää arvojen virheteorian semanttisen väitteen. Reginster väittää, että Nietzsche olisi mahdollisesti kannattanut sekä virheteoriaa että normatiivista subjektivismia. Se ei kuitenkaan ole mahdollista, koska teoriat ovat ristiriitaisia. Hussain tulkitsee virheteorian ja normatiivisen subjektivismin ristiriidan ensimmäiseksi perustelukseen fiktionalismin puolesta. (Hussain 2007b, 7–8.)

Reginsterin mukaan normatiivinen objektivismikin on väite arvoista ja oikeutettu vain, jos se on objektiivinen. Mikäli nihilisti kieltää mahdollisuuden objektiivisiin arvoihin, kieltää hän samalla normatiivisen objektivismin. (Reginster 2006, 70.) Virheteoriakin siis kumoaisi itsensä. Hussain näkee kuitenkin ongelman virheteorian semanttisen väitteen hylkäämisessä. Hän kyseenalaistaa premissin, jonka mukaan normatiivinen objektivismi olisi arvoväite. Hussainin mukaan mikään ei Nietzschen kirjoituksissa viittaa siihen, että normatiivinen objektivismi olisi muuta kuin metaeettinen semanttinen väite *arvioinnista* – ei siis väite arvoista. Hussainin mukaan Nietzsche ilmaisee selkeästi kannattavansa virheteoriaa: (Hussain 2007b, 8–9.)

54 “Es kommt in der ganzen Entwicklung der Moral keine Wahrheit vor: alle Begriffs-Elemente, mit denen gearbeitet wird, sind Fiktionen; [...]” (WM 428).

[...] *moraalisia tosiasioita ei ole lainkaan olemassa*. Moraalisella arvostelmalla on kristillisen kanssa yhteistä se, että se uskoo olemattomiin realiteetteihin. Moraali on vain tiettyjen ilmiöiden tulkintaa, täsmällisemmin sanottuna *virhetulkintaa*. Moraalinen arvostelma kuten kristillinenkin, kuuluu sellaiselle tietämättömyyden asteelle, josta puuttuu vielä jopa käsite reaalin, ero todellisen ja kuvitteellisen välillä: niin että tällaisella asteella 'totuus' tarkoittaa vain sellaisia asioita, joita nykyään nimitämme 'kuvitelmiiksi'.⁵⁵ (EJH, ”Ihmiskunnan 'parantajat’”, 1.)

Nietzscheiltä saa siis tukea niin virheteoria kuin normatiivinen fikcionalismikin. Virheteoria ei kumoa itseään eikä ole perusteita olettaa, että sillä perusteella Nietzschekään hylkäisi sen. Virheteorian vahvistuminen tukee myös sen hyväksyvää fikcionalismia. (Hussain 2007b, 9–10.)

Reginster väittää, että fikcionalistien on mahdollista kuvitella objektiivisia arvoja vain jos heillä on käsitys siitä, millaisia objektiiviset arvot ovat (Reginster 2006, 98). Hussainin mukaan tämä ei ole vain fikcionalismin ongelma. Myös normatiivisen subjektivistin on määriteltävä, mitä hän kieltää kieltäessään objektiivisten arvojen olemassaolon. Tämä argumentti ei siis toimi enempää fikcionalismia kuin subjektivismiakaan vastaan. (Hussain 2007b, 10–11.)

Hussain on myös sitä mieltä, että ei ole välttämättä perusteltua väittää, että normatiivinen subjektivismi olisi edes mahdollinen vaihtoehto normatiiviselle objektivismille. Hänen mukaansa Reginster antaa ymmärtää, että Nietzschen mukaan objektiivisella arvolla täytyy olla ulkoinen alkuperä.⁵⁶ Objektiivisten arvojen täytyy olla metafysisesti riippumattomia toimijan motiiveista. Hussainin mukaan esimerkiksi toimijan tahto voi kuitenkin olla osana sitä, mikä tekee arvoväitteestä totta. Toimijan motiivien osallisuus arvoväitteiden totuusarvon määrittämisessä ei hänen mielestään silti riitä normatiivisen subjektivismin oikeuttamiseen. (Hussain 2007b, 11–12.)

Subjektivismi ei myöskään palaudu täysin naturalistiseen reduktiiviseen realismiin, jossa arvottavat ja normatiiviset väitteet kuvaavat vain mielen tiloja. Hussain esittää, että Reginster väittää

55 “[...] *es gar keine moralischen Thatsachen giebt*. Das moralische Urtheil hat Das mit dem religiösen gemein, dass es an Realitäten glaubt, die keine sind. Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine *Missdeutung*. Das moralische Urtheil gehört, wie das religiöse, einer Stufe der Unwissenheit zu, auf der selbst der Begriff des Realen, die Unterscheidung des Realen und Imaginären noch fehlt: so dass „Wahrheit“ auf solcher Stufe lauter Dinge bezeichnet, die wir heute 'Einbildungen' nennen.” (W, GD ”Die 'Verbesserer' der Menschheit”, 1.)

56 Esimerkiksi Reginster 2006, 56 ja 57.

Nietzschen kannattavan naturalistista reduktiivista realismia. (Hussain 2007b, 13.) Hussainin mielestä Reginsterillä ei kuitenkaan ole perusteita tähänkään väitteeseensä. Naturalistinen reduktiivinen realismi myös kumoaa edellä perustellun näkemyksen, jossa arvioiminen on tulkitsemista. Reduktiivisesta näkökulmasta arvoväitteet ovat täysin pelkkiä psykologisia väitteitä. Arvoväitteet eivät silloin ole tulkintaa eivätkä vaadi minkäänlaista perspektiiviä. (emt. 15.) Nietzschen näkemys arvioinnista tulkintana on kuitenkin hyvin yksiselitteinen.

Normatiivista objektivismia on siis vaikeaa korvata. Mikäli arviointi tapahtuu pelkästään psykologisten ilmiöiden kautta, kohdataan reduktionismin ongelmat. Toisaalta jos arviointiin tarvitaankin normatiivisia arviointivälineitä, on normatiivista objektivismia vaikea välttää. Normatiivisen subjektivismiin oikeuttamiseksi ei riitä pelkästään, että arviointiin saattaa joskus kuulua mielen tiloja. Normatiivisen objektivismin hyväksyvä fikcionalismi vaikuttaa yhä olevan subjektivismia vakuuttavampi vaihtoehto. (Hussain 2007b, 17.)

Hussainin mukaan Reginsterin käsitykset arvoväitteiden oikeutuksestakaan eivät pysty tarjoamaan uskottavaa muotoilua normatiiviselle subjektivismille. Reginster käyttää metaeettistä uudelleenarviointia, jotta hän pystyisi myöhemmin oikeuttamaan vallan. (Hussain 2007b, 17.) Reginster esittää, että arvokkaita ovat vain asiat, joista toimija välittää tai joita hän haluaa (Reginster 2006, 155). Lisäksi hän väittää, että koska ihmiset haluavat valtaa, on valta tämän näkemyksen mukaan hyvää (emt. 151). Hussainin mielestä Reginster kuitenkin vain sekoittaa tässä välttämättömän ehdon riittävään ehtoon. Haluaminen on normatiivisten väitteiden välttämätön ehto, mutta ei riittävä. (Hussain 2007b, 18–19.)

Fikcionalismi ja epätoivon voittaminen

Artikkelinsa loppuksi Hussain tarttuu vielä Reginsterin väitteeseen, jonka mukaan fikcionalismi ei auta nihilististä epätoivoa vastaan. Reginster tulkitsee fikcionalismia niin, että moraalit on pelkkää kuvitelmaa tai peliä, jolla on funktionaalinen rooli. Moraalin tehtävänä on antaa elämälle tarkoitus. Tämän funktionaalisen roolin täyttäisi myös esimerkiksi perinteinen kristillinen moraalit. (Reginster 2006, 100.) Hussain on jälleen toista mieltä. Hän muistuttaa, että uskomisella ja kuvittelulla on

fiktionalismissa ero. Hussainin mukaan Nietzschen fiktionalismia kuvaa valo ja leikki, kun taas kristillistä moraalialla ilmaisee paremmin syyllisyys ja vakavuus. Hän viittaa Nietzschen kirjoitukseen *Iloisessa tieteessä*: (Hussain 2007b, 23–24.)

[...] me tarvitsemme kaikkea ylimielistä, leijuvaa, tanssivaa, ivailevaa, lapsellista ja autuasta taidetta, ettemme menettäisi *vapautta olioista*, jota ihanteemme meiltä vaatii. Meille merkitsisi *taka-askelta*, jos me, jotka olemme niin herkän rehellisiä, joutuisimme kokonaan moraalisiin ja sen meille asettamien ylen ankarain vaatimusten vuoksi ehkä muuttuisimme vielä itse hyveellisiksi hirmuiksi ja linnunpeläteiksi. Meidän pitää *voida* seisoa moraalinkin *yläpuolella*: eikä vain seisoa, jäykästi kuin se, joka pelkää joka hetki liukastuvansa ja putoavansa, vaan myös leijua ja leikkiä sen yläpuolella! [...] Ja niin kauan kuin *te* vielä jotenkin *häpeätte* itseänne, te ette vielä kuulu meihin!⁵⁷ (IT 107.)

Toimija, joka on nihilistisessä epätoivon tilassa on varmasti motivoitunut tekemään asialle jotain. Mikäli hän uskoo, että kärsimys on paha asia, jää ainoaksi vaihtoehdoksi elämästä luopuminen. Virheteoria kuitenkin vie tältäkin uskomukselta pohjan, koska sekin on vain kuvitelmaa. Fiktionalismin mukaan epätoivo saa toimijassa aikaan motiivin luoda toisenlainen kuvitelma. Uusi kuvitelma voisi olla juuri Reginsterin esittämä näkemys, jonka mukaan kärsimys onkin hyvä asia.⁵⁸ Reginster näkee kuitenkin fiktionalismin ongelmana, että se ei pysty oikeuttamaan uudelleenarviointia, eli uusien kuvitelmien luomista. Tämä väite johtaa Hussainin mielestä jälleen ristiriitaan Reginsterin argumentoinnissa. Läpi teoksensa *The Affirmation of Life* Reginster painottaa kontingenttien psykologisten tilojen merkitystä arviointiprosessissa. Tässä hän jostain syystä kääntää motivationaalisten tilojen osallisuuden fiktionalismia vastaan. Fiktionalisti ylittää epätoivon juuri kontingenttien psykologisten tilojen motivoimana. Reginsterin vaatimus rationaaliselle oikeutukselle on Hussainin mukaan täysin epäniezscheläistä. (Hussain 2007b, 24.)

On normatiivinen subjektivismi tai normatiivinen fiktionalismi lopulta Nietzschen alkuperäinen strategia, on molempien avulla joka tapauksessa ainakin teoreettisesti mahdollista ylittää nihilistinen hajaannus. Vaikka objektiivisia arvoja ei ole, on silti mahdollista oikeuttaa arvoja toisin.

57 “wir brauchen alle übermüthige, schwebende, tanzende, spottende, kindische und selige Kunst, um jener *Freiheit über den Dingen* nicht verlustig zu gehen, welche unser Ideal von uns fordert. Es wäre ein *Rückfall* für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit ganz in die Moral zu gerathen und um der überstrengen Anforderungen willen, die wir hierin an uns stellen, gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden. Wir sollen auch *über* der Moral stehen *können*: und nicht nur stehen, mit der ängstlichen Steifigkeit eines Solchen, der jeden Augenblick auszugleiten und zu fallen fürchtet, sondern auch über ihr schweben und spielen! [...] Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber *schämt*, gehört ihr noch nicht zu uns!” (W, FW 107.)

58 Reginsterin tulkintaa Nietzschen filosofian tuomasta muutoksesta kärsimyksen rooliin esittelen myöhemmin.

Uuden onnen arvojen oikeutus voi siis perustua subjektiivisiin perspektiiveihin tai tietoiseen fiktion. Hussain uskoo, että normatiivisen fikcionalismin avulla on mahdollisuus voittaa myös nihilistinen epätoivo. Tätä näkemystä Reginster puolestaan ei hyväksy. Seuraavaksi esittelen vaihtoehdoisen strategian epätoivon ylittämiseksi.

2.2 Substantiaalinen uudelleenarviointi: epätoivon voittaminen

Subjektivismi tai fikcionalismi voivat siis Reginsterin mielestä kumpikin tarjota ratkaisun nihilistisen hajaannuksen tilan voittamiseksi. Kumpikin saavat tukea Nietzschen teksteistä. Joka tapauksessa Nietzsche katsoo ylittäneensä nihilistisen hajaannuksen tilan, joka johtui normatiivisesta objektivismista ja deskriptiivisen objektivismin hylkäämisestä. Subjektivismi kiistää normatiivisen objektivismin, eikä arvon arvo ole enää riippuvainen arvon objektiivisesta pohjasta. Fikcionalismi taas kannattaa deskriptiivistä objektivismia. Se antaa kuvitteelliselle fantasialle objektiivisen normatiivisen auktoriteettiaseman.

Sekä subjektivismi että fikcionalismi palauttavat siis arvoille takaisin mahdollisuuden olla arvokkaita. Nihilistinen hajaannuksen tila vältetään, mutta jäljelle jää nihilistinen epätoivo, koska myös elämän kieltävät arvot saavat arvonsa takaisin. Arvojen funktionaalinen rooli antaa perusteet myös esimerkiksi kristinuskolle, onhan sekin antanut ihmisille pitkään suuntaa ja päämäärää elämään. Elämän kieltävät korkeimmat arvot eivät kuitenkaan edelleenkään voi toteutua tässä elämässä. Nihilistinen hajaannus vaikuttaa vaihtuvan vain nihilistiseen epätoivoon. (Reginster 2006, 100.)

Reginster esittää, että nihilistisen epätoivon voittamiseksi tarvitaan elämän kieltävien korkeimpien arvojen substantiaalinen uudelleenarviointi, joka kohdistuu arvojen sisältöön. Vaikka metaeettinen uudelleenarviointi ei pystykään yksin vapauttamaan nihilismistä, on sillä kuitenkin merkittävä rooli. Reginsterin mukaan Nietzschen substantiaalinen uudelleenarviointi tapahtuu tietyn arviointiperiaatteen näkökulmasta. Metaeettinen uudelleenarviointi on antanut mahdollisuuksia oikeuttaa kyseinen substantiaalisen uudelleenarvioinnin arviointiperiaate. (Reginster 2006, 100–101.) Metaeettinen uudelleenarviointi on merkittävä askel nihilismin ylittämässä ja uuden onnen

saavuttamisessa. Metaeettinen uudelleenarviointi antaa mahdollisuuden arvostaa uuden onnen arvoja ilman nihilismia.

Mistä näkökulmasta elämän kieltävien arvojen uudelleenarviointi sitten tapahtuu? Reginsterin mukaan arvioinnin näkökulma on vallantahto (*Der Wille zur Macht*). Metaeettinen uudelleenarviointi on antanut mahdollisuuksia oikeuttaa väite, jonka mukaan vallantahto on hyvä asia. Normatiivisen subjektivismiin mukaan vallantahdon oikeutuksen tulisi löytyä sen perspektiivistä. Pitäisi osoittaa, että vallantahto todella on halu, jolla on merkittäviä suhteita muuhun arviointiperspektiiviin. Normatiivisessa fikcionalismissa puolestaan uusilla arvoilla on kuvitteellinen objektiivinen pohja. Vallantahdon arvostaminen voi olla uusi arvo vanhassa pelissä tai kokonaan uuden pelin keksiminen. Vallantahdon menestyminen riippuisi tässä tapauksessa siitä, kuinka hyvin se palvelisi uusia elämän olosuhteita juuri sillä hetkellä. Vallantahdon on siis oltava joko normatiivisesti uskottava tai muuten houkutteleva suhteessa tarpeisiin, elämän ehtoihin ja kontingentteihin perspektiiveihin. (Reginster 101–102.)

Vallantahdon näkökulmasta kumotaan elämän kieltävien arvojen asema korkeimpina arvoina. Näin ylitetään nihilistinen epätoivo ja saavutetaan Nietzschen elämän ideaali, elämän täydellinen myöntäminen. Seuraavaksi tarkastelen vallantahtoa, jonka näkökulmasta elämän kieltävien arvojen sisältöön kohdistuva uudelleenarviointi tapahtuu ja uusi onni mahdollistuu.

2.2.1 Vallantahto

Reginsterin mukaan Nietzschen myöhempi tuotanto keskittyy projektiin nimeltä ”Kaikkien arvojen uudelleenarviointi” (Reginster 2006, 103). Nietzschen *Moraalin alkuperästä* -teos (*Zur Genealogie der Moral*, 1887) sisältää kolme alustavaa tutkimusta uudelleenarvioinnin projektia varten⁵⁹ (EH ”Moraalin alkuperästä”). *Antikristus*-teos (*Der Antichrist*, 1895) puolestaan on projektin ensimmäinen osa⁶⁰ (EH ”Epäjumalten hämärä”, 3). Nietzschen muistiinpanot hänen kahdelta

59 ”Drei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwerthung aller Werthe” (W, EH ”Genealogie der Moral”).

60 ”Unmittelbar nach Beendigung des eben genannten Werks und ohne auch nur einen Tag zu verlieren, griff ich die ungeheure Aufgabe der Umwerthung an [...] Das Vorwort entstand am 3. September 1888 [...]” (W, EH ”Götzen-Dämmerung”, 3.)

viimeiseltä tuotteliaalta vuodeltaan antavat myös paljon viitteitä uudelleenarviointiprojektia koskevasta suuresta teoksesta. Muistiinpanojen ja julkaistujen osien mukaan kaikkien arvojen uudelleenarviointiprojekti olisi ollut tarkoitus suorittaa vallantahdon näkökulmasta. Nietzsche esittääkin usein suunnittelemansa kirjan nimeksi ”*Vallantahto – Yritys kaikkien arvojen uudelleenarvioinniksi*”.⁶¹ (Reginster 2006, 103.) Vallantahto on siis tärkeässä roolissa nihilismin ylittämiseen tähtäävässä arvojen uudelleenarvioinnissa.

Vallantahto on yksi Nietzschen parjatuimmista käsitteistä. Tulkinta vallantahdosta ”maailmana sinänsä” on ristiriidassa Nietzschen perspektivismiin ja empirismin kanssa. Toiset tutkijat tulkitsevat vallantahtoa empiiriseen psykologiaan kuuluvana oppina ihmisen motivaatiosta. Ehkä vaarallisin tulkinta vallantahdosta on kuitenkin ollut sen yhdistäminen tahtoon hallita ja alistaa. Hallinnan ja alistamisen teemat ovat mahdollistaneet vallantahdon tulkitsemisen myös natsisminoikeutukseksi. (Reginster 2006, 103–104.)

Mahdollisten natsismitulkintojenkin⁶² motivoimina tutkijat ovat rakentaneet lisää vaihtoehtoisia tulkintoja vallantahdosta. Karl Löwith⁶³ on pyrkinyt luomaan yhtenäisen tulkinnan Nietzschen filosofiasta täysin ilman vallantahtoa. Walter Kaufmann⁶⁴ taas on hyväksynyt käsityksen vallantahdosta hallintana, mutta tulkinnut sen itsehallintana. Tulkinnan vallantahdosta hallintana on hyväksynyt myös John Richardson⁶⁵, mutta hän puolestaan esittää, että kysymys ei ole ihmisten vaan viettien hallinnasta ja alistamisesta. Maudemarie Clarkin⁶⁶ mielestä vallantahto ei ole hallintaa vaan kyky tyydyttää halujamme. Vallantahto kykynä voi sisältää hallintaa ja alistamista, mutta ei koostu niistä pohjimmiltaan. (Reginster 2006, 105.)

61 ”Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwerthung aller Werthe” (W, GM III 27). ”The Will to Power – Attempt at a Revaluation of all Values” (WP 69n).

62 Walter Kaufmannin mukaan Nietzsche itsekin oli aikanaan kauhuissaan, kun hänet liitettiin poliittiseen oikeistoon, nationalismiin ja anti-semitismiin. Kaufmann viittaa Nietzschen kirjeeseen siskolleen jouluna 1887: (Kaufmann 1974, 45.) ”Yksi suurimmista tyhmyyksistä – sinulle ja minulle! Liittosi anti-semiittien johtajan kanssa ilmaisee vierautta *minun* koko elämäntapaani ja täyttää minut raivolla ja melankoliolla... Minulle on kunnia-asia olla täysin puhdas ja yksiselitteinen suhteessa anti-semitismiin, nimittäin *sitä vastaan*, kuten olen kirjoituksissani. Minua on viime aikoina syytetty kirjein ja *anti-semitistisellä kirjeenvaihdolla*; kuvotukseni tuota puoluetta kohtaan (joka tahtois iivan liian kernaasti hyötyä nimestäni!) on niin *suoraan sanottu* kuin mahdollista, [...]” Suomennettu Kaufmannin käännöksen mukaan (Kaufmann 1974, 45.) Alkuperäinen kirje (B8, 968.) Nietzschen kanta natsismiin tulee kirjeestä vähintäänkin selväksi.

63 Löwith 1978

64 Kaufmann 1975

65 Richardson 1996

66 Clark 1990

Reginsterin mukaan kaikki edellä mainitut tulkinnat ovat jossain määrin perusteltuja. Kaikissa niissä on hänen mielestään kuitenkin myös perustavanlaatuinen virhe: ne pitävät vallantahdon seurausta vallantahdon sisältönä. Tämän virheen ymmärtäminen auttaa ymmärtämään vallantahdon paremmin. Virheen ymmärtäminen selittää myös, miksi Nietzsche asetti juuri vallantahdon uudelleenarviointinsa periaatteeksi. (Reginster 2006, 105.)

Reginster esittää, että Nietzsche kehitti vallantahdon käsitteen vaihtoehdoksi Schopenhauerin elämäntahdon (*Der Wille zum Leben*) käsitteelle (Reginster 2006, 105):

Sillä: se, mikä ei ole, ei voi tahtoa; mutta se, mikä on olemassa, kuinka se voisikaan vielä tahtoa olevansa olemassa! Vain siinä, missä on elämä, on myös tahtoa: mutta ei elämäntahtoa, vaan – näin minä sen sinulle opetan – vallantahtoa!”⁶⁷ (Z, II ”Itsensä voittamisesta”)

Reginster tulkitsee elämäntahdon Schopenhauerin pessimismin kulmakiveksi. Schopenhauerin pessimismi edustaa puolestaan Nietzscheille malliesimerkkiä nihilismistä. Nietzsche kehitti vallantahdon käsitteen voittaakseen nihilismin, jonka ilmentymä elämäntahto on. (Reginster 2006, 106.) Nihilismin malliesimerkin vastakohtaksi tulkittuna vallantahdon käsite palvelee jo lähtökohtaisestikin nihilismin voittamista ja uuden onnen saavuttamista.

Mikä sitten on Reginsterin oma tulkinta vallantahdosta? Hänen mukaansa ”vallantahdo on tahtoa voittaa vastarinta (*resistance*)” (Reginster 2006, 126). Sellaisenaan kyseinen määritelmä tosin jää hyvin epäselväksi. Reginster kuitenkin selvittää ja perustelee tulkintaansa lähtien liikkeelle Nietzschein tekstistä:

Mutta kaikki laajentuminen, yhdistyminen, kasvu on ponnistelua jotakin vastustavaa vastaan; liike on olennaisesti sidottu epämurkavuuden tiloihin; sen, mikä tässä on liikkeellepaneva voima täytyy joka tapauksessa haluta jotain muuta jos se näin haluaa epämurkavuutta ja jatkuvasti etsii sitä. Minkä takia viidakon puut taistelevat toisiaan vastaan? ”Onnellisuuden”? *Vallan!*⁶⁸

67 ”Denn: was nicht ist, das kann nicht wollen; was aber im Dasein ist, wie könnte das noch zum Dasein wollen! „Nur, wo Leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben, sondern — so lehre ich’s dich — Wille zur Macht!” (W, Z II ”Von der Selbst-Überwindung”).

68 ”Aber alles Sichausbreiten, Einverleiben, Wachsen ist ein ansterben gegen Widerstehendes; Bewegung ist essentiell etwas mit Unlustzuständen Verbundenes: es muß das, was hier treibt, jedenfalls etwas anderes wollen, wenn es dergestalt die Unlust will und fortwährend aufsucht. – Worum kämpfen die Bäume eines Urwaldes miteinander? Um ”Glück”? *Um Macht!*” (WM 704)

”Jollain muulla” Reginster tulkitsee tässä Nietzschen viittaavan juuri onnellisuuteen. Reginster painottaakin juuri edellisen lainauksen loppua, jossa Nietzsche erottaa selkeästi vallantahdon onnen tavoittelusta. Kasvu liittyy olennaisesti epämukavuuden tiloihin ja epämukavuus ei ole ainakaan perinteisen onnellisuuden ominaisuus. Vallantahto ei siis ole tila, jossa kaikki halumme olisivat tyydyttyneet, vaan se sisältää myös epämukavuutta. Toisaalta vallantahto ei myöskään ole tahtoa pelkkään halun tyydyttämiseen kohdistuvaan vastarintaan, jossa halu jäisi pysyvästi tyydyttymättä. Vallantahto on tahtoa voittaa vastarinta, joka kohdistuu jonkin halun tyydyttämiseen. Kasvu ei olisi mahdollista, mikäli ponnistelu ei tuottaisi lopulta tulosta. Vallantahto on ennen kaikkea aktiivista vastarinnan voittamista. Nietzsche mukaan: (Reginster 2006, 126–127.)

Tahdon tyydyttyminen *ei* tuota mielihyvää (Tahdon taistella tätä pinnallista teoriaa vastaan – absurdia psykologista väärennöstä lähimmistä asioista –) vaan tahdon eteenpäin työntävä paine ja yhä uudelleen ja uudelleen pääseminen sen herraksi, joka on seisoo tahdon tiellä. Mielihyvän tunne johtuu tahdon tyytymättömyydestä, tosiasiaista, että tahto ei koskaan ole tyytyväinen, jos sillä ei ole vastustajia ja vastarintaa. – ”Onnellinen ihminen”: laumaihanne.⁶⁹

Kipu on jotain erilaista kuin mielihyvä – tarkoitan: se *ei* ole sen vastakohta. [...] Vaikuttaa siltä, että pieni este, joka ylitetään, ja jota seuraa välittömästi toinen pieni este, joka jälleen ylitetään – tämä vastarinnan ja voittamisen peli herättää voimakkaimmin tunteen suunnattoman runsaasta voimasta, joka muodostaa mielihyvän olemuksen.⁷⁰

Tämä vallantahdon alustava määrittäminen johdattaa Reginsterin mukaan myös käsitteen monimutkaisuuteen. Tämän tulkinnan mukaan vallantahto vaikuttaisi paradoksaalisesti haluavan epämukavuutta. (Reginster 2006, 127.) Vallantahto tarvitsee tyydyttyäkseen aina ja välttämättä vastarintaa ja sen voittamista. Vastarinnan voittaminen ei palvele vain jonkin halun tyydyttymistä, vaan itse vastarinnan voittamisen aktiivinen prosessi tyydyttää vallantahtoa. (emt. 130–131.) Reginster muistuttaa myös, että juuri käsitys vallasta vastarinnan voittamisena on olennaisessa

69 ”*Nicht* die Befriedigung des Willens ist Ursache der *Lust*: gegen diese oberflächlichste Theorie will ich besonders kämpfen. Die absurde psychologischen Falschmünzerei der nächsten Dinge... sondern daß der Wille vorwärts will immer wieder Herr über das wird, was ihm im Wege steht: das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigung des Willens, darin, daß er ohne die Grenzen und Widerstände noch nicht satt genug ist... ”Der Glückliche”: Herdenideal...” (WM 696.)

70 ”Die Schmerz ist etwas anderes als die Lust, – ich will sagen, er ist *nicht* deren Gegenteil. [...] Es scheint, eine kleine Hemmung, die überwunden wird und der sofort wieder eine kleine Hemmung folgt, die wieder überwunden wird – dieses Spiel von Widerstand und Sieg regt jenes Gesamtgefühl von überschüssiger überflüssiger Macht am stärksten an, das das Wesen der Lust ausmacht.” (WM 699.)

roolissa, kun Nietzsche asettaa vallantahdon elämän kieltävien arvojen uudelleenarvioinnin ytimeen. Sama käsitys vallasta inhimillisen tahdon kohteena on myös ratkaisevassa roolissa nihilistisen epätoivon voittamisessa. (emt. 131.) Vastarinnan voittamisen aktiivinen tila antaa tunteen vallasta. Vallan tunne tyydyttää tahdon, ja ihminen ei ajelehti enää päämäärättömänä nihilistisessä epätoivossa.

Vallantahdon käsitteen monimutkaisuutta ilmentää epämukavuuden (ainakin hetkellisen) tavoittelun lisäksi sen suhde muihin vietteihin. Reginster pitää vallantahtoa toisen tason haluna (*second-order desire*), jonka kohteeseen sisältyy muita ensimmäisen tason haluja (*first-order desire*). Vallantahto ei voi tyydyttyä ilman, että toimijalla on ensimmäisen tason halu, jonka saavuttamiselle on este. Pelkkä vallantahto ei siis yksinään riitä. (Reginster 2006, 132.) Vallantahto on ”halu voittaa ensimmäisen tason halun saavuttamiseen kohdistuva vastarinta” (emt. 132). Vallantahto eroaa muista ihmisen tarpeista ja haluista, jotka kuitenkin ovat välttämättömiä vallantahdon tyydyttymiselle.

Reginsterin mukaan Nietzsche pitää vallantahtoa merkittävänä inhimillisenä motivaationa, joka on monien psykologisten ilmiöiden taustalla. Vallantahto toimii motivaationa erityisesti sellaisille ilmiöille, joita Nietzsche pitää ominaisimpina ihmisille. Vallantahto motivaationa jopa määrittää ihmisyyden. Ihmisen psykologialle on ominaista, että ihminen tahtoo vallan tunteen. Nietzschen kanta, että vallan tahtominen on olennaisinta ihmisyydessä on puolestaan eettinen väite. (Reginster 2006, 132–133.)

Nietzschen vallantahtoa voi siis pitää jopa ihmisyyden määrittävänä ominaisuutena. Olennaista vallantahdossa ovat halu johonkin muuhun kuin valtaan, vastarinta kyseisen halun saavuttamiseen ja tuon vastarinnan voittaminen. Nämä kolme elementtiä muodostavat yhdessä tyydyttyneen vallantahdon. Vastarinnan mukana tulee myös aina vähintäänkin epämukavuus, mahdollisesti jopa kärsimys, kipu tai tuska. Kärsimyksen, eli ihmisyyttä määrittävän ominaisuuden tyydyttämisen välttämättömän edellytyksen vastustaminen sotisi ihmisluontoa vastaan. Giorgio Colli kiteyttääkin teoksessaan *Nietzschen jälkeen* (1974): ”Tuska ei ole sattuma, joka voidaan poistaa: se on kaiken perusta. Ihminen voisi tukahduttaa sen vain kieltämällä elämän, [...]” (Colli 2008, 98). Pyrkimys tuskan ja kärsimyksen poistamiseen olisi siis elämän kieltävää, uuden onnen esteenä olevaa nihilismiä. Seuraavaksi syvennän vielä käsitystä vallantahdon erityislaatuudesta suhteesta

kärsimyksen välttämättömyyteen.

Vallantahto ja kärsimyksen paradoksi

Vallantahto vaikuttaa siis tyydyttyäkseen edellyttävän ainakin hetkellisen epämiellyttävän tai jopa kärsimyksen tilan. On kaksi mahdollista tapaa oikeuttaa edellinen väite. Yksinkertaisempi selitys on, että vallantahdossa tavoitellaan vallan tunnetta, jonka saavuttamiseen tarvitaan vastarintaa, joka voitetaan. (Reginster 2006, 133.) Vastarinta aiheuttaa kärsimystä mutta on kuitenkin samalla tavoiteltava asia, jota ilman vallantahdolla ei ole mahdollisuutta tyydyttyä. Tässä näkökulmassa kärsimyksen aiheuttaa vastarinta, joka on siis välttämätön vallantahdon tyydyttymisessä ja siksi toivottava.

Toinen mahdollinen selitys kärsimyksen välttämättömyydelle vallantahdon tyydyttymisessä on vallantahdon luonne toisen tason haluna. Vallantahto on halu, jonka kohteena on toinen halu. Tästä näkökulmasta vallantahto on halua kokea toinen aito halu. Haluaminen tarkoittaa puolestaan aina, että halun kohdetta ei ole vielä saavutettu. Kun halu on todellinen, sen kohteen puuttuminen aiheuttaa kärsimystä. (Reginster 2006, 133–134.) Vallantahto edellyttää todellisen ensimmäisen tason halun, jonka tyydyttymättömyys aiheuttaa aina kärsimystä. Tässä näkökulmassa kärsimyksen aiheuttaa aito tyydyttymätön halu, joka on myös yksi vallantahdon tyydyttymisen prosessin välttämättömistä elementeistä. Molemmista näkökulmista vallantahto pyrkii siis ainakin hetkelliseen kärsimyksen tilaan tyydyttyäkseen.

Toimijan, joka tahtoo valtaa, täytyy siis tahtoa sekä ensimmäisen tason halun toteutumista että sen vastarinnan toteutumista. Tahto on tyytyväinen vain, jos se on samalla myös joltain osin tyytymätön. Tämäkin paradoksi sisältää kaksi mahdollista tulkintaa. Lievemman tulkinnan mukaan tyytymättömyys johtuu vain ensimmäisen tason halujen hetkellisestä toteutumattomuudesta. Vahvemman tulkinnan mukaan taas vallantahdon tyydyttyminen edellyttää vallantahdon itsensä tyytymättömyyttä. (Reginster 135–136.)

Reginster pitää vahvempaa tulkintaa Nietzschen todennäköisempänä kantana. Vallantahto on ennen kaikkea halu *voittaa* vastarinta, joka kohdistuu halun saavuttamiseen. Vallantahdon tyydyttynyt tila, jossa vastarinta on voitettu, ei enää tyydytä vallantahtoa. (Reginster 2006, 136.) Reginster vertaa vallantahtoa peliin, jossa pelaaja tahtoo voittaa mutta pelaaja tahtoo myös pelata. Voittaminen kuitenkin aina lopettaa pelin. Voiton hetken täytyy siis olla lyhyt ja antaa mahdollisuus uuteen peliin. Valtaa tavoitteleva toimija ei tavoittele saavutuksia vaan ennen kaikkea *saavuttamista*. Saman asian saavuttaminen uudelleen ja uudelleen ei kuitenkaan tuo enää samaa vallan tunnetta. On kohdattava uusia ja yhä suurempia haasteita. Yhä suurempien haasteiden kohtaaminen ja ylittäminen puolestaan kasvattaa ihmistä. (emt. 137–138.) Vallantahto haasteiden voittamisen ketjuna mahdollistaa ihmisen kasvun. Ketjun on kuitenkin välillä katkettava, jotta vallantahto pysyisi tyytyväisenä.

Paradoksin vahva tulkinta vallantahdon tyydyttymättömyydestä oman tyydyttymisensä ehtona ei Reginsterin mukaan tarkoita, että vallantahto kumoaisi itsensä. Vallantahdon tyydyttyminen on mahdollista. Halun tyydyttymiseen kohdistuva vastarinta on mahdollista voittaa. Paradoksin vahva tulkinta paljastaa vallantahdolle erityisen ja tärkeän piirteen: se ei salli pysyvää tyydytystä. Vallantahto on luonteeltaan jatkuvaa ponnistelua. Tyydyttymättömyys on vallantahdon ominaispiirre. (Reginster 2006, 138.)

Reginsterin tulkinta vallantahdosta osoittaa, miksi vallantahtoa ei voi määritellä hallintana, alistamisena tai erillisenä kyynä. Kasvanut hallinta tai parantuneet kyvyt voivat olla vallan tavoittelun seurauksia. Ne eivät kuitenkaan yksin muodosta vallantahdon olemusta. (Reginster 2006, 138–139.)

Vallantahto siis muuttaa kärsimyksen merkityksen. Nihilismi on puolestaan mahdollista ylittää juuri muuttamalla tapa ymmärtää kärsimyksen rooli ihmisen elämässä. Vallantahto on Nietzscheille ihmisen ominaispiirre, ja yhtenä vallantahdon tyydyttymisen mahdollistavista elementeistä kärsimys on jopa toivottavaa. Vallantahdon myötä kärsimyksen välttämättömyys ihmiselämässä ei enää aiheuta nihilististä epätoivoa. Vallantahdon tyydyttymisen aktiivinen luonne haasteiden voittamisen ketjuna antaa lisäksi ihmiselle tunteen päämäärästä ja inhimillisestä kasvusta. Vallantahdon tyydyttyminen – tai pikemminkin *tyydyttäminen* – poistaa kärsimyksestä huolimatta nihilistisen päämäärättömyyden ja on siksi välttämätön osa uutta onnea.

Arthur C. Danton tulkinta vallantahdosta on hyvin lähellä Reginsterin muotoilua. Danton mukaan elämän vietit ovat vain vallantahdon kehittymisen ja erikoistumisen muotoja (Danto 1980, 218). Vallantahdosta piti tulla kaiken edeltävän filosofian ja tieteenkin korvaava käsite, mutta Nietzsche ei koskaan saanut vallantahtoa käsittelevää suurteostaan valmiiksi. Vallantahto yhdessä ikuisen paluun, *amor fatin* ja yli-ihmisen käsitteiden kanssa tuli selittää myöntämisen luonne. Vallantahto ei ole halu muiden joukossa vaan kaikkien viettien taustalla vaikuttava perustava voima. Sen valossa tulee ymmärtää koko Nietzschen filosofia. (emt. 214–215.) Danto siis pitää vallantahtoa avaimena Nietzschen ajatusten ymmärtämiseen ja erityisesti myöntämisen ymmärtämiseen. Vaikka vallantahdolla on merkittävä rooli myös Reginsterin tulkinnassa, edustaa Danton tulkinta systemaattista lähestymistapaa, jota Reginster kritisoi. Reginster tulkitsee Nietzschen filosofiaa vastauksena nihilismin ongelmaan, kun taas Danto pitää vallantahdon oikeaa ymmärrystä ratkaisuna Nietzschen filosofian ymmärtämiseen kokonaisuutena.

Danton ja Reginsterin tulkinnoissa on kuitenkin paljon yhteistä. Danton mielestä vallantahdon käsitteen merkittävä seuraus on, että sen mukaan ihminen ei tavoittelekaan onnellisuutta vaan voiman tunnetta, vallantahdon tyydyttymistä. Onni ei ole erotettavissa vallan tavoittelusta. Mielihyvä on vain seurausta voiman tunteen kasvusta. Passiivisen rauhallisen onnen tavoittelu on mahdotonta. Onni on seurausta voitetusta taistelusta. (Danto 1980, 224–225.) Nietzschen onni ei Dantollekaan ole passiivista helppoa elämää vaan aktiivista vallan tavoittelua, taistelua.

Ihminen ei siis tavoittelekaan mielihyvää ja vältä kärsimystä. Vallan tavoittelu merkitsee vastarinnan tietoista etsimistä. Vallantahdon tyydyttymisen esteiden etsiminen merkitsee samalla kärsimyksen etsimistä. Mielihyvä seuraa vastarinnan voittamisesta. Elämään kuuluu välttämättömänä osana kärsimys, joten kärsimyksen välttäminen on elämän kieltämistä. (Danto 1980, 225–226.) Tämä Danton muotoilu on lähes identtinen Reginsterin näkemyksen kanssa.

Danto kuitenkin esittää, että vallantahdon suhde kärsimykseen osana myöntämisen kohteena olevaa elämän kokonaisuutta ei ole täysin ongelmaton. Hänen mukaansa Nietzschen teorian voi myös tulkita julmuuden ja tyhmyyden oikeutukseksi. Mikäli kärsimystä pidetään välttämättömänä osana elämää ja pyrkimystä kärsimyksen poistamiseen elämän kieltämisenä, on tavallaan ihmisen velvollisuus olla auttamatta kärsivää ihmistä. Nietzschen syyttäminen brutaalista röyhkeydestä ja

julmuuden oikeuttamisesta perustuu tähän vallantahdon tulkintaan. (Danto 1980, 226.) Vallantahdon käsite on siis hyvin monitulkintainen. Seuraavaksi tarkastelen Ofelia Schutten tulkintaa vallantahdosta dualisminvastaisena metaforana.

2.2.2 Vallantahto vs. dualismi

Ofelia Schutte esittää teoksessaan *Beyond Nihilism – Nietzsche without Masks* (1984) vaihtoehtoisen tulkinnan Nietzschen vallantahdon käsitteestä. Hänkin on sitä mieltä, että vallantahto on Nietzscheillä yhteydessä nihilististen arvojen kumoamiseen. Schutte painottaa tulkinnassaan kuitenkin Nietzschen taistelua eksistentiaalisen jatkuvuuden (*existential continuity*) puolesta. Eksistentiaalinen jatkuvuus on häiriintynyt metafyyysisestä traditiosta kumpuavien arvojen takia. Itse (*self*) on irrotettu elämän virrasta. (Schutte 1986, 57.) Schutte hyväksyy siis Reginsterinkin esittämän johtopäätöksen vallantahdon roolista nihilististen arvojen uudelleenarvioinnissa.

Myös Schutte liittää nihilismiin elämän kieltämisen. Hän näkee nihilismin oireina lisäksi vieraantumisen elämän virrasta ja dualismin. Nietzschen arvojen kritiikki on Schuttelle ennen kaikkea dualististen moraaliarvojen kritiikkiä. (Schutte 1986, 39.) Schutten mukaan Nietzsche taistelee metafyyisistä olemisen ja tulemisen välistä dualismia vastaan. Vallantahto edustaa tässä taistelussa virtaavaa todellisuuden kokonaisuutta (emt. 40.) Vallantahto yhdessä muiden Nietzschen käsitteiden kanssa mahdollistavat ei-dualistisen tulkinnan olemassaolosta sekä elämän myöntämisen asenteen. (emt. 57.) Elämän myöntämisen asenne on elämän kieltävälle nihilistiselle katsomukselle vastakkainen.

Nietzsche julistaa: ”*Tämä maailma on vallantahtoa – eikä mitään muuta!* Ja te olette vallantahtoa – ettekä mitään muuta!”⁷¹ Schuttelle tämä vallantahdon suora määritelmä antaa perusteita Nietzschen taistelusta itsen ja maailman ykseyden puolesta. Vallantahto ilmaisee psykologian ja metafysiikan jatkuvuutta. (Schutte 1986, 57–58.) Ihminen ja maailma ovat yhtä, ja tuota ykseyttä Nietzsche kutsuu vallantahdoksi.

71 ”*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!” (WM 1067.)

Schutten mukaan Nietzschen tavoitteena on parantaa vakavasti pirstaloitunut ja vieraantunut kulttuuri. Schutte ehdottaakin, että vallantahtoa on mahdollista tulkita myös sisäisen tasapainon (*inner balance*) näkökulmasta.⁷² (Schutte 1986, 60.) Organismilla on kyky tuntea sisäinen tasapaino. Organismilla on lisäksi kyky tasapainottaa sisäinen tilansa oman energiansa avulla. Energia on puolestaan peräisin organismin suhteesta ympäristöönsä. Itsen ja maailman jatkuvuus johtuu organismin tarpeesta sisäiseen tasapainoon ja sen mahdollistavasta ympäristöstä. Vallantahdon metafora auttaa sisäisen tasapainon kokemista muistuttamalla eksistentiaalisesta jatkuvuudesta itsen ja maailman välillä. Vallantahto mahdollistaa terveellisen ja luovan suhteen organismin ja ympäristön välillä. (emt. 61–62.)

Tulkinta sisäisen tasapainon kautta antaa myös selityksen sille, miksei vallantahtoon voi liittää alistamisen elementtiä. Alistamissuhde ei kuulu terveeseen sosiaaliseen tai biologiseen järjestelmään. Se edustaisi Nietzschen vastustamaa dualismia. Tasapainoiset organismit ovat vastavuoroisessa ja symbioottisessa suhteessa toisiinsa ja ympäristöön. Konflikteja toki esiintyy, mutta ne ilmentävät vain elämän rikkautta ja monimuotoisuutta. (Schutte 1986, 62.) Vallantahdon edustama eksistentiaalinen jatkumo ei sisällä alistamisen elementtejä. Myös Schutte pitää vallantahdon väkivaltaisista ja tuhoisista tulkintoja virheellisinä.

Schutte esittää, että kuvatessaan todellisuutta vallantahdon metaforan avulla Nietzsche antaa todellisuudelle laajimman mahdollisen määritelmän. Metafora jättää filosofeille mahdollisuuden tulkita todellisuutta omasta perspektiivistään. (Schutte 1986, 63.) Seuraavaksi selvitän tarkemmin Schutten perusteluja, jotka tukevat hänen tulkintaansa vallantahdosta metaforana.

Vallantahto metaforana

Schutten mielestä vallantahto tarvitsee tulkinnan, joka antaa tilaa käsitteen monimuotoisuudelle

⁷² Miika Luoto kritisoi lyhyesti tämänkaltaista Nietzsche-tulkintaa artikkelissaan ”Nietzschen hirvittävä ilosanoma” (2004): ”Olemassaolon voimien ylenpalttisuus on aivan liian suurta ja moninaista, jotta se voitaisiin rajoittaa elämän tai organismin logiikkaan” (Luoto 2004, 11).

mutta joka samalla tarjoaa myös johdonmukaisen kokonaisuuden. Schutte esittää, että tulkinta vallantahdosta todellisuuden metaforana olisi juuri sellainen. Nietzsche kritisoi kaikkea absoluuttista ja erityisesti kantilaista ”maailmaa sinänsä”. Nietzscheille todellisuus on pelkkää ilmenemistä, ja juuri metafora kuvaa parhaiten ilmenemisen todellisuutta. Nietzscheen perspektivismissä totuus on vapautettu ”tosiasioista”, kirjaimellisista merkityksistä ja logiikan laeista. (Schutte 1986, 77–78.)

Myös Schutte julistaa tavoitteekseen käyttää tulkintaansa vallantahdosta metaforana välineenä nihilismia vastaan. Myös hänen mukaansa vallantahdon perinteiset psykologiset, metafysiset ja tieteelliset tulkinnat ovat riittämättömiä. Vaikka ne ovatkin perusteltavissa, jättää niistä jokainen kuitenkin tärkeitä osia Nietzscheen teoriasta ulkopuolelleen. (Schutte 1986, 78–79.) Schutten tulkinnassa moraalisen dualismin ylittäminen on moraalin kumoamista keskeisempi vallantahdon tavoite. Hän ei hyväksy perinteisiä tulkintoja, jotka sisällyttävät dualistisia elementtejä vallantahtoon. (emt. 80.) Taistelu dualismia vastaan tähtää nihilismin ylittämiseen.

Vallantahdon metaforan tavoite on hävittää raja maailman ja itsen väliltä. Vieraantumisen ja itsepetos vaihtuvat yhtenäisyyteen ja totuudellisuuteen. Vallantahto on inhimillisen todellisuuden yhdistävä periaate. Se yhdistää alitajuiset vietit ja kulttuurin korkeimmat ilmentymät. Se yhdistää myös inhimillisen sisäisyyden ja ulkoisen luonnon. Kaikki oleva on vallantahtoa. Tämä todellisuuden yhtenäistäminen voi saada kaksi muotoa: joko ihmisen ulkopuolinen todellisuus saa inhimillisiä piirteitä, tai vaihtoehtoisesti inhimillisyydeltä viedään sen erityisasema suhteessa muuhun olevaan. Schutten tulkinnassa molemmat vaihtoehdot tapahtuvat Nietzscheellä samaan aikaan. (Schutte 1986, 93–94.)

Schutten mukaan Nietzsche ei erota tahtoa ja tahdon kohdetta toisistaan. Yleisemmällä tasolla Nietzscheen mielestä tekijä ja tekeminen eivät koskaan ole erillisiä asioita. Hän näkee elämän ja ihmiset voimien kenttänä, jossa voimat ovat välillä sopusoinnussa ja ristiriidassa toistensa kanssa. Tästä näkökulmasta tahto on metafora voiman ponnistukselle. (Schutte 1986, 98.) Tahto on yksilön tunne hallinnasta. Tahto ei kuitenkaan ole erillinen tapahtuma vaan aina vain osa voimien kenttää. Tunne hallinnasta on vain illuusio mutta ennen kaikkea positiivinen illuusio. Hallinnan tunne merkitsee, että yksilö keskittyy täysin luomiseen. Luominen on puolestaan eettisesti merkittävää, koska se on siirtymätila yksilön hetkellisen voiman ponnistuksen ja elämän luovien voimien virran

välillä. Schutte tulkitsee vallantahdon psykologisena metaforana, jolloin vallantahto merkitsee yksilön avautumista luovaan suhteeseen ympäristönsä kanssa. (emt. 99.)

Schutte painottaa, että hänen tulkinnassaan tahto ei saa kirjaimellista merkitystä. Tahdolla viitataan ideaaliseen itsensä ylittämisen prosessiin, jossa elämä uusintaa itseään. Nietzsche käyttää käsitettä vallantahto usein kuvaamaan tätä tulemisen maailmaa, joka on luonteeltaan muutosta ja liikettä. Schutten mukaan Nietzsche pyrki kuvaamaan todellisuutta sisältä päin. Vallantahdon metaforaa käytetään, koska se viittaa voimanponnistuksiin ja voiman virtaan. Vallantahdon metaforan avulla pyritään välttämään todellisuuden jäykkä käsitteellistäminen ja elämän prosessien pelkistäminen staattisiksi kokonaisuuksiksi. (Schutte 1986, 99.)

Todellisuuden kutsuminen vallantahdoksi on Schutten mielestä hyvin runollista. Hän kuitenkin kiistää, että se liittyisi mitenkään vallan tavoitteluun tai olettaisi tahdon olemassaolon. Schutte esittää, että vallantahdon metaforan kautta Nietzschen tarkoituksena on antaa elämän myöntävä kuvaus tulemisen maailmalle. Nietzsche muotoilee asian näin: (Schutte 99–100.)

Tämä maailma: valtava energia, ilman alkua, ilman loppua, [...] voimien leikinä ja voimien aaltoina; [...] ikuisesti muuttuen, ikuisesti takaisin virraten, [...] vastakohtien leikistä takaisin yhteisymmärryksen riemuun, yhä myöntäen itsensä kulkunsa ja vuosiansa yhdenmukaisuudessa, [...] minun ikuisesti itsensä luova *dionyysinen* maailmani, ikuisesti itsensä tuhoava, [...] minun ”hyvän ja pahan tuolla puolen”, ilman päämäärää, ellei kehän ilo ole itsessään päämäärä; ilman tahtoa, ellei kehä tunne hyvää tahtoa itseään kohtaan – haluatteko *nimen* tälle maailmalle? [...] *Tämä maailma on vallantahtoa – eikä mitään muuta!* Te olette myös vallantahtoa – ettekä mitään muuta!⁷³

Kun tahdon käsite irrotetaan perinteisestä tahdon käsitteestä ja itsensä ylittäminen erotetaan perinteisestä käsityksestä itsestä, on Nietzschen teoria vallantahdosta mahdollista tulkita uudella tapaa. Uusi tulkinta edellyttää myös metaforisuuden ja kriittisen filosofian yhdistämistä. Pelkkä metaforinen tulkinta Nietzschen todellisuuskäsityksestä saattaa johtaa epäkriittisyydessään

73 ”Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, [...] als Spiel von Kräften und Kraftwellen [...] ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, [...] aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selber bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, [...] meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, [...] dies mein ”Jenseits von Gut und Böse”, ohne Ziel, wenn nicht im Glück des Kreises ein Ziel liegt, ohne Willen, wenn nicht ein Ring zu sich selber guten Willen hat, – wollt ihr einen *Namen* für diese Welt? [...] *Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!” (WM 1067.)

sekaannuksiin. Toisaalta pelkkä filosofinen lähestymistapakaan ei riitä täysin kuvaamaan nietscheläistä olemassaoloa. Metaforan ja filosofian suhde nostaa esille kysymyksen metaforan suhteesta totuuteen. (Schutte 1986, 100.)

Schutte esittää, että juuri metafora kuvaa parhaiten ilmenemisen maailman totuutta. Metafora ilmaisee samankaltaisuutta kahden ilmiön välillä. Metaforinen totuuskäsitys sopii ontologiaan, jossa todellisuus on luonteeltaan ilmenemistä ja muutosta. Vastaavasti metafysiikkaa on käytetty kuvaamaan todellisuutta sinänsä tämän ilmenevän maailman ”takana” tai ”sisällä”. (Schutte 1986, 100.) Tuo maailma sinänsä on ollut totuuden mitta. Kun uskoa mihinkään tuonpuoleiseen maailmaan ei ole, jää jäljelle vain tämän ilmenemismaailman totuus – ilmaisumuotonaan metafora.

Metaforalla on kyky yhdistää aikaisemmin erillisiksi koettuja todellisuuden osia. Metafora ei kuitenkaan sido osia pysyvästi yhteen. Kaikilla todellisuuden osilla voi olla lukemattomia metaforisia suhteita muihin osiin, ja kaikki nämä suhteet voivat saada äärettömän määrän tulkintoja. Nämä suhteet antavat viitteitä mahdollisten todellisuuden tulkintaperspektiivien moninaisuudesta. Ihmiset ovat vapaita itse tulkitsemaan todellisuutta eivätkä tarvitse enää korkeampaa auktoriteettia määräämään tulkintakehystä. (Schutte 1986, 100.)

Schutten mukaan Nietzsche uskoo metaforisen totuuskäsityksen unohtamisen johtavan kirjaimellisten olemassaolon tulkintojen valta-asemaan. Schutte tulkitsee, että se on Nietzschen mielestä hyvin epäsuotuisa tila. Ymmärtämällä olemassaoloa vain kirjaimellisten tulkintojen kautta menetämme kosketuksen olemassaolon totuuteen ja onnellisuuteen, jonka tuo olemassaolo voi tuoda⁷⁴. Nietzschen ontologian ja epistemologian valossa vallantahtoa voi Schutten mielestä tulkita vain metaforana. Muut tulkinnat eivät hänen mukaansa ole filosofisesti koherentteja. Vain tulkinta vallantahdosta metaforana yhdistää Nietzschen kritiikin logiikkaa kohtaan ja hänen dionyysisen totuutensa: elämän myöntämisen. (Schutte 1986, 100–101.)

Vaikka Schutte myöntää, että vallantahtoa metaforanakin on mahdollista tulkita monella tapaa, pitää hän kuitenkin omaa tulkintaansa ainoana filosofisesti johdonmukaisena. Schutten tulkinnassa vallantahdon metaforan tarkoituksena on parantaa itsen vieraantuminen maailmasta. Sekä maailma että itse ovat molemmat vallantahtoa. Tämän ymmärtäminen merkitsee kokemushorisontin

74 Tässä Schutte viittaa laajasti Nietzschen teoksiin *Iloinen tie* (W, FW) ja *Näin puhui Zarathustra* (W, Z).

avaamista tulemisen maailman virtaavalle energialle. Dualismi ei missään muodossa kuulu Nietzschen maailmaan, vaan juuri dualismilta hän yritti pelastaa koko länsimaisen kulttuurin. (Schutte 1986, 104.)

Schutten tulkinnassa vallantahto on metafora kaikelle ja erityisesti kaikkeuden ykseydelle. Pirstaloituminen ja elämän virrasta vieraantuminen ovat nihilismiin johtavia dualistisia elementtejä. Vallantahdon metafora antaa ykseydessään vaihtoehdon nihilistiselle dualismille. Vallantahto kuvaa virtaavaa eksistentiaalista jatkumoa, jossa sekä ihminen että maailma ovat yhtä. Dualistinen maailma on nihilismin vallassa ja onneton. Eksistentiaalisen jatkuvuuden eheys puolestaan edustaa Nietzschen tavoittelemaa uuden onnen maailmaa ilman nihilismia.

2.2.3 Arvojen uudelleenarviointi

Reginster, Danto ja Schutte tulkitsevat siis Nietzschen pyrkivän vallantahdon avulla uuden onnen esteenä olevan nihilismin voittamiseen. Kaikki näkevät vallantahdon roolin keskeisenä nihilismin voittamisen projektissa. Schutte pitää vallantahtoa metaforana todellisuudesta ilman nihilististä dualismia ja itsen ja maailman vieraantumista toisistaan. Danton näkemykset ovat hyvin lähellä Reginsterin tulkintaa. Reginster sijoittaa vallantahdon nihilismiin johtavien elämän kieltävien arvojen substantiaalisen uudelleenarvioinnin ytimeen. Reginster viittaa Nietzschen julistukseen: (Reginster 2006, 148.)

Normi, jonka mukaan moraalisen arvioinnin arvo tulee määrittää. Perustavanlaatuinen tosiasia, joka on sivuutettu: ristiriita ”moraalisemmaksi tulemisen” ja ihmisen kohottautumisen ja vahvistumisen välillä. *Homo natura*. ”Vallantahto”.⁷⁵

Reginsterin mukaan Nietzsche kutsuu moraaliseksi arvoiksi vallitsevia arvoja, jotka johtavat nihilismiin. Kuten aikaisemmin on mainittu, Nietzschen suunnitteluasteelle jääneen viimeisen teoksen nimeksi oli tarkoitus tulla *Vallantahto – Yritys kaikkien arvojen uudelleenarviointiin*. Teoksen ensimmäiseksi osaksi tarkoitettu lyhyt kirja *Antikristus* alkaa perinteisten

⁷⁵ ”Maßstab, wonach der Wert der moralischen Wertschätzungen zu bestimmen ist. Die übersehene Grundtatsache: Widerspruch zwischen dem ”Moralischer-werden” und der Erhöhung und Verstärkung des Typus Mensch. Homo Natura. Der 'Wille zur Macht'.” (WM 391.)

moraalikäsityksen uudistamisella, jossa Nietzsche asettaa vallan ja sen tahtomisen kaiken hyvän mitaksi.⁷⁶ (Reginster 2006, 148.)

Juuri vallantahdon ansiosta tulevaisuuden ihmisen on mahdollista arvioida uudelleen nihilismiin johtavat ideaalit. Nietzschen uudelleenarviointiprojekti on ymmärrettävissä täysin vain, mikäli vallantahdon rooli siinä on ymmärretty. Uudelleenarviointi tapahtuu vallantahdon näkökulmasta, ja uudelleenarvioinnin keskeisin kohde on kärsimyksen rooli inhimillisessä olemassaolossa. Vallantahto muuttaa tavan ymmärtää kärsimys ja antaa sille uuden merkityksen. (Reginster 2006, 148–149.) Vallantahto on uudelleenarvioinnin näkökulmana juuri, koska se antaa uudelleenarvioinnin pääkohteena olevalle kärsimykselle uuden tulkinnan.

Reginster ottaa myös esille paradoksaalisuuden yrityksessä arvioida *kaikki* arvot uudelleen. Ensiksikin arviointi edellyttää aina joitain arvoja, joista käsin arviointi tapahtuu. Kaikkien arvojen uudelleenarvioinnissa kohteena ovat kaikki arvot, joten jäljelle ei jää yhtään arvoa, josta arvioinnin voisi suorittaa. Ensiksikin on kyseenalaista halusiko Nietzsche välttämättä edes arvioida kaikkia arvoja, koska hän vaikuttaa olevan kiinnostunut vain ”korkeimmista” moraalisisista arvoista. (Reginster 148–149.)

Moraaliarvot ovat tähän asti olleet korkeimpia arvoja: kyseenalaistaisiko kukaan tätä väitettä? – Jos poistamme nämä arvot niiden paikalta, me muutamme kaikkia arvoja: niiden *järjestysperiaate* on kumottu.⁷⁷

Edelliseen viitaten Reginster esittää, että kaikkien arvojen uudelleenarviointi on mahdollista. Korkeimmat arvot toimivat ehtoina muille arvoille. Mikäli korkeimmat arvot kumotaan, vaikuttaa se luonnollisesti arvojen hierarkiaan ja sen myötä kaikkiin arvoihin. (Reginster 2006, 149.)

Kärsimys

Kärsimyksen merkitys ja asema inhimillisessä olemassaolossa on siis Nietzschen kaikkien arvojen uudelleenarvioinnin pääkohteena. Vallantahdon rooli uudelleenarvioinnin näkökulmana selittyy puolestaan sillä, että juuri teoria vallantahdosta muuttaa käsityksemme kärsimyksestä. Reginster

76 ”Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? — Alles, was aus der Schwäche stammt.” (W, A 2.)

77 ”Die moralischen Werte waren bis jetzt die obersten Werte: will das jemand in Zweifel ziehen? ... Entfernen wir diese Werte von jener Stelle, so verändern wir alle Werte: das Prinzip ihrer bisherigen *Rangordnung* ist damit umgeworfen ...” (WM 1006.)

muistuttaa, että hänen pääargumenttinsa on, että arvojen uudelleenarvioinnin päämääränä on nihilismin ylittäminen. Nihilismi johtuu elämän kieltävien arvojen pitämistä korkeimpina. Nihilismin voittamiseksi on Reginsterin mukaan osoitettava, että elämän kieltävät arvot eivät ole korkeimpia. Tarkoituksena ei siis ole osoittaa, että elämän kieltävät arvot eivät olisi arvoja, vaan että ne eivät vaan ole korkeimpia. (Reginster 2006, 159.)

Arvojen substantiaallinen uudelleenarviointi kohdistuu elämän kieltävien arvojen sisältöön. Nihilismiin johtavien arvojen ytimessä on Nietzschen mukaan moraalisuus (ks. WM 1006). Reginsterin mukaan Nietzsche ei tällä moraalisuudella viittaa mihinkään tiettyyn moraliin, vaan yleisesti joukkoon näkemyksiä, joilla keskeisiä yhteisiä piirteitä. Merkittävimpiä esimerkkejä nihilistisen moraalin järjestelmistä ovat antiikin hedonistinen eudaimonismi, kristillinen moraalit, utilitarismi ja buddhalainen etiikka. (Reginster 2006, 160.)

Reginster esittää, että Nietzschen tarkoituksena ei ole osoittaa, onko jokin tietty teko tai asenne moraalinen velvollisuus vai ei. Nietzsche kyseenalaistaa periaatteen, jonka mukaan moraalisia arvoja arvostetaan. (Reginster 2006, 160.) Uudelleenarvioinnin kohteena on siis moraalisten järjestelmien ydin, jonka perusteella moraalinen hyvä on korkein hyvä.

Nietzsche arvostaa Schopenhaueria Jumalan kuoleman ja kristillisyyden hylkäämisen nihilististen seurausten ymmärtämisestä. Koko olemassaolon mielekkyys muuttuu kyseenalaiseksi. Nietzschen mukaan Schopenhauer ei pessimistinä kuitenkaan vielä päässyt eroon kristillisestä moraaliperspektiivistä, vaikka väittikin sitä vastustavansa.⁷⁸ (IT, 357.) Reginster tulkitsee koko olemassaolon mielekkyuden kyseenalaistamisen juuri kysymyksenä kärsimyksen oikeutuksesta inhimillisen elämän välttämättömänä osana. Kristillisen maailmankatsomuksen hylkääminen johtaa nihilismiin, koska kristinusko ei enää anna vastausta kärsimyksen ongelmaan: (Reginster 2006, 160–161.)

Täten uskomus luonnon moraalittomuudesta, päämäärättömyydestä ja merkityksettömyydestä on

78 ”Indem wir die christliche Interpretation dergestalt von uns stossen und ihren 'Sinn' wie eine Falschmünzerei verurtheilen, kommt nun sofort auf eine furchtbare Weise die Schopenhauerische Frage zu uns: hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn? [...] Was Schopenhauer selbst auf diese Frage geantwortet hat, war — man vergebe es mir — etwas Voreiliges, Jugendliches, nur eine Abfindung, ein Stehen- und Steckenbleiben in eben den christlich-asketischen Moral-Perspektiven, welchen, mit dem Glauben an Gott, der Glaube gekündigt war... Aber er hat die Frage gestellt — als ein guter Europäer, wie gesagt, und nicht als Deutscher.” (W, FW 357.)

psykologisesti välttämätön reaktio, kun usko Jumalaan ja perimmäiseen moraaliseen järjestykseen tulee kestäättömäksi. Nihilismi ilmestyy silloin, ei siksi, että olemassaolo olisi epämukavampaa kuin ennen, vaan koska enää ei luoteta mihinkään kärsimyksen, tai olemassaolon ylipäättään, oikeutukseen.⁷⁹

Ilman kristillistä viitekehystä jää kärsimyksen ongelma vaille vastausta. Syy nihilismiin on hyvin selkeä: ”Yksi tulkinta on romahtanut; mutta koska sen kuviteltiin olevan ainoa tulkinta, vaikuttaa siltä, ettei koko olemassaololla ole lainkaan merkitystä, että kaikki on *turhaa*.”⁸⁰

Reginster tulkitsee Nietzschen arvojen uudelleenarviointiprojektin kohteeksi kärsimyksen roolin ja merkityksen ihmisen elämässä. Tulkinta selittää, miksi Nietzsche on jo hyvin varhaisesta vaiheesta alkaen käsitellyt kärsimyksen teemaa. Toinen etu Reginsterin tulkinnassa on, että antaa hyvin selkeästi rajatun kohteen Nietzschen moraalin kritiikille. Reginsterin mukaan Nietzscheille vallitseva moraalit edustaa juuri kärsimyksen halveksuntaa⁸¹. (Reginster 2006, 176.)

Reginster määrittelee Nietzschen käsityksen kärsimyksestä kokemukseksi tyydyttymättömästä halusta. Kärsimyksen välttämisen voi puolestaan tulkita olevan kaikkien niiden asenteiden taustalla, joita vastaan Nietzsche hyökkää. Esimerkkeinä kärsimyksen välttämiseen pyrkivistä asenteista Reginster mainitsee tasa-arvon, rauhan, sosiaalisen hyödyn, vaistojen tuhoamisen ja demokratian. Tulkinta kärsimyksen uudelleenarvioinnin keskeisyydestä Nietzschen filosofiassa on tästä näkökulmasta hyvin perusteltua. Se auttaa löytämään Nietzschen ajatuksista jatkuvuutta ja johdonmukaisuutta. Kärsimyksen ongelmaan keskittyminen ei myöskään jätä ulkopuolelle merkittäviä osia Nietzschen filosofiasta. (Reginster 2006, 176.)

Kärsimyksen ongelman asema uudelleenarvioinnin pääkohteena selittää myös, miksi juuri vallantahto on uudelleenarvioinnin periaate. Vallantahto mullistaa käsityksen kärsimyksen merkityksestä inhimillisessä olemassaolossa. Mikäli valta, eli vastarinnan voittaminen on arvo, on vastarintaa arvostettava välttämättä myös, koska se mahdollistaa vallan tunteen. Kärsimys on

79 ”Und so ist der Glaube an die absolute Immoralität die Natur, an die Zweck- und Sinnlosigkeit der psychologisch-notwendige *Affekt*, wenn der Glaube an Gott und eine essentiell moralische Ordnung nicht mehr zu halten ist. Die Nihilismus erscheint jetzt, *nicht* weil die Unlust an dasein größer wäre als früher, sondern weil man überhaupt gegen einen ”Sinn” im Übel, ja im Dasein misstrauisch geworden ist.” (WM 55.)

80 ”Eine Interpretation ging zugrunde: weil sie aber als die Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei.” (WM 55.)

81 ”Ob Hedonismus, ob Pessimismus, ob Utilitarismus, ob Eudämonismus: alle diese Denkweisen, welche nach *Lust* und *Leid*, [...] Ihr wollt womöglich — und es giebt kein tollereres „womöglich“ — *das Leiden abschaffen*; und wir? — es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war!” (W, JGB 225.)

puolestaan osa vastarintaa, joten vallan arvostaminen merkitsee kärsimyksen kohottamista arvokkaaksi asiaksi. Kun Nietzsche julistaa vallan arvoksi (A 2), hän uudistaa kärsimyksen merkitystä ja erityisesti sen suhdetta onneen. (Reginster 2006, 176–177.) Vallantahdon ollessa korkein arvo, on siihen kuuluva kärsimys osa tavoiteltavaa onnea. Vallantahdon kautta tapahtuvan arvojen uudelleenarvioinnin myötä alkavat hahmottumaan tarkemmin jo myös myöntämisen ideaalin ja uuden onnen ääriviivat.

Myös Tyler T. Roberts ottaa kantaa kärsimyksen roolin ymmärtämisen tärkeyteen Nietzschen myöntämisen ideaalin ymmärtämisessä. Roberts lähtee teoksessaan *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion* (1998) tarkastelemaan kärsimyksen ja myöntämisen suhdetta elämän merkityksen löytämisen kautta. Hän viittaa Nietzschen johtopäätökseen *Moraalin alkuperästä* -tutkielman lopussa: (Roberts 1998, 165.)

[...] mutta hänen ongelmanaan *ei* ollut itse kärsiminen vaan se että puuttui vastaus huutoon joka kysyi ”*miksi kärsiä?*” Ihminen, urhein ja kärsimään tottunein eläin *ei* kiellä kärsimystä itsessään: hän *tahtoo* sitä, hän itse etsii sen. Edellyttäen että hänelle osoitetaan tarkoitus, kärsiminen ”*siksi*”.⁸² (MA III 28.)

Robertsin mukaan Nietzsche ei kuitenkaan varsinaisesti anna vastusta kärsimyksen ongelmaan. Nietzsche vain kieltää, että kärsimys olisi ongelma. Pyrkiminen kärsimyksen poistamiseen olisi nihilismiä. Kärsimyksen ongelman vastauksen sijasta Nietzsche antaa kysymyksiä ja peräänkuuluttaa etsintää. Etsintä onkin Robertsin mielestä uusi ja kokonaan uudenlainen ideaali. (Roberts 1998, 165.) Kuten tutkielman alussa mainitsin, Nietzschen roolia kyseenalaistajana painottavat myös esimerkiksi Alasdair MacIntyre (MacIntyre 2004, 141) ja Leo Šestov (Šestov 2009, 24).

Kärsimyksen ongelman ratkaiseminen on keskeisessä roolissa monissa uskonnollisissa traditioissa. Uskontoihin kuuluu usein kärsimyksen voittaminen parantamisen tai pelastuksen kautta. Kärsimyksen tai pahan ongelman (tai 'theodikean'⁸³ ongelman') ratkaiseminen voi myös tapahtua ilman jumalallista väliintuloa, kuten Nietzschekin. Nietzsche itsekin käyttää ajoittain sanaa

82 ”[...] aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage 'wozu leiden?' Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich nicht das Leiden: er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein Dazu des Leidens.” (W, GM III 28.)

83 Termi koostuu Kreikan kielen sanoista *theos* (jumala) ja *dike* (oikeus) (<http://www.oxforddictionaries.com/definition/theodicy>).

theodikea: (Roberts 1998, 166.)

Vahvuuden pessimismi johtaa myös *theodikeaan*, eli maailman täydelliseen myöntämiseen, mutta juuri samoista syistä, jotka johtivat ennen sen kieltämiseen: ja sillä tavalla käsitykseen tästä maailmasta saavutettuna korkeimpana mahdollisena ideaalina...⁸⁴ (WM 1019.)

Pahan ongelman ratkaisun tietoinen tavoittelu on kuitenkin nihilististä ja siksi Nietzschelle vierasta. Robertsinkin mukaan ratkaisu ristiriitaan löytyy edellisestä lainauksesta. Nietzsche julistama vahvuuden pessimismi johtaa maailman myöntämiseen ja sen kautta *theodikeaan*. Nietzschen tavoitteena ei ole löytää oikeutusta kärsimykselle, se on vain sivutuote. Käsitys maailmasta, jossa ei ole enää tarvetta kärsimyksen oikeutukselle *seuraa* myöntämisestä. (Roberts 1998, 167.) Robertsinkin mukaan Nietzsche löytää uuden tavan ymmärtää kärsimyksen merkitys. Nietzsche luo uuden tavan avautua suhteeseen tuskallisen todellisuuden kanssa. Suhde on luonteeltaan aktiivista intohimoa todelliseen. Kärsimys johtaa iloon ja myöntämiseen henkeen. (emt. 168.) Kun kärsimyksen uusi asema inhimillisessä olemassaolossa on ymmärretty, ei sitä tarvitse enää oikeuttaa.

Myös Roberts pitää kärsimystä välttämättömänä Nietzschen myöntämisen ihanteessa. Hän myös väittää, että myöntäjä ei vain kestä kärsimystä, vaan todella haluaa elämän kivuliaampiakin puolia. Roberts viittaa useaan Nietzschen tekstiin: (Roberts 1998, 172.)

Tuota päämäärää varten tarvittaisiin toisenlaisia henkiä kuin ne jotka ovat juuri tässä aikakaudessa todennäköisiä: sotien ja voittojen vahvistamia henkiä joille valloitus seikkailu ja vaara, jopa kärsimyskin on tullut tarpeeksi; [...]”⁸⁵ (MA II 24.)

Minä, Zarathustra, elämän puoltaja, kärsimyksen puoltaja, kehäkierron puoltaja [...]”⁸⁶ (Z, III ”Toipuva” 1.)

Te tahdotte, jos mahdollista, – eikä ole mitään mielettömämpää ”jos mahdollista” – *poistaa kärsimyksen*; ja

84 ”Auch dieser *Pessimismus der Stärke* endet mit einer *Theodizee*, d.h. mit einem absoluten Ja sagen zu der Welt, aber um der Gründe willen, auf die ihn man zu ihr ehemals nein gesagt hat: und dergestalt zur Konzeption dieser Welt als des tatsächlich *erreichen höchstmöglichen Ideals*...” (WM 1019.)

85 ”Es bedürfte zu jenem Ziele einer andren Art Geister, als gerade in diesem Zeitalter wahrscheinlich sind: Geister, durch Kriege und Siege gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist; [...]” (W, GM II 24.)

86 ”Ich, Zarathustra, der Fürsprecher des Lebens, der Fürsprecher des Leidens, der Fürsprecher des Kreises [...]” (W, Z III 1.)

me? – näyttää kerrassaan siltä, että *me* tahdomme mieluummin saada sen suuremmaksi ja paremmaksi kuin se on milloinkaan ollut!⁸⁷ (HPT 225.)

Robertsin tulkinta on, että nietscheläinen myöntäjä todella rakastaa kärsimystä eikä haluaisi elää ilman sitä. Nietzsche puhuu selkeästi kärsimyksestä haluamisen ja rakastamisen kohteena. Toisaalta Nietzsche kuitenkin myöntää, että kärsimyksen hetki on epämiellyttävä⁸⁸. Kärsimyksen luonne epämiellyttävänä mutta samalla rakastettavana on monimutkainen. Kärsimyksen ja halun suhde on kuitenkin Robertsinkin mukaan avain myöntämisen luonteen pätevään tulkintaan. (Roberts 1998, 173–174.) Robertsinkin tulkinta kärsimyksen merkityksestä Nietzschen myöntämisessä on hyvin lähellä Reginsterin teoriaa. Reginsterillä kärsimyksen monimutkainen luonne selittyy vallantahdon rakenteella, jossa todellisen halun tyydyttymiseen kohdistuva vastarinta aiheuttaa kärsimystä, mutta on samalla kuitenkin välttämätön vallantahdon tyydyttymiseen ja nihilismin ylittämiseen. Kärsimyksen roolin uudelleenarviointi on Robertsinkin mukaan avain Nietzschen myöntämisen ideaaliin ja sen kautta saavutettavaan elämän merkityksen löytämiseen ja uuteen onneen.

Olennaista tämän tutkielman kannalta on, että nihilistinen epätoivon tila siis *on* voitettavissa arvojen sisällön, erityisesti kärsimyksen roolin, uudelleenarvioinnin avulla. Arvojen sisältöön kohdistuva substantiaallinen uudelleenarviointi on mahdollista arvojen metaeettisen uudelleenarvioinnin seurauksena. Metaeettinen uudelleenarviointi kohdistuu arvojen objektiiviseen pohjaan. Se mahdollistaa vallantahdon, eli elämän kieltävien nihilismin johtavien arvojen uudelleenarviointiperiaatteen arvostamisen. Vallantahto merkitsee aktiivista vastarinnan voittamisen prosessia, joka sisältää aina kärsimystä. Vallantahdon näkökulmasta tapahtuva substantiaallinen uudelleenarviointi muokkaa juuri käsitystä kärsimyksen suhteesta Nietzschen uuteen onneen. Kärsimys ei ole enää onnen este vaan välttämätön osa vallantahdon tyydyttymistä ja uutta onnea. Seuraavaksi tarkastelen minkälainen on Nietzschen käsitys onnesta kärsimyksen roolin uudelleenarvioinnin jälkeen vapaana nihilismistä.

87 ”Ihr wollt womöglich — und es giebt kein tolleres „womöglich“ — *das Leiden abschaffen*; und wir? — es scheint gerade, *wir* wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war!” (W, JGB 225.)

88 ”Weh spricht: 'Vergeh! Weg, du Wehe!'” (W, Z IV ”Das Nachtwandler-Lied” 9).

3. MITÄ ON NIETZSCHEN UUSI ONNI?

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 (hyve renessanssityylillä, *virtù*, moraalin myrkystä vapaa hyve).⁸⁹ (A 2.)

Käsitys onnesta ilman tyytyväisyyttä ja rauhaa on melko erityislaatuinen ja perinteiselle näkemykselle kaukainen. Vallantahdon näkökulmasta lainaus on kuitenkin helpommin ymmärrettävissä – ja hyväksyttävissä. Vallantahdon tyydyttäminen edellyttää vastarintaa ja vastarinnan voittamista. Rauha ja passiivinen tyytyväisyys eivät tuo tunnetta vallasta. Tässä luvussa selvitän tarkemmin Nietzschen erikoista käsitystä onnesta.

Normaali viettien *tyydyttymättömyys*, kuten nälkä, seksuaalivietti ja vietti liikkuu, ei sisällä yhtään mitään masentavaa; se toimii pikemminkin elämän tunteen kiihottajana, kun jokainen tahti elämän pieniä kivuliaita kiihokkeita vahvistaa sitä (sanovat pessimistit mitä tahansa). Tämä tyydyttymättömyys ei tee elämästä vastenmielistä vaan on sen suuri virike.⁹⁰

Tarpeita kuten nälkää tuntuu jälleen vaikealta yhdistää mihinkään positiiviseen. Toisaalta kuitenkin vaikuttaa järkevältä, että tarpeiden ja niiden tyydyttämiseen pyrkimisen ja tyydyttymisen saavuttamisen kautta ihminen tuntee elävänsä. Ihminen ilman tarpeitahan on kuollut – tai nihilisti. Kuolleella ja nihilistillä on yhdistävänä ominaisuutena myös, että kumpikaan ei toteuta Nietzschen elämän myöntämisen ideaalia. Reginsterin mukaan Nietzsche kehitti vallan käsitteen vastalauseena pessimismille (Reginster 2006, 177). Nietzscheille tyytymättömyys ei ole syy vaipua pessimistiseen masennuksen, vaan elää ja pyrkiä voittamaan tyytyväisyyden esteet.

Kiitettävää on se, mitä kansa pitää vaikeana: se, mikä on välttämätöntä ja vaikeata, saa nimen hyvä; ja sitä mikä suuremmasta hädästä vielä vapauttaa, harvinainen, vaikeista vaikein, – sitä se ylistää pyhäksi.⁹¹ (Z, I

89 ”Was ist Glück? — Das Gefühl davon, dass die Macht wächst, dass ein Widerstand überwunden wird. Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtù, moralfreie Tugend).” (W, A 2.)

90 ”Die normale *Unbefriedigung* unsrer Triebe, z.B. Des Hungers, des Geschlechtstriebes, des Bewegungstriebes, enthält in sich durchaus noch nichts Herabstimmendes; sie wirkt vielmehr agazierend auf das Lebensgefühl, wie jeder Rhythmus von kleinen schmerzhaften Reizen es *stärkt*, was auf die Pessimisten uns vorreden mögen: diese Unbefriedigung, statt das Leben zu verleiden, ist das große *Stimulans* des Lebens.” (WM 697.)

91 ”Löblich ist, was ihm schwer gilt; was unerlässlich und schwer, heisst gut, und was aus der höchsten Noth noch befreit, das Seltene, Schwerste, — das preist es heilig.” (W, Z I ”Von tausend und Einem Ziele”.)

”Tuhannesta ja yhdestä päämäärästä”.)

Reginster painottaa, että Nietzscheille saavutuksen vaikeus antaa saavutukselle arvon. Saavuttamisen vaikeus merkitsee, että saavuttamiseen kohdistuu kova vastarinta. Mitä kovempi vastarinta, sitä suurempi on sen saavutuksen arvo, joka on vastarinnan voittamisen kautta saavutettu. Reginster nimittää *vallan etiikaksi* (*the ethics of power*) Nietzscheen tapaa arvioida asioita niiden vaikeuden ja haasteellisuuden perusteella. Myös eettinen herkkyytemme tukee väitettä haasteellisten asioiden arvostamista. Vallan etiikan mukaan haasteellisuus merkitsee suurempaa vastarintaa, jonka ylittämisen arvostaminen on ihmiselle luonnollista. (Reginster 2006, 177–178.) Haasteellisuus ja vaikeus ovat arvoina helpon vastakohtia. Tässä kohtaa alamme jo lähestyä helpon elämän kritiikkiä, joka on tämän tutkielman pääteemana. Ihmisten luonnollinen eettinen herkkyys arvostaa vaativia saavutuksia tukee vallan etiikan periaatetta. Arvokasta ja tavoiteltavaa ei olekaan helppo elämä vaan elämä täynnä toisiaan hankalampia haasteita ja vaativia saavutuksia.

Nietzsche siis väittää, että onni on vallan tunteen kasvu (A 2). Reginster tulkitsee tämän Nietzscheen etiikan vallan etiikaksi, jossa haasteellisuus eli vastarinnan määrä määrittää asioiden arvon. Mitä suurempi vastarinta asian saavuttamisen on kohdistunut, sitä suurempi vallan tunne sen saavuttamisesta kumpuaa. Vallan etiikan uusi onni on yhä suuremman ja suuremman vallan tunteen saavuttaminen. John Richardson kyseenalaistaa kuitenkin teoksessaan *Nietzsche's system* (2002), millä perusteella Nietzsche oikeuttaa vallan pitämisen korkeimpana arvona. Richardsonin mukaan Nietzsche vaikuttaa sortuvan johtamaan siitä miten asiat ovat väitteen siitä, miten asioiden pitäisi olla: valta on hyvää, koska kaikki olennot tavoittelevat valtaa. (Richardson 2002, 151–152.) Richardson myös esittää, että Nietzsche vaikuttaa tulkitsevan vallan objektiiviseksi hyväksi ja siksi joksikin, mitä kaikkien tulisi tavoitella. Objektiivisen arvoperspektiivin antaminen on puolestaan Nietzscheen omien periaatteiden vastaista. (emt. 153.) Richardson viittaa tässä samaan perspektivismiin sisäiseen ristiriitaan, jota tarkastelin jo metaeettisen uudelleenarvioinnin yhteydessä.

Richardson ratkaisee ristiriidan tulkitsemalla, että valta, jota Nietzsche kehottaa tavoittelemaan, ei ole valta yleisellä tasolla, vaan nimenomaan yksilön henkilökohtainen vallantunne. Henkilökohtaisen vallantunteen peräänkuuluttaminen palauttaa ihmisen takaisin kuuntelemaan

omaa sisäisyyttään ja välttämään itselle ulkopuolisia ja vieraita voimia. Yksilön ei tarvitse astua oman arvoperspektiivinsä ulkopuolelle vaan kuunnella omaa sisäisyyttään, joka tahtoo valtaa. (emt. 153–154.) Onni ei siis löydy noudattamalla ulkopuolisia käskyjä tai tavoittelemalla vieraita ideaaleja, vaan olemalla uskollinen omalle vallanjanoiselle ihmislunnonlelle. Julistamalla vallan etiikkaa Nietzsche ei siis oikeastaan vaadi tottelemaan itseään. Hän pikemminkin kehottaa jokaista olemaan uskollinen omalle perimmäiselle lunnonlelle. Uusi onni on siis ihmisen sisäisyyden toteuttamista ilman esimerkiksi moraalien asettamia rajoitteita.

Tahdon vielä painottaa, että onnella ja sen tavoittelulla en tässä viittaa perinteiseen käsitykseen passiivisesta onnesta vaan Nietzschen elämänhanteeseen. Seuraavaksi tarkastelen, minkälainen on vallan etiikan näkökulmasta Nietzschen käsitys ihmisen suuruudesta eli onnellista ihmisestä.

Suuri ihminen

Ihmiset arvostavat siis jo eettisen herkkyytensä perusteella tietynlaisia ihmisiä. Reginster muistuttaa, että arvostuksemme on Nietzschen mukaan ristiriidassa vallitsevan moraalien kanssa. Arvostuksemme tietynlaisia ihmisiä kohtaan kertoo jotain meistä ja antaa perusteen kyseenalaistaa vallitseva moraalii. Nietzsche itse yhdistää ihmisen suuruuden hyvin vahvasti luovuuteen: (Reginster 2006, 190.) ”Vähän ymmärtää kansa suurta, se on: luovaa”⁹² (Z, I ”Torien kärpäisistä”).

”Korkeinta vapaiden ihmisten tyyppiä pitää etsiä sieltä, missä alituisen voitetaan ankarin vastustus:”⁹³ (EJH, ”Aikaansa sopeutumattoman vaelluksia” 38). Reginster tulkitsee Nietzschen käsityksen luovuudesta vastarinnan voittamisena ja siksi vallantahdon ilmenemismuotona. Vallan etiikka yhdistää luovuuden uuteen tapaan ymmärtää kärsimys. Luovuus on vastarinnan voittamista ja siksi siihen kuuluu aina kärsimystä. Kärsimystä halveksuva moraalii estää luovuuden arvostamisen ja vastustaa siten myös suuria ihmisiä. (Reginster 2006, 191.) Luovuus on vallantahdon tyydyttämistä vastarinnan voittamisen kautta. Suuri ihminen on tarpeeksi vahva olemaan kärsimyksen välttämättömyydestä huolimatta luova. Kärsimystä halveksuva moraalii estää

92 ”Wenig begreift das Volk das Grosse, das ist: das Schaffende” (W, Z I ”Von den Fliegen des Marktes”).

93 ”Den höchsten Typus freier Menschen hätte man dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird:” (W, GD ”Streifzüge eines Unzeitgemässen” 38.)

ihmisen luovuuden ja siten myös ihmisen mahdollisuuden uuteen onneen.

Nietzsche arvostaa erityisesti taiteellista luovuutta. Taiteilijat eivät ylitä esteitä vain kun heidän on pakko, vaan etsivät tietoisesti uusia mahdollisuuksia voittaa vastarinta. Taiteilijat arvostavat luovuutta arvona sinänsä eivätkä vain välineenä. He pyrkivät tietoisesti rikkomaan uusia rajoja ja laajentamaan kokemusmaailmaansa. Arvokasta eivät kuitenkaan ole taiteilijoiden aikaansaamat taideteokset vaan taiteilijoiden mielentila: (Reginster 2006, 192.)

Korkeimmalla ihmisellä olisi suurin viettien moninaisuus ja myös suhteellisesti suurimmassa voimakkuudessa, mikä on siedettävissä. Tosiaan, missä ihmiskasvi vaikuttaa vahvimmita, ovat vaistot voimakkaimmin *ristiriidassa* (kuten Shakespearella) mutta kuitenkin hallinnassa.⁹⁴

Suurilla ihmisillä on siis suuri sielu. Suurien ihmisten luovuus merkitsee jatkuvaa tietoista vastarinnan etsimistä ja pyrkimystä ylittää yhä suurempi vastustus. Ulkoisten ristiriitojen etsiminen ja rajojen rikkominen aiheuttaa kuitenkin myös sisäisiä ristiriitoja. Yksilö saattaa pelätä epävarmuutta tai joutumista eristykseen muista. Hän saattaa lamaantua, hänellä saattaa olla ristiriitaisia taipumuksia tai yksinkertaisesti psyykkistä vastahakoisuutta. Suuri ihminen pystyy kuitenkin voittamaan sisäisenkin vastarinnan. Suuret teot vaativat mielen lujutta. (Reginster 2006, 192–193.) Juuri intohimoisuus ja viettien moninaisuus erottavat Walter Kaufmannin mukaan Nietzschen käsityksen suuresta ihmisestä esimerkiksi stoalaisten ja kristittyjen käsityksistä. Suuri ihminen hallitsee impulssinsa eivätkä ne heikennä häntä. Vain intohimoinen suuri ihminen on myös Kaufmannin mukaan kykenevä elämään Nietzschen ihanne-elämää. (Kaufmann 1975, 280.) Suurisieluin, intohimoinen, vahva ja luova ihminen voi siis saavuttaa uuden onnen.

Luovuus määrittää siis Reginsterin näkemystä Nietzschen käsityksestä ihmisen suuruudesta. Luovuuteen kuuluu puolestaan olennaisena osana kärsimys: (Reginster 2006, 193.) ”Luominen – se on suuri vapahdus elämän kärsimyksestä ja elämän kevennys. Mutta että luova olisi, siihen juuri tarvitaan kärsimystä [...]”⁹⁵ (Z, II ”Autuilla saarilla”.) Reginster muistuttaa, että kärsimys ei ole osa luovuutta sattumanvaraisesti silloin tällöin, vaan se on välttämätön luovuuden mahdollistaja.

94 ”Der höchste Mensch würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größten Stärke, die sich noch ertragen läßt. In der Tat: wo die Pflanze Mensch sich stark zeigt, findet man die mächtig *gegeneinander* treibenden Insikte (z.B. Shakespeare), aber gebändigt. (WM 966.)

95 ”Schaffen — das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth [...]” (W, Z II ”Auf den glückseligen Inseln”.)

Luovuus on vallantahdon ilmentymä ja kärsimys liittyy tiiviisti vallantahtoon. Vallan etiikka siirtää kärsimyksen osaksi hyvää, osaksi luovuutta ja samalla osaksi ihmisen suuruutta. (Reginster 2006, 194.) Kärsimyksen liittäminen osaksi ihmisen suuruutta määrittävää luovuutta kyseenalaistaa kärsimystä halveksuvan moraalin. Suuri ihminen on luovuuden aiheuttamasta kärsimyksestä huolimatta onnellinen. Seuraavaksi esittelen kärsimystä osana Nietzschen uutta käsitystä onnesta.

Uusi onni

Epätoivoa tuovan ja onnen esteenä olevan nihilismin sydämessä on elämän kieltävä käsitys onnesta kärsimyksen poissaolona. Nietzschen mielestä suuri ihminen on luova ja tavoittelee tietoisesti yhä suurempia haasteita. Suuri ihminen voittaa sekä ulkoisen vastustuksen että sisäisen vastarinnan. Hän ei pelkää vastarinnan aiheuttamaa kärsimystä, päinvastoin: hän haluaa sitä. Kärsimys on jotain, mikä kuuluu suurten ihmisten kohtaloon. Se ei kuitenkaan tarkoita, etteivät suuret ihmiset pystyisi saavuttamaan onnea. Onni on vain ymmärrettävä uudella tavalla. Tavalla, joka ei halveksu kärsimystä eikä siksi johda enää nihilismiin.

Luottamus elämään on mennyt: elämä itse on tullut *ongelmaksi*. – Älköön suinkaan luultako, että ihmisestä on siten välttämättä tullut synkkämielinen! Rakkaus elämään on sekin vielä mahdollinen – rakastetaan vain toisin. [...] Me tunnemme uuden onnen...⁹⁶ (IT, Alkulause 3.)

Synkkämielisen nihilismin ei siis tarvitse olla Nietzschen mukaan ihmiskunnan väistämätön lopullinen kohtalo. Uusi tapa rakastaa elämää tuo onnen – ja nimenomaan *uuden onnen*. Reginsterin mukaan ero perinteisellä onnella ja Nietzschen uudella onnella on juuri kärsimyksen rooli (Reginster 2006, 195). Nietzsche vastustaa perinteistä käsitystä, joka on:

[...] hypnoottinen ei-minkään tunne, syvimmän unen rauha, sanalla sanoen: *tuskattomuus* – sitä saavat kärsivät ja perin epäviireiset jo pitää korkeimpana hyvänä, arvojen arvona, se heidän täytyy arvostaa myönteisesti, se täytyy heistä tuntua ainoalta todella positiiviselta. (Saman tunteen-logiikan mukaisesti on ei-minkään nimenä

96 ”Das Vertrauen zum Leben ist dahin: das Leben selbst wurde zum *Problem*. — Möge man ja nicht glauben, dass Einer damit nothwendig zum Dusterling geworden sei! Selbst die Liebe zum Leben ist noch möglich, — nur liebt man anders. [...] Wir kennen ein neues Glück...” (W, FW Vorrede 3.)

kaikissa pessimistisissä uskonnoissa *Jumala.*)⁹⁷ (MA, III 17.)

Vallan etiikan näkökulmasta onni sisältää välttämättä kärsimystä. Reginster kutsuu Nietzschen käsitystä onnesta antihedonismiksi, koska kärsimys tarpeiden tyydyttymättömyyden muodossa on olennainen osa uutta onnea. Onni on myös perinteisesti tulkittu passiiviseksi tilaksi, mutta Nietzschen uusi onni on aktiivinen tila (Reginster 2006, 195):

”Jalosukuiset” todella *tunsivat* itsensä ”onnelliseksi” väestönosaksi; heidän ei tarvinnut ensin vihollisiinsa vilkuillen pystyttää keinotekoisesti onneaan, joskus vakuutella, *valehdellakin* itselleen olevansa onnellisia (niinkuin kaikkien kaunan ihmisten on tapa) ; eivätkä he voimaa uhkuvina, täysinä, siis *välttämättä* aktiivisina ihmisinä myöskään taitaneet erottaa onnea toiminnasta – heidän mielestään toimeliaisuus ehdottomasti kuuluu onneen [...] kaikki melkoisena vastakohtana ”onnelle” sellaisena kuin sen käsittää 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.⁹⁸ (MA, I 10.)

Vallantahdon tyydyttyminen ja vastarinnan voittamisen jatkuva prosessi on luonteeltaan aktiivinen. Onni on sidoksissa vallantahtoon ja vastarinnan voittamiseen ja on siksi koettavissa vain olemalla aktiivinen. Vallan etiikan mukainen uusi onni ei ole eikä voi olla rauhallinen lepotila. Koska uusi onni muodostuu aktiivisesta vastarinnan voittamisesta uudelleen ja uudelleen, ei sitä koskaan voi saavuttaa täysin. Uusi onni kestää niin kauan kuin vastarintakin ja loppuu kun vastarinta tulee voitetuksi. Nietzschen uutta onnea leimaa siis hetkellisyys ja tuleminen. (Reginster 2006, 196.) Rauhallisen ja pysyvän perinteisen onnen sijaan uusi onni on aktiivisen vastarinnan voittamisen ketju ja siitä kumpuavaa vallan tunteen voimistumista.

Reginster ottaa myös esille eron vallan tunteen ja todellisen vallan välillä. Hänen mukaansa

97 ”[...] das hypnotische Nichts-Gefühl, die Ruhe des tiefsten Schlafes, *Leidlosigkeit* kurzum — das darf Leidenden und Gründlich-Verstimmten schon als höchstes Gut, als Werth der Werthe gelten, das *muss* von ihnen als positiv abgeschätzt, als das Positive selbst empfunden werden. (Nach derselben Logik des Gefühls heisst in allen pessimistischen Religionen das Nichts *Gott.*)” (W, GM III 17.)

98 ”Die 'Wohlgeborenen' *fühlten* sich eben als die 'Glücklichen'; sie hatten ihr Glück nicht erst durch einen Blick auf ihre Feinde künstlich zu construiren, unter Umständen einzureden, *einzulügen* (wie es alle Menschen des Ressentiment zu thun pflegen); und ebenfalls wussten sie, als volle, mit Kraft überladene, folglich *nothwendig* aktive Menschen, von dem Glück das Handeln nicht abzutrennen, — das Thätigsein wird bei ihnen mit Nothwendigkeit in's Glück hineingerechnet [...] — Alles sehr im Gegensatz zu dem 'Glück' auf der Stufe der Ohnmächtigen, Gedrückten, an giftigen und feindseligen Gefühlen Schwärenden, bei denen es wesentlich als Narcose, Betäubung, Ruhe, Frieden, 'Sabbat', Gemüths-Ausspannung und Gliederstrecken, kurz *passivisch* auftritt.” (W, GM I 10.)

Nietzsche tarkoittaa onnella todellista vallasta johtuvaa vallan tunnetta. Uuteen onneen ei riitä pelkkä kuviteltu valta, eikä vastaavasti pelkästään todellinen valta ilman subjektiivista tunnetta vallasta. (Reginster 2006, 196–197.)

Myös Walter Kaufmann tulkitsee, että Nietzsche todella on kaikesta huolimatta oman erityislaatuisensa ”hyvän elämän” puolestapuhuja (Kaufmann 1975, 258). Olennaista myös Kaufmanninkin mukaan Nietzschen onnellisuuskäsityksessä on, että tila, jota ihminen tavoittelee ei ole kärsimyksetön. Yksi mahdollinen tulkinta on, että kärsimys on välttämätöntä korkeimman mielihyvän saavuttamiseen tai että kaikki luominen edellyttää kärsimystä. Kyseinen tulkinta antaisi kärsimykselle kuitenkin vain välinearvon aseman, jolloin lopullinen päämäärä olisi yhä mahdollisimman suuri mielihyvä. Se ei ole Nietzschen kanta, vaan hän menee vielä pidemmälle. Nietzscheille kärsimys mahdollistaa korkeimman nautinnon ja onni sisältää aina epämukavuutta (emt. 272.) Kaufmannin näkemys kärsimyksen ja onnen suhteesta Nietzscheillä on hyvin yhteneväinen sekä Reginsterin että Robertsinkin näkemysten kanssa.

Vielä merkittävämpi on Kaufmannin ja Reginsterin tulkintojen samankaltaisuus liittyen iloon kärsimyksen *voittamisena*. Myös Kaufmann esittää, että Nietzscheille ilo merkitsee aktiivista ja tietoisesta kärsimyksen voittamisen prosessia. Vastaavasti uusi onni on luova prosessi. (Kaufmann 1975, 274–275.) Nietzschen onni on Kaufmannillekin kärsimyksen voittamista ja erityisesti luovuuden ihannointia (emt. 276). Luovuuden asettaminen suuren ihmisen määrittäväksi ominaisuudeksi ja kärsimyksen voittamisen aktiivinen prosessi korkeimpana ihanteena tukevat Reginsterin tulkintaa.

Kaufmannin mukaan Nietzschen onnellisuuskäsitys saattaa vaikuttaa epäselvältä, mutta se johtuu vaan käsitteellisestä sekaannuksesta. Nietzscheille onni merkitsee tilaa, jota ihminen tavoittelee. Ilo on hänelle tietoinen subjektiivinen kokemus onnesta. Mielihyvä tai nautinto puolestaan merkitsee kärsimyksetöntä tilaa. (Kaufmann 1975, 278.) Näiden käsitelmäärittelyjen pohjalta Kaufmann kiteyttää Nietzschen uuden onnen: ”Onni on vallan ja ilon fuusio – ja ilo sisältää mielihyvän lisäksi myös kärsimyksen elementtejä” (emt. 278). Kaufmann viittaa Nietzschen omaan muotoiluun (emt. 279):

[...] on hyvin valaisevaa asettaa *valta* yksilön ”onnellisuuden” (jota kaikki elävät olennot oletettavasti tavoittelevat) paikalle: ”tavoitellaan valtaa, vallan kasvua” – mielihyvä on vain saavutetusta vallasta johtuva oire, tietoisuus erosta (mielihyvään ei pyritä: mutta mielihyvä ilmestyy, kun tavoittelemisen kohde saavutetaan:

mielihyvä on seuraus, se ei ole motiivi...), että kaikki voima on vallantahtoa, että ei ole muuta fyysistä, dynaamista tai psyykkistä motiivia...⁹⁹ (WM 668.)

Nietzschen antihedonismi on hyvin selkeää, mutta samalla kuitenkin Kaufmann muistuttaa, että Nietzsche on omanlaisensa hyvän elämän julistaja (Kaufmann 1975, 279). Vaikkakaan Kaufmann ei käytä Reginsterille ominaisia vallan etiikan termejä kuten ”vastarinnan voittaminen”, ovat käsitykset Nietzschen uudesta onnesta aktiivisena kärsimyksen voittamisena ja luovuuden ihannointina lähes identtisiä. Molemmille Nietzsche on erityislaatuisen hyvän elämän eli uuden onnen julistaja. Missä sitten ovat tämän uuden onnen juuret? Seuraavaksi palaan Nietzschen ihanteen alkulähteille.

Uuden onnen esikuvat

Nietzschen nihilististen arvojen uudelleenarvioinnin ytimessä on siis kärsimyksen halveksunnan kumoaminen ja sitä kautta saavutettava uusi käsitys onnesta. Teoksessaan *The Importance of Nietzsche: Ten Essays* (1988) Erich Heller liittää Nietzschen ideaalin ja toivon uudesta onnesta Johan Wolfgang von Goethen (1749–1832) hengen. Heller viittaa Nietzschen julistukseen *Der Wille zur Macht* -teoksen loppupuolella: (Heller 1988, 37.)

Tutkia koko modernin sielun ala, olla istunut sen joka nurkassa – minun intohimoni, minun kidutukseni ja minun onneni. Todella *voittaa* pessimismi: tuloksena goetheläinen katse täynnä rakkautta ja hyvää tahtoa.¹⁰⁰

Tekstistä ilmenee nihilismin ylittämisen suhde Nietzschen onneen sekä uuden onnen selkeä goetheläisyys täynnä rakkautta. Uusi onni sisältää kuitenkin rakkauden ja hyvän tahdon lisäksi paljon muutakin. Artikkelissaan ”Happiness as a Faustian Bargain” (2004) myös Bernard Reginster löytää erityisesti Goethen *Faust* -teoksista (*Faust. Der Tragödie erster Teil*, 1808 ja *Faust. Der Tragödie zweiter Teil*, 1832) Nietzschen uuden onnen esikuvan.

99 ”Daß es eine bedeutende Aufklärung gibt, an Stelle des Individuellen ”Glücks” nach dem jedes Lebende streben soll, zu setzen *Macht*: ”es strbt nach Macht, nach Mehr in der Macht” – Lust ist nur ein Symptom vom Gefühl der erreichten Macht, eine Differenz-Bewußtheit – es strebt nicht nach Lust, sondern Lust tritt ein, wenn es erreicht, wonach es trebt: Lust begleitet, Lust bewegt nicht... Daß alle treibende Kraft Wille zur Macht ist, daß es keine physische, dynamische oder psychische Kraft außerdem gibt...” (WM 688.)

100 ”Den ganzen Umkreis der modernen Seele umlaufen, im jeden ihrer Winkeln gesessen zu haben – mein Ehrgeiz, meine Tortur und mein Glück. Wirklich den Pessimismus *überwinden*; – ein Goethischer Blick voll Liebe und gutem Willen als Resultat.” (WM 1031)

Faustin legendan alkuperäisessä versiossa Faust myy sielunsa paholaiselle ja saa maksuksi 24 nautinnollista elinvuotta. Goethen Faust puolestaan asettaa paholaiselle erityisiä vaatimuksia (Reginster 2004, 52.):

Mitä piru parka antaa voisi?
Vai ihmishenkeä sun-laises koskaan oisi
tajunnut, pyrkiessään ylimpään?
No niin, – suot ruokaa josta nälkään jään,
ja punakultaa suot, mi soluu pois,
kuin elohopeaa se ois,
sa pelin suot, mi voittoja ei tuo,
ja immen, joka rinnoiltaan luo
jo silmäniskun uuteen ystävään,
suot kunniaa mi meille kukkuu
ja laille lentotähden hukkuu. –
Hedelmä näytä, joka kuihtuu kun sen taittaa,
ja puu mi uudelleen käy joka päivä lehtiin!¹⁰¹ (Goethe 1981, 80.)

Paholainen eli Mefistoteles vastaa Faustille: ”Ei hätää, – niitä voin mä laittaa. Ne aarteet hankin, – sanaan rehtiin! Mut veikkonen, myös sekin aika on, kun tyynnä nautit hyvää onnen upean.”¹⁰² (Goethe 1981, 80.) Faust jatkaa kuitenkin:

Jos laiskanvuoteelle ma koskaan rupean,

101 ”Was willst du armer Teufel geben?
Ward eines Menschen Geist in seinem hohen Streben
Von deinesgleichen je gefasst?
Doch hast du Speise, die nicht sättigt, hast
Du rotes Gold, das ohne Rast,
Quecksilber gleich, dir in der Hand zerrinnt,
Ein Spiel, bei dem man nie gewinnt,
Ein Mädchen, das an meiner Brust
Mit Äugeln schon dem Nachbar sich verbindet,
Der Ehre schöne Götterlust,
Die, wie ein Meteor verschwindet?
Zeig’ mir die Frucht, die fault, eh’ man sie bricht,
Und Bäume, die sich täglich neu begrünen!” (Goethe 1929,73.)
102”Ein solcher Auftrag schreckt mich nicht,
Mit solchen Schätzen kann ich dienen.
Doch, guter Freund, die Zeit kommt auch heran,
Wo wir was Guts in Ruhe schmausen mögen.” (Goethe 1929, 73.)

olooni tyytyin, surma tulkohon!
Jos koskaan mairein, valhein voit muo viehtää
ja itsetyytyväisyyteen tuutiudun,
jos voit muo maisiin nautintoihin kiehtää,
niin tulkoon viime päivä mun! [...]
Jos tuokiolle lausun milloin:
”Oi viivy vielä, armahin”
mun kahleisiin voit panna silloin,
ja tuho mulle tulkoonkin!
Saa soida kuolinkellon soitto,
sun palvelukses päässä on:
löi tunti mulle, soi sun voitto, –
ohi Faustin aika olkohon!¹⁰³ (Goethe 1981, 81.)

Reginster painottaa, että Faust ei missään nimessä tahdo helppoa elämää, tyyneyttä ja nautintoa. Hän haluaa, että jäljelle jää aina jotakin haluttavaa. Se ei tarkoita, että halujen tulisi olla mahdottomia tyydyttää. Hän haluaa vain saada halunsa tyydytettyä hetkellisesti ei ikuisesti tai kokonaan. Faust tahtoo haluja, jotka syttyvät yhä uudelleen ja uudelleen. (Reginster 2004, 53.)

Goethen Faustin tapa ymmärtää onni liittyy Reginsterin mukaan 1800-luvulla käytyyn kiistaan onnen mahdollisuudesta. Kiista lähti liikkeelle Schopenhauerin pessimismistä, jonka mukaan onni on mahdotonta tämän elämän puitteissa. Schopenhauerille juuri Faustillekin ominaiset ihmisen ylevät pyrkimykset olivat peruste täydellisen tyytyväisyyden mahdottomuuteen. Kaikki eivät kuitenkaan hyväksyneet pessimismistä. Nietzsche löysi Faustin erikoisista toivomuksista vihjeen onnellisuuden todellisesta luonteesta. (Reginster 2004, 53.) Nietzschellekään onni ei ole tila vaan prosessi, tavoitteen saavuttamiseen kohdistuvan vastarinnan aktiivinen kohtaaminen. Tavoitteena ei ole kaikkien tarpeiden täydellinen tyydyttymisen tila. Halun tyydyttymättömyydestä johtuva

103 ”Werd’ ich beruhigt je mich auf ein Faulbett legen,
So sei es gleich um mich getan!
Kannst du mich schmeichelnd je belügen,
Dass ich mir selbst gefallen mag,
Kannst du mich mit Genuss betrügen –
Das sei für mich der letzte Tag! [...]
Werd’ ich zum Augenblicke sagen:
Verweile doch! Du bist so schön!
Dann magst du mich in Fesseln schlagen,
Dann will ich gern zugrunde gehn!
Dann mag die Totenglocke schallen,
Dann bist du deines Dienstes frei,
Die Uhr mag stehn, der Zeiger fallen,
Es sei die Zeit für mich vorbei!” (Goethe 1929, 73–74.)

kärsimys ei ole onnen este vaan sen ehto. (emt. 59.)

Myös Aatamin ja Eevan syntiinlankeemuksesta voi Reginsterin mukaan lukea nietscheläisen onnen tavoittelun. Aatami ja Eeva asuvat aluksi paratiisissa, jossa kaikkien halujen tyydytys on helppoa. Paratiisista karkottamisen jälkeen heidän täytyy taistella voittaakseen halujen tyydyttämiseen kohdistuva vastarinta. (Reginster 2004, 59.) Reginster tulkitsee perisyntiin ihmisen perusolemuksen, vallantahdon, ilmaisuksi. Puolestaan se, mikä kristillisessä perinteessä tulkitaan rangaistukseksi perisyntiinistä on Nietzschele onnellista elämää: (Reginster 2006, 236.)

Aatamin ajoista tähän päivään asti ihminen on ollut epänormaalissa tilassa: [...] *Todellinen* elämä on vain uskoa (itsepetosta, hulluutta). Kärsimys, taistelu, todellinen olemassaolo täynnä loistoa ja pimeyttä, vain pahaa, väärää olemassaoloa: josta on tehtävänä saada *vapahdus*. ”Ihminen viattomana, joutilaana, kuolemattomana ja onnellisena” – tätä käsitystä ”korkeimmasta tavoitteesta” täytyy kritisoida ennen kaikkea.¹⁰⁴

Nietzschele elämä tässä kärsimyksen ja vastarinnan aktiivisen voittamisen maailmassa on onnellisempaa kuin helppo elämä paratiisissa. Tämä maailma on Nietzschen paratiisi. Uusi onni on mahdollinen täällä.

3.1 Ikuinen paluu

Onnen ymmärtäminen aktiivisena tilana, jota määrittävät tuleminen ja hetkellisyys johdattaa arvojen uudelleenarviointiprojektia kohti ikuista paluuta (*der ewigen Wiederkunft*), joka on yksi Nietzschen tulkituimmista käsitteistä. Ikuisen paluun mysteerinen luonne jakaa yhä tutkijoiden mielipiteitä.¹⁰⁵ Kuitenkin myös ikuista paluuta pitäisi Reginsterin mukaan tulkita suhteessa nihilismin ylittämiseen tähtäävään arvojen uudelleenarviointiin. Ikuinen paluu on Nietzschen

104 ”Die Menschheit hat von Adam an bis jetzt sich in einem unnormalen zustanden befunden: [...] Das *wahre* Leben nur ein Glaube (d.h. ein Selbstbetrug, ein Irrsinn). Das ganze ringende, kämpfende, wirkliche Dasein voll Glanz und Finsternis nur ein schlechtes, falsches Dasein: von ihm *erlöst* werden ist die Aufgabe. ”Der Mensch unschuldig, mützig, unsterblich, glücklich” - diese Konzeption der ”höchsten Wünschbarkeit” ist vor allem zu kritisieren.” (WM 224.)

105 Reginster mainitsee tässä yhteydessä Karl Löwithin (1997) tulkinnan ikuisesta paluusta metafysisenä oppina. (Reginster 2006, 206.) Löwithille vastaisen tulkinnan esittää puolestaan Ivan Soll (1973), joka painottaa ikuisen paluun kautta kasvavaa valintojen merkitystä elämässä (Reginster 2006, 209–210). Alexander Nehamakselle (1985) ikuinen paluu on ennen kaikkea teoria itsestä ei maailmasta (Reginster 2006, 212–213.) Maudemarie Clarkin (1990) tulkinnassa ikuinen paluu saa pelkän todellisuuden analogian roolin (Reginster 2006, 217).

elämän myöntämisen ideaalin ytimessä elämän kieltämistä ja nihilismia vastaan: (Reginster 2006, 201.) ”[...] *oppi ikuisesta paluusta*, joka on korkein elämän myöntämisen muoto”¹⁰⁶ (EH, ”Näin puhui Zarathustra” 1).

Reginster erottaa kaksi tapaa ymmärtää ikuisen paluun rooli elämän myöntämisessä. Ikuisen paluun *teoreettinen rooli* on kertoa elämästä, joka pitää myöntää. Ikuinen paluu on myönnettävän elämän ominaisuus. *Käytännöllinen rooli* taas kertoo myöntämisen luonteesta. Ikuinen paluu liittyy myöntämiseen asenteena elämään. (Reginster 2006, 202–203.)

Ikuisen paluun teoreettinen tulkinta viittaa siihen, että elämä todella kirjaimellisesti palaa ikuisesti. Elämän myöntäminen merkitsisi silloin, että tämä elämän ominaisuus olisi ymmärrettävä ja myönnettävä. Myöntäminen tarkoittaisi, että haluaa elämän palaavan ikuisesti. Käytännöllinen tulkinta puolestaan merkitsee tietynlaista asennetta elämää kohtaan, on elämällä minkälaisia ominaisuuksia tahansa. (Reginster 2006, 203–204.)

Arvojen uudelleenarvioinnin näkökulmasta ikuisella paluulla on myös kaksi vaihtoehtoista tulkintaa. Ikuisen paluun *muodollinen tulkinta* tarkoittaa, että elämä palaa ikuisesti ja se on hyväksyttävä, sisältää elämä minkälaisia arvoja tahansa. *Substantiaaalinen tulkinta* taas merkitsee, että elämän myöntäminen edellyttää juuri tiettyjen arvojen valitsemista. Elämän myöntäminen ikuisen paluun substantiaalisen tulkinnan valossa edellyttäisi siis arvojen uudelleenarviointia. (Reginster 2006, 204.)

Reginster kannattaa ikuisen paluun käytännöllistä ja substantiaalista tulkintaa. Hänen mielestään ikuinen paluu kertoo myöntämisen luonteesta ja edellyttää juuri tietynlaisten arvojen mukaan elämistä. Ikuisen paluun mukaan eläminen ja siten elämän myöntäminen ei ole mahdollista ennen arvojen uudelleenarviointia. (Reginster 2006, 205.) Ikuisen paluun rooli nihilismin ylittämässä on juuri sen asema myöntämisen ideaalin sydämessä. Arvojen uudelleenarvioinnin tehtävänä on mahdollistaa ikuisen paluun mukaan eläminen ja sen kautta saavutettava elämisen myöntäminen eli uusi onni.

Ikuisen paluun oppi [...] Keino *sietää* sitä: kaikkien arvojen uudelleenarviointi. Ei enää iloa varmuudesta vaan

106 ”[...] der *Ewige-Wiederkunfts-Gedanke*, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann [...]” (W, EH ”Also sprach Zarathustra” 1).

epävarmuudesta; ei enää ”syy ja seuraus” vaan jatkuva luovuus; ei enää tahtoa säilymiseen vaan valtaan jne. [...].¹⁰⁷

Reginster tulkitsee ikuisen paluun sietämisen mahdollisuutena elää ikuisen paluun opin mukaisesti. Ikuisen paluun mukaan eläminen edellyttää siis arvojen uudelleenarviointia, erityisesti epävarmuuden arvostamista varmuutta korkeammalle: (Reginster 2006, 220.)

Sietääkseen ikuisen paluun oppia tarvitaan vapaus moraalista; uusia keinoja kärsimyksen tosiasiaa vastaan (kärsimyksen ymmärtäminen välineenä, mielihyvän isänä, [...]) kaikesta epävarmuudesta nauttiminen; [...]¹⁰⁸

Reginsterin tulkinta ikuisesta paluusta on käytännöllinen ja johtaa tiettyyn eettiseen ideaaliin. Reginster lähestyykin ikuista paluuta kysymällä, mikä ideaali mahdollistaisi elämän ikuisen paluun tahtomisen. Kristillinen oppi iankaikkisesta elämästä ja monien filosofien, kuten Platonin, arvostama ikuisuuden käsite ovat Nietzsche ikuisen paluun vastakohtia. Nietzsche puolustaa ennen kaikkea *tulemista* pysyvää olemista vastaan. (Reginster 2006, 223–224.) Epävarmuus, pysymättömyys ja tuleminen ovat uudelleenarvioinnin kautta saavutettuja uusia arvoja. Ikuinen paluu saa Nietzscheä korkeimman ideaalin aseman, joka on perinteisessä moraalissa kuulunut iankaikkiselle elämälle tämän maailman ulkopuolella.

Ikuisella paluulla on Reginsterin mukaan myös eettinen merkitys. Ikuisen paluu eettinen rooli ja yhteys myöntämiseen ovat löydettävissä ikuisen paluun suhteesta iloon: (Reginster 2006, 224.)

Jos olette ikinä sanoneet ”niin olkoon” millekään ilolle? oi minun ystäväni, silloin te olette sanoneet ”niin olkoon” kaikelle tuskalle. Kaikki olevaiset ovat toisiinsa kytketyt, solmitut, rakastuneet, – – jos olette ikinä tahtoneet yhtä kertaa kahdesti, jos olette ikinä sanoneet ”sinä olet minun mieleiseni, onni! Hiljaa! tuokio!” – silloin te olette tahtoneet *kaiken* takaisin! – kaiken uudestaan, kaiken iäisesti, kaiken yhteen kytkettynä, solmittuna, rakastuneena, oi, silloin te *olette rakastaneet* maailmaa, – – te iäiset, te rakastatte sitä iäti ja ajoista aikoihin: ja tuskallekin te puhutte: häivy, mutta tule takaisin! Sillä kaikki ilo tahtoo – iäisyyttä: *ilon miel' on*

107 ”Der Gedanke der ewigen Wiederkunft: [...] Mittel, ihn zu *ertragen*: die Umwertung aller Werte: nicht mehr die Lust an der Gewißheit, sondern an der Ungewißheit; nicht mehr ”Ursache und Wirkung”, sondern das beständig Schöpferische; nicht mehr Wille der Erhaltung, sondern der Macht usw.” (WM 1059.)

108 ”Um den Gedanken der Widerkunft zu *ertragen*, ist nötig: Freiheit von der Moral; – neue Mittel gegen das Tatsache des *Schmerzes* (Schmerz begreifen als Werkzeug, als Vater der Lust [...]); – der Genuß an aller Art Ungewißheit, [...].” (WM 1060.)

Nietzsche yhdistää ikuisen paluun tiiviisti niin onneen, iloon, maailman rakastamiseen kuin vallantahdon edellyttämään kärsimyksenkin. Reginsterin tulkinnan kannalta olennaista on kuitenkin ilon yhdistäminen ikuisuuteen. Hänen mukaansa ilo eroaa tavallisesta nautinnosta. On mahdollista saada nautintoa asioista, joita ei hyväksy. Iloa puolestaan voi kokea vain asioista, jotka hyväksyy. Nautintoa voi kokea, vaikka sen aiheuttajaa ei kokisikaan täydelliseksi. Iloon taas liittyy ajatus tyytyväisyydestä ja ilon hetken täydellisyydestä.¹¹⁰ Ilon hetken ikuisuuden toivominen ilmaisee, että pitää kyseistä hetkeä täydellisenä. Epätäydellisen hetken haluaminen ikuisesti olisi järjetöntä. Hetken ikuisuuden tahtominen on siis sen julistamista täydelliseksi. (Reginster 2006, 224.) Nietzschen ikuisen paluun opin tarkoitus onkin osoittaa kaksi eri tapaa ymmärtää ikuisuuden tahtominen: ikuisuus pysyvyytenä ja ikuisuus paluuna (emt. 225).

Iloisen hetken toivominen ikuiseksi voi viitata sen tuomaan tyytyväisyyden tunteeseen. Toisaalta hetken ikuisuuden toivominen viittaa myös siihen, että se ei ole kuitenkaan täydellinen: siltä puuttuu pysyvyys. Normaalisti ilon hetken ikuisuuden toivominen kantaa mukanaan jo mielipahaa hetken päättymiseen varautumisesta. (Reginster 2006, 225.) Hetken ikuisuus on mahdoton käsite tämän maailman puitteissa, ja siksi sen toivominen on elämän kieltävää nihilismia.

Ilon hetken ikuisen paluun haluaminen ilmaisee myös hetken täydellisyyttä. Ikuisen paluun toivominen ottaa huomioon, että täydellinen hetki on luonteeltaan katoavainen. Katoavaisuus ei kuitenkaan poista hetken täydellisyyttä. Lisäksi täydellisen hetken ikuisen paluun tahtominen merkitsee, että on olemassa täydellisyyttä, jonka olennainen ominaisuus on juuri katoavaisuus. Pysyvyys muuttaisi hetken luonteen ja saattaisi rikkoa tuon hetken täydellisyyden. Pysyvän täydellisyyden ikuisen paluun toivominen taas on mahdotonta. (Reginster 2006, 225.)

109 ”Saget ihr jemals Ja zu Einer Lust? Oh, meine Freunde, so sagtet ihr Ja auch zu *allem* Wehe. Alle Dinge sind verkettet, verfädelt, verliebt, — — wolltet ihr jemals Ein Mal Zwei Mal, spracht ihr jemals 'du gefällst mir, Glück! Husch! Augenblick!' so wolltet ihr *Alles* zurück! — Alles von neuem, Alles ewig, Alles verkettet, verfädelt, verliebt, oh so *liebtet* ihr die Welt, — — ihr Ewigen, liebt sie ewig und allezeit: und auch zum Weh sprecht ihr: vergeh, aber komm zurück! *Denn alle Lust will — Ewigkeit!*” (W, Z IV ”Das Nachtwandler-Lied” 10.)

110 Tässä yhteydessä Reginster ei mielestäni perustele riittävästi väitettään ilon aiheuttajan välttämättömästä täydellisyydestä, vaikka argumentilla onkin merkittävä rooli hänen ikuisen paluun tulkinnan ketjussaan. Hetken ikuisuuden toivominen toki voi ilmaista hetken täydellisyyttä. Tekeekö silti ilo mahdottomaksi aiheuttajansa vajaanuuden?

Reginster tulkitsee Nietzschen käsityksen pysymättömyydestä tulemisena, joka koostuu ajallisesti etenevästä prosessista, johon kuuluu muutos. Kehotus elää ikuisen paluun opin mukaan on Reginsterin mielestä kehotus arvostaa tulemista. Tulemista voi arvostaa haluamalla sen ikuista paluuta. Tulemisen uudelleenarviointi mahdollistaa sen arvostamisen ja ikuisen paluun mukaan elämisen. (Reginster 2006, 226.) Ikuinen paluu merkitsee ikuista tulemista, siksi tulemisen arvostaminen on ikuisen paluun haluamista.

Myös tulemisen uudelleenarviointi onnistuu vallan etiikan näkökulmasta. Tuleminen on osa pysymättömyyttä arvostavaa vallantahtoa. Kristillinen iankaikkisen elämän ideaali puolestaan kohottaa korkeimmaksi arvoksi pysyvyyden. Minkä tahansa pysyvyyttä arvostavan ideaalin kohottaminen korkeammaksi estää ikuisen paluun opin mukaan elämisen. Kysymys ei siis ole elämän kestosta – onko se äärellinen vai ääretön. Ikuinen paluu elämän myöntämisen ytimessä merkitsee, että ymmärtää ja hyväksyy elämän koostuvan ajallisesti rajallisista prosesseista. Tämä elämä on luonteeltaan tulemisen maailma. Kristillinen ideaali tavoittelee elämää ilman muutosta ja tulemista. Myöntämisen ideaali taas on saavutettavissa vain hyväksymällä arvot, joiden valossa tuleminen on arvokasta. (Reginster 226–227.) Tulemisen arvostaminen mahdollistaa tämän tulemisen maailman täydellisen myöntämisen.

Korkein mahdollinen myöntämisen muoto, ikuisen paluun mukaan eläminen, merkitsee elämän pitämistä täydellisenä. Se on mahdollista ilman elämän kieltäviä arvoja, jotka tekevät kärsimystä sisältävän elämän täydellisenä pitämisen mahdottomaksi. Elämän kieltävien arvojen uudelleenarviointi on siis välttämätöntä, jotta elämän myöntäminen olisi mahdollista. Uudelleenarviointi hylkää vallitsevat moraaliset arvot ja korvaa ne vallan etiikan arvoilla. (Reginster 2006, 227.)

Tuleminen tekee pysyvän tyytyväisyyden mahdottomaksi ja aiheuttaa siksi kärsimystä. Tulemista onkin halveksittu juuri, koska se liittyy kärsimykseen. Kärsimyksen halveksuminen puolestaan on nihilismin ytimessä. Vallan etiikan näkökulmasta kärsimystä sisältävä elämä on mahdollista kokea täydelliseksi. (Reginster 2006, 227.) Arvojen uudelleenarvioinnin kautta saavutettava vallan etiikka arvostaa tulemista eikä halveksu kärsimystä. Vallan etiikka tekee mahdolliseksi ikuisen paluun mukaan elämisen, joka on korkein myöntämisen muoto, uusi onni.

Elämän kieltävien ja nihilististen arvojen uudelleenarvioinnin kautta kärsimystä sisältävää elämää tässä tulemisen maailmassa on siis mahdollista pitää täydellisenä. Ikuisen paluun oppi on Reginsterin mukaan kehoitus tulemisen arvon uudelleenarvointiin. Tulemisen arvostaminen mahdollistaa elämän myöntämisen, joka on traagisen dionyysisen viisauden ja samalla uuden onnen kulmakivi. Kuten koko Nietzschen filosofia on myös ikuisen paluun käsite hyvin monitulkintainen. Ennen Nietzschen dionyysisen viisauden ja lopullisen päämäärän lähempää tarkastelua lähestyn vielä ikuista paluuta Ofelia Schutten tulkinnan kautta.

Ikuinen paluu ja elämän dynaaminen jatkuvuus

Ofelia Schuttenkin mukaan Nietzsche pitää oppia ikuisesta paluusta symbolina siirtymisestä elämän kieltävästä maailmankatsomuksesta elämän myöntämisen ideaaliin. Ikuisen paluun oppi jatkaa saumattomasti Nietzschen perinteisiin kohdistamaa kritiikkiä. Ikuinen paluu on elämän dynaamisen jatkuvuuden ja kaikkien elämän muotojen hyväksymisen inspiraattori. (Schutte 1986, 63.)

Schutte esittää, että ikuinen paluu merkitsee, että yksilön elämä palaa identtisenä ikuisesti.¹¹¹ Yksilön elämä on osa maailman energiaa ja palaa yhdessä sen kanssa. Ikuinen paluu on energiakehien ikuista kiertoa. Sekä ihmisen elämällä että suurella tulemisen kehällä on sama rakenne. Kaikki palaa, eikä kehän ulkopuolella ole mitään. (Schutte 1986, 63–64.)

Schutte väittää, että Nietzschen ikuisen paluun opin ensisijainen merkitys on saada ihminen arvostamaan äärellistä elämäänsä ja ontologisen universumin kokonaisuutta, johon elämä kuuluu. Ihmisen tulisi myöntää hetki ja kaikkeus hetkessä, jotka molemmat palaavat ikuisesti. Ikuisen paluun oppi kehottaa tiettyyn henkilökohtaiseen moraaliseen valintaan sekä esittää väitteen todellisuuden luonteesta. (Schutte 1986, 64.) Schutte kuitenkin kiistää, että ikuinen paluu olisi tarkoitettu tieteelliseksi teoriaksi. Nietzsche kuvaa elämän merkityksellisyyttä esteettisesti. Mikäli tiede ottaisi runouden paikan, ei Nietzschellä olisi enää vahvinta asettaan nihilismin voittamiseen. (emt. 65–66.)

111 Schutte viittaa ajatuksen esiintyvän erityisesti teoksessa *Näin puhui Zarathustra*.

Ikuisen paluun opin tarkoituksena on myös paljastaa prosessi, joka johtaa dualistisen ja vieraannuttavan arvomaailman luomiseen. Eksistentiaalisen jatkuvuuden merkittävimpiä rikkojia ovat menetetty menneisyys ja kuolema. Oikea ymmärrys ikuisesta paluusta kuitenkin korjaa eksistentiaalisen jatkuvuuden ja vie siten yksilön yli nihilismin. (Schutte 1986, 66.) Oikealla ymmärryksellä Schutte viittaa tässä luonnollisesti omaan tulkintaansa.

Schutten mukaan Nietzsche'n oppi on tiettyssä määrin epäselvä ja siksi sen ihmisissä herättämää reaktiota ei voi ennustaa. On mahdollista, että ikuinen paluu auttaa ylittämään nihilismin. Tosin ikuisen paluun looginen muoto tai sen hyväksyminen moraaliseksi periaatteeksi eivät kumpikaan tee ikuisesta paluusta korkempaa hyväksymisen muotoa – toisin kuin Nietzsche uskoi. Ikuisella paluulla on kuitenkin positiivinen rooli ajan, ikuisuuden, itsen ja maailman yhdistämisessä. (Schutte 1986, 66.)

Schutten keskeinen väite on, että käsityksemme ajallisuudesta on vieraantunut ja siitä johtuu nihilistinen asenne elämään. Ikuisen paluun opin on mahdollista yhdistää kokemuksemme ajasta, itsestä ja maailmasta. Toisaalta Nietzsche'n mukaan ikuisen paluun oppi saa elämän kieltävät ihmiset haluamaan kuolemaa: (Schutte 1986, 66–67.) ”Haluan opettaa ajatuksen, joka antaa monille oikeuden poistaa itsensä – suuren *jalostavan* ajatuksen. [...] *Ikuinen paluu*.”¹¹² Ikuinen paluu voi siis olla inspiraationa vahvoille, mutta se voi myös tuhota heikot. Schutten mukaan korkein elämän myöntämisen ideaali ei voi toimia itsen torjumisen tai itseinhon lähteenä. (Schutte 198, 67.) Schutte hylkää siis Nietzsche'n julistuksen ikuisesta paluusta elämän myöntämisen ytimessä.

Ikuisen paluun kautta on kuitenkin mahdollista ylittää nihilismi, mutta olennaista ei ole pelkästään ikuisen paluun hyväksyminen. Ikuisen paluun vapauttava rooli muodostuu *tavasta*, jolla yksilö asettuu suhteeseen ikuisen paluun kanssa. (Schutte 1986, 67.)

Myös Schutte ottaa huomioon kärsimyksen hyväksymisen välttämättömyyden osana ikuisen paluun opin mukaan elämistä. Menneen ja nykyisen kärsimyksen lisäksi tuntematon tulevaisuus on myönnettävä. (Schutte 1986, 68.) Ikuinen paluu merkitsee elämän myöntämisenä niin menneen kärsimyksen kuin mahdollisen epämurheellisen tulevaisuuden paluun tahtomista.

112 ”Ich will den Gedanken lehren, welcher vielen das Recht gibt, sic durchzustreichen, – den Großen *züchtenden* Gedanken. [...] *Die ewige Wiederkunft*.” (WM 1056–1057.)

Tämä on minun silmille kaikkein kauheinta: että minä havaitsen ihmisen pirstotuksi [...]. Nykyinen ja mennyt maan päällä – oi, minun ystäväni! Se on *minun* sietämättömintäni;¹¹³ (Z, II ”Lunastuksesta”.)

Tämä, niin, tämä on *kosto* itse: tahdon vastenmielisyys aikaa ja sen ”ollutta” kohtaan. [...] tahtovassa itsessään on kärsimystä siitä, että hän ei voi tahtoa taaksepäin, [...] Kaikki ”oli” on vain palasia, arvoitusta, kaameata sattumaa – kunnes luova tahto sanoo siihen: ”mutta niin minä sen tahdoin!”¹¹⁴ (Z, II ”Lunastuksesta”.)

Schutte tulkitsee Zarathustran sanojen tarkoittavan, että ikuisen paluun hyväksyminen merkitsee Nietzschen mukaan parantumista olemassaolon syvimmästä vieraantumisesta. Oppi ikuisesta paluusta antaa mahdollisuuden poistaa katkeruus mennyttä kohtaan. (Schutte 1986, 68.)

Schutte esittää kuitenkin, että vastoin Nietzschen alkuperäistä tarkoitusta ikuinen paluu on mahdollista hyväksyä myös koston elämälle. Elämästä vieraantuneen ihmisen voi olla vaikeaa hyväksyä ajan etenemistä ja ainutkertaisuutta. Jumalan ja ikuisuuden puuttuessa elämästä, voi vieraantunut ihminen saada lohtua ikuisesta paluusta. Hän hyväksyy ikuisen paluun opin, koska ei kykene päästämään irti menneisyydestä. (Schutte 1986, 68–69.)

Olennaista Schutten mukaan onkin, että pelkästään ikuisen paluun hyväksyminen ei hänen mielestään riitä voittamaan elämän kieltämisen asennetta. Ikuinen paluu hyväksyminen voi olla myös masokismin muoto itseä tai toisia kohtaan. Kuitenkaan ikuisen paluun hyväksyjällä ei voi olla katkeruutta mennyttä kohtaan. Ikuinen paluu ja tulemisen viattomuus liittyvät toisiinsa. (Schutte 1986, 69.) Schuttekkin yhdistää siis ikuisen paluun opin ja tulemisen arvon. Ikuisen paluun hyväksyminen merkitsee hänellekin tulemisen pitämistä viattomana.

Toisaalta ikuinen paluu on myös mahdollista kieltää rakkaudesta elämään. Ikuisen paluun kieltäminen johtuisi tässä tapauksessa epäoikeudenmukaisuuden ja julmuuden vihaamisesta. Vaikka pitäisikin tulemista viattomana, eivät ihmiset silti ole yhtä viattomia. (Schutte 1986, 70.) Tässä

113 ”Diess ist meinem Auge das Fürchterliche, dass ich den Menschen zertrümmert finde [...] Das Jetzt und das Ehemals auf Erden — ach! meine Freunde — das ist mein Unerträglichstes;” (W, Z II ”Von der Erlösung”.)

114 ”Diess, ja diess allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war.' [...] im Wollenden selber Leid ist, darob dass es nicht zurück wollen kann [...] Alles 'Es war' ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall — bis der schaffende Wille dazu sagt: 'aber so wollte ich es!'” (W, Z II ”Von der Erlösung”.)

Schutten tulkinta eroaa Reginsterin näkemyksestä, jonka mukaan Nietzschen uudelleenarvioinnin tavoitteena olisi kärsimyksen hyväksyminen. Schutte näkee yhä, että inhimillisen kärsimyksen halveksunta ja elämän rakastaminen eivät sulje toisiaan pois.

Myöskään Raymond Angelo Belliottin mielestä ikuinen paluu ei automaattisesti toimi myöntämisen koetinkivenä. Hän esittää teoksessaan *Happiness is Overrated* (2004), että heikot viimeiset ihmiset saattavat myöntää ikuisen paluun, koska heidän elämä saattaa vastata *heidän* ideaalejaan. Vastaavasti korkeimman ihmistyyppin edustaja saattaa olla perfektionisti ja haluta muuttaa osia elämästään, vaikka muuten kokisikin elämänsä vahvasti merkitykselliseksi ja arvokkaaksi. (Belliotti 2004, 145.) Schutten tavoin Belliotti ei pidä ikuisen paluun ja myöntämisen suhdetta Nietzscheä yhtä yksiselitteisenä kuin Reginster.

Schutte painottaa, että ikuisen paluun hyväksyminen vie nihilismin yli vain, mikäli katkeruus mennyttä kohtaan on poissa. Mennyttä ei voi enää muuttaa, mutta menneisyyteen asennoituminen vaikuttaa tulevaisuuteen. Ikuinen paluu on ahdistava oppi vain, jos ihminen on yhä kiinni determinismin ja vapauden dualistisessa erottamisessa. Nietzscheelle vapaus on vapautta tulla omaksi itsekseen kohtalon puitteissa. (Schutte 1986, 70–71.) Nietzscheen onneen voi siis tulkita kuuluvan myös vapaus toteuttaa itseään. Omaksi itseksi tulemisen osuutta Nietzschen onnessa tarkastelen myöhemmin Alexander Nehamaksen tulkinnan kautta.

Ikuisen paluun hyväksyminen heikkoudesta ei siis vie nihilismin yli. Heikko ihminen hyväksyisi ikuisen paluun, koska haluaisi luopua vastuusta elämässään ja vaipua fatalismiin. Vain vahvan ihmisen ikuisen paluun hyväksyminen ylittää nihilismin. Vahvan ihmisen elämän myöntävällä asenteella menneisyys on mahdollista hyväksyä täysin ja ilman ehtoja. Menneisyyden hyväksyminen vapauttaa myös tulevaisuuden. Menneisyys ei enää vaikuta elämään negatiivisesti ja pelko menneisyyden toistumisestakin on poissa. Ikuinen paluu symboloi näin elämän dynaamista jatkuvuutta. Ikuisen paluun hyväksyminen parantaa itsen jakautumisen ja maailmasta vieraantumisen. (Schutte 1986, 71–72.) Ikuisen paluun hyväksymisen kautta nihilistinen vieraantuminen ja itsen jakautuminen on mahdollista voittaa. Olennaista ei kuitenkaan ole pelkästään hyväksyä oppi. Schutten mukaan vain vahvan ihmisen elämän myöntävä asenne suhteessa ikuiseen paluuseen parantaa nihilistisestä vieraantumisesta. Menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus muodostavat ehjän jatkumon. Nihilismin ylittäminen ja eksistentiaalisen jatkuvuuden

kokemus merkitsevät tässä tulkinnassa uutta onnea.

Schutte kannattaa näkemystä, jonka mukaan Nietzschen tarkoitus on ikuisen paluun opin avulla saada ihminen tekemään valintansa niin kuin ikuinen paluu olisi totta. Ihmisen arvojen tulisi olla sellaisia, joita voisi arvostaa ikuisesti tämän elämän toistuessa samana uudelleen ja uudelleen. Arvojen lisäksi myös itse on ikuisen paluun näkökulmasta ikuinen. Ikuisen paluun oppi on kuitenkin vain yksi keino parantaa vieraantumisen ja itsen jakautumisen. Schutte väittää, vastoin Nietzscheä, että ikuisen paluun opilla ei ole voimaa poistaa kaikkia elämän kieltäviä elementtejä kulttuurissa. Ikuinen paluu ei siis ole elämän myöntämisen täydellinen ilmaisu. (Schutte 1986, 73–74.) Schutten tulkinnassa ikuinen paluu ei siis ole yksinkertaisen automaattinen ratkaisu nihilismin ongelmaan. Se ei kuitenkaan tarkoita, ettei *missään* tulkinnassa ikuinen paluu voisi olla elämän myöntämisen täydellinen ilmaisu.

Kuitenkin myös Schutte uskoo, että jos kaikki hyväksyisivät ikuisen paluun ja toimisivat sen mukaan, historiallisten arvojen pohja muuttuisi. Muutosta ei kuitenkaan voi pakottaa ideologian tai myytin kautta. Sen täytyy olla lähtöisin ihmisestä itsestään. (Schutte 1986, 74.) Schutte ei siis kiellä ikuisen paluun asemaa nihilismin ylittämässä. Hän ei vain pidä sitä ainoana tai absoluuttisena ratkaisuna.

Elämän dynaamisen jatkuvuuden katkeaminen johtaa vieraantumiseen ja todellisuuden pirstaloitumiseen. Schutten mukaan Nietzschen metafyyssisen dualismin kritiikki pyrkii murtamaan juuri itsen ja maailman välisen ristiriidan. Vieraantumisen parantuminen ja itsen eheytyminen ovat Nietzschen dualismikritiikin elämän myöntämisen sanoman keskiössä. Vain dualismista parantunut on vapaa aidosti myöntämään elämän. (Schutte 1986, 74–75.) Itsen ja maailman kokeminen ehjänä jatkumona mahdollistaa elämän täydellisen myöntämisen ja uuden onnen.

Schutte näkee ikuisen paluun opin häilyvänä. Opista puuttuvat selkeät rajat, jotka turvaisivat yksiselitteisen yhteyden elämän myöntämiseen. Ikuisen paluun opin pitäminen korkeimpana myöntämisen ideaalina tai eettisenä ohjeena eivät kumpikaan takaa, että kauna aikaa kohtaan olisi poissa. Schutten mukaan ikuinen paluu ilmaisee pikemminkin Nietzschen rakkautta elämään ja kohtaloon. Schutte väittää myös, että Nietzschen tradition kyseenalaistaminen palvelee elämän

myöntämisen ideaalin saavuttamista paremmin kuin ikuisen paluun oppi. Siksi myöskään suhtautumisemme ikuiseen paluuseen ei tarvitse olla se, jonka Nietzsche itse esitti. (Schutte 1986, 75.)

Kuitenkin myös Schuttelle siis elämän myöntämisen ideaali on ainakin teoriassa mahdollinen saavuttaa. Uusi onni on mahdollinen, vaikkakaan automaattisesti ikuisen paluun hyväksymisen kautta. Seuraavaksi tarkastelen dionyysistä viisautta, joka elämän myöntämisen ideaalina symboloi Nietzschen uuden onnen asennetta.

3.2 Dionyysinen viisaus

Nietzsche asettaa elämäkertateoksensa *Ecce homin* viimeiseksi lauseeksi ”Onko minut ymmärretty – *Dionysos vastaan ristiinnaulittu*”¹¹⁵ (EH, ”Miksi olen kohtalo” 9). Aikaisemmin samassa teoksessa Nietzsche toteaa näin: ”Kristinusko on pahinta mahdollista nihilismiä, kun taas dionyysinen vertauskuva tavoittaa myöntymisen äärirajan”¹¹⁶ (EH, ”Tragedian synty” 1). Reginster väittää näihin lauseisiin viitaten, että elämän myöntämisen ideaalin luonteen ymmärtämisellä on äärimmäisen tärkeä rooli koko Nietzschen filosofian ymmärtämisen kannalta. Dionysos on Nietzschen myöntämisen ideaalin symboli. Ristiinnaulittu puolestaan edustaa Paavalin käsitystä Kristuksesta, joka edustaa Nietzschele elämän kieltämisen ruumiillistumaa. (Reginster 2006, 228.) Dionyysinen viisaus symboloi elämän myöntämisen ideaalia, asennetta, joka ihmisellä on uudessa onnessa. Ristiinnaulittu Kristus edustaa puolestaan elämän kieltämisen ja nihilismin onnetonta huipentumaa.

Myös Gilles Deleuze näkee Dionysoksen ja Kristuksen hahmoissa saman marttyyriuden ja kärsimyshistorian. Molemmat symboloivat saman ilmiön vastakkaisia puolia. Kristinuskossa kärsimys tekee elämästä syyllistä ja epäoikeudenmukaista. Elämä täytyy pelastaa ja lunastaa. Kristinuskon nihilismi muodostuu elämän syyttämisestä, elämän kieltämisestä. Dionysokselle elämä

115 ”– Hat man mich verstanden? – *Dionysos gegen den Gekreuzigten* . . .” (W, EH ”Warum ich ein Schicksal bin” 9).

116 ”[...] das Christenthum [...] es ist im tiefsten Sinne nihilistisch, während im dionysischen Symbol die äusserste Grenze der Bejahung erreicht ist” (W, EH ”Die Geburt der Tragödie” 1).

oikeuttaa kärsimyksen ja kärsimys on mahdollista myöntää. (Deleuze 2005, 28.) Dionyysinen Zarathustra kysyykin: ”Voiko olla lunastusta jos on iäinen oikeus?¹¹⁷” (Z, II ”Lunastuksesta”). Hänelle elämä on oikeudenmukaista, eikä lunastusta tarvita.

Dionysoksen ja ristiinnaulitun perustavanlaatuinen ero on helppo ymmärtää niiden yhtäläisyyksistä käsin. Molemmat ovat kärsiviä jumalia, mutta kärsimyksen merkityksellisestämisessä on ero. Kristinusko pitää kärsimystä elämänvastaisena. Dionysos puolestaan haluaa kärsimystä ja on siksi elämän myöntäjä. (Reginster 2006, 229.) Elämän myöntäminen ja dionyysinen viisaus kuuluvat olennaisina osina Nietzschen uuteen onneen. Dionysoksen erityinen suhde kärsimykseen symboloi myös uuden onnen uutta kärsimyskäsitystä.

Olen tähän mennessä pyrkinyt esittämään Nietzschen käsityksen uuden onnen esteistä, esteiden ylittämisestä ja uuden onnen luonteesta. Seuraavaksi syvennän vielä käsitystä siitä, minkälaista on dionyysisen viisaan elämä uudessa onnessa. Minkälaista on lopullisena päämääränä siintävä luova traaginen elämä, jossa korkeimpina arvoina ovat uudelleenarvioinnin tuloksena saadut vallan etiikan arvot?

3.2.1 Lopullinen päämäärä: luova traaginen elämä

Nietzsche julistaa elämäkertateoksensa esipuheessa: ”Olen Dionysos-filosofin opetuslapsi¹¹⁸” (EH, Esipuhe 1). Reginsterin mukaan Nietzsche valitsi Dionysoksen myytin symboloimaan elämän myöntämisen ideaaliansa, koska se on sopuoinnussa vallan etiikan periaatteiden kanssa. Vallan etiikka puolestaan on elämän kieltävien kristillisten arvojen uudelleenarvioinnin tulos. Dionysoksen elämä on erityisesti luovaa elämää. Luovuus taas on vallantahdon esimerkillinen ilmaisu. (Reginster 2006, 242.) Traaginen elämä on siis Dionysoksen myytin hengessä luovaa elämää. Vain luova elämä on vallan etiikan mukaista ja tyydyttää vallantahdon. Vallantahdon tyydyttymisen aktiivinen prosessi puolestaan merkitsee uutta onnea.

117 ”Kann es Erlösung geben, wenn es ein ewiges Recht giebt?” (W, Z II ”Von der Erlösung”).

118 ”Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos” (W, EH Vorwort 2).

Mitä Nietzsche sitten tarkoittaa luovalla elämällä? Mitkä ovat ne luovan elämän ominaispiirteet, jotka tekevät siitä kaikkein korkeimman ideaalin? Reginster esittää, että luovuuden arvostaminen merkitsee Nietzscheille myös kärsimyksen arvostamista (Reginster 2006, 113): ”Luominen – se on suuri vapahdus kärsimyksestä ja elämän kevennys. Mutta että luova olisi, siihen juuri tarvitaan kärsimystä ja paljon muuntumusta.”¹¹⁹ (Z, II ”Autuilla saarilla”.) Luova elämä on tavoittelemisen arvoista ja vapauttaa nihilismin aiheuttamasta epätoivosta. Luovan elämän uuteen onneen sisältyy luomisen myötä kuitenkin aina myös kärsimystä. Reginsterin mukaan tuo kärsimys johtuu luovan ihmisen tietoisesta haasteiden tavoittelusta ja haasteiden voittamiseen kohdistuvasta vastarinnasta. (Reginster 2006, 243).

Toinen luovan elämän ominaispiirre on Reginsterin mielestä menetyksen arvostaminen. Luominen on prosessi, joka synnyttää asioita. Arvokasta on aktiivinen prosessi eivät sen sivutuotteet. On luovuttava edellisen prosessin saavutuksista, jotta on mahdollista kohdata ja ylittää uusia haasteita täysipainoisesti. Jotta vallantahto tyydyttyy, on kuitenkin oltava myös aidosti kiinnostunut luomisen kohteesta. Muutenhan ei kohteen saavuttaminen tuottaisi vallan tunnetta, eikä vastaavasti sen saavuttamattomuus tai siitä luopuminen aiheuttaisi kärsimystä. (Reginster 2006, 244.)

*Ensimmäinen ratkaisuni: Dionyysinen viisaus. Ilo kaikkein jaloimman tuhoamisesta ja sen edistyvän tuhon näkemisestä: ilo siitä, mikä on tulossa ja tulevaisuudessa, mikä ottaa riemuvoiton olevista asioista, miten hyviä tahansa ne ovatkaan.*¹²⁰ (WM 417.)

Reginsterin mukaan Nietzsche ei kuitenkaan kehota halveksimaan mennyttä tai odottamaan jotain mystistä tulevaa hyvää. Dionyysinen luova rakastaa tuhoamiaankin asioita. Hyvää ei ole vain tulevaisuus vaan tuleminen. Katoavaisuuden ja tulemisen arvostaminen onkin luovan elämän kolmas erityispiirre. Katoavaisuus estää täydellisen tyytyväisyyden tilan. Pysyvän tyytyväisyyden tilan mahdottomuus ei kuitenkaan johda epätoivoon, vaan Dionysokselle se merkitsee kaipuun lisäksi myös toivoa: (Reginster 2006, 245–246.)

Sydämen nerous, joka on ominainen tuolle suurelle piilevällä, kiusaaja-jumalalle [...] jonka kosketuksesta

119 ”Schaffen — das ist die grosse Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selber thut Leid noth und viel Verwandlung.” (W, Z II ”Auf den glückseligen Inseln”.)

120 ”*Meine erste lösung: die dionysische Weisheit. Lust an der vernichtung des Edelsten und am Abblick, wie er schrittweise ins Verderben gerät: als Lust am Kommenden, Zukünftigen, welches triumphiert über das vorhandene noch so Gute.*” (WM 417.)

jokainen poistuu rikkaampana, ei armoitettuna ja yllätettynä, ei kuin vieraan hyvyyden onnellistamana ja painostamana, vaan rikkaampana itsestään, itselleen uudempana kuin ennen, kukkaan puhjenneena, suojaetuulen tuutimana ja urkkimana, kenties epävarmempana, hellempänä, särkyvämpänä, särkyneempänä, mutta täynnä toivoja, joilla ei vielä ole mitään nimeä, täynnä uutta tyytymättömyyttä ja takaisinvirtaamista [...].¹²¹ (HPT 295.)

Vallantahdon näkökulmasta luovuus on tietoista uusien haasteiden hakemista ja niiden toteutumiseen kohdistuvan vastarinnan voittamisen prosessi. Tämä luovuuden rakenne tekee pysyvän tyytyväisyyden mahdottomaksi. Tyydyttynyt vallantahto ei merkitse passiivista tyytyväisyyden tilaa. Nietzscheen uusi onni onkin aktiivinen vastarinnan kohtaamisen ja sen voittamisen kehämäinen prosessi. (Reginster 2006, 247.)

Viimeisenä ja erityisen traagisena luovan elämän ominaisuutena Reginster pitää täydellisen henkilökohtaisen epäonnistumisen hyväksymistä. Nietzscheelle aktiivinen luovuus tuo iloa, joka puolestaan on luonteeltaan: (Reginster 2006, 248.)

– niin rikas on ilo, että se janoaa tuskaa, helvettiä, vihaa, häpeää, raajarikkoisuutta, *maailmaa*, – sillä tämä maailma, oi tunnettehan sen! Te korkeammat ihmiset, teitä se kaipaa, ilo, hillitön, autuas, – teidän tuskaanne, te luontumatonta! Luontumatonta kaipaa kaikki iäinen ilo. Sillä kaikki ilo tahtoo itseänsä, sentähden se tahtoo myös sydänkipua! Oi onni, oi tuska!¹²² (Z, IV ”Juopunut laulu” 11.)

Luovan ihmisen vallantahto saa hänet janoamaan yhä uusia ja uusia haasteita. Ihmisen kyvyt ovat kuitenkin aina rajalliset. Haasteet muodostuvat lopulta aina liian vaikeiksi ja ihminen on tuomittu epäonnistumaan. Dionyysisen luovan elämän traagisuus merkitsee juuri epäonnistumisen välttämättömyyttä. Traaginen viisaus puolestaan merkitsee arvojen uudelleenarvioinnin tulosta: traaginen elämä on mahdollista toivottaa tervetulleeksi ja myöntää vallan etiikan näkökulmasta. (Reginster 2006, 248–249.) Luovan elämän traagisuus ei siis merkitse onnettomuutta. Uuteen onneen kuuluu jopa täydellisen henkilökohtaisen epäonnistumisen välttämättömyys ja sen

121 ”Das Genie des Herzens, wie es jener grosse Verborgene hat, der Versucher-Gott [...] von dessen Berührung Jeder reicher fortgeht, nicht begnadet und überrascht, nicht wie von fremdem Gute beglückt und bedrückt, sondern reicher an sich selber, sich neuer als zuvor, aufgebrochen, von einem Thauwinde angeweht und ausgehorcht, unsicherer vielleicht, zärtlicher zerbrechlicher zerbrochener, aber voll Hoffnungen, die noch keinen Namen haben, voll neuen Willens und Strömens, voll neuen Unwillens und Zurückströmens.....” (W, JGB 295.)

122 ”— so reich ist Lust, dass sie nach Wehe durstet, nach Hölle, nach Hass, nach Schmach, nach dem Krüppel, nach *Welt*, — denn diese Welt, oh ihr kennt sie ja! Ihr höheren Menschen, nach euch sehnt sie sich, die Lust, die unbändige, selige, — nach eurem Weh, ihr Missrathenen! Nach Missrathenem sehnt sich alle ewige Lust. Denn alle Lust will sich selber, drum will sie auch Herzeleid! Oh Glück, oh Schmerz!” (W, Z ”Das Nachtwandler-Lied” 11.)

hyväksyminen osana luovuutta ja vallantahtoa.

Dionyysinen usko tuomitsee yksilön lopulta häviämään taistelunsa. Se ajaa hänet kohti väistämätöntä turhautumista ja itsetuhoa. Epäonnistumisessa on samalla kuitenkin myös itsensä ylittämisen ja uuden luomisen huipentuma (Reginster 2006, 249–250.): ”Minä rakastan häntä, joka tahtoo luoda yli itsensä ja näin tuhoutuu”¹²³ (Z, I ”Luovan tiestä”). Itsensä ylittämisen ja tuhoutumisen yhteydessä Reginster ottaa myös lyhyesti esille Nietzschen yli-ihmisen käsitteen. Yli-ihmisestä puhutaan Nietzschen yhteydessä paljon suhteessa siihen, kuinka pieni rooli sillä on Nietzschen kirjoitusten kokonaisuudessa. Reginsterin mukaan yli-ihmisenkin käsite sopii vallan etiikan viitekehykseen: (Reginster 2006, 250.)

Ihminen on jotain, mikä pitää voittaa. [...] Yli-ihminen on Maan tarkoitus. [...] Minä vannotan teitä, minun veljeni, pysykää *Maalle uskollisina*, älkää uskoko niitä, jotka puhuvat teille ylimaallisista toivoista!¹²⁴ (Z, Esipuhe 3.)

Reginster esittää, että yli-ihmisen tavoittelu maan päämääränä ei kiellä tätä maallista elämää vaan päinvastoin, myöntää sen. Uskollisuus tälle elämälle tarkoittaa uusia voittoja ja lopulta myös vallitsevan ihmisyyden voittamista: (Reginster 2006, 250.) ”Suurta ihmisessä on se, että hän on silta eikä mikään tarkoitus: rakastaa voidaan ihmistä siksi, että hän on *ylimeno* ja *mailleenmeno*”¹²⁵ (Z, Esipuhe 4). Zarathustra ei rakasta yli-ihmistä vaan ihmistä, joka luo tietä yli-ihmisen tulolle. Yli-ihmistä kaipaavat ihmiset ovat vallantahtoaan toteuttavia luovia ihmisiä. He myös lopulta ylittävät itsensä. (Reginster 2006, 250–251.) Yli-ihmisyydenkin voi siis tulkita yksinkertaisesti vallantahdon tyydyttämisenä. Yli-ihminen tavoittelee uutta onnea oman tuhoutumisensakin riskillä.

Reginster tulkitsee yli-ihmisen yhtenä Nietzschen tapana kehottaa arvostamaan vastarinnan voittamista ja ylittämistä. Yli-ihminen ei ole päämäärä vaan se ilmentää itsensä ylittämisen tavoitetta. Yli-ihmisyyden tavoittelu merkitsee sitoutumista luovaan elämään. Yli-ihminen ei ole staattinen kohde vaan ikuisesti pakeneva ideaali. Siksi Reginsterin mukaan Nietzsche ei myöskään

123 ”Ich liebe Den, der über sich selber hinaus schaffen will und so zu Grunde geht” (W, Z I ”Vom Wege des Schaffenden”).

124 ”Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. [...] Der Übermensch ist der Sinn der Erde. [...] Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!” (W, Z Vorrede 3.)

125 ”Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist” (W, Z Vorrede 4).

koskaan anna tarkkaa määritelmää yli-ihmiselle. (Reginster 2006, 251.) Vaikka Nietzsche ei annakaan tarkkoja ohjeita yli-ihmisyyden saavuttamiseksi, asettaa hän kuitenkin omaelämäkertateoksensa *Ecce Homo* alaotsikoksi ”*Kuinka tulee siksi mitä on*” (*Wie man wird, was man ist*). Seuraavaksi tarkastelen itseksi tulemisen teemaa osana uutta onnea.

Kuinka tulla siksi mitä on – ja miksi?

Nietzschen omaelämäkertateoksen *Ecce Homo* alaotsikko on siis ”*Kuinka tulee siksi mitä on*” Lauseen sijainnin dionyysisen filosofin omaelämäkertateoksen alaotsikossa voi tulkita merkiksi itseksi tulemisen roolista dionyysisessä elämässä eli Nietzschen uudessa onnessa. Lisäksi jopa itse Sigmund Freud on sanonut¹²⁶, että juuri Nietzscheillä oli enemmän tietoa itsestään kuin kellään muulla on koskaan ollut ja luultavasti koskaan tulee olemaankaan. Psykologian legendan antama tunnustus lisää Nietzschen uskottavuutta itseksi tulemisen prosessin esittelijänä. Alexander Nehamas tarkastelee lähemmin kyseisen alaotsikon merkitystä kirjassaan *Nietzsche: Life as Literature* (1985).

Nehamas lähtee liikkeelle olemisen ja tulemisen suhteesta – tai oikeastaan sen puutteesta Nietzschen filosofiassa (Nehamas 1985, 170.): ”Tuleminen ei tähtää *lopputilaan*, tuleminen ei virtaa ”olemiseen”.¹²⁷ Nietzsche jatkaa: ”’Todellinen maailma’ ja ’näennäinen maailma’ – suomeksi sanottuna: *sepitetty* maailma ja todellisuus”¹²⁸ (EH, Esipuhe 2). Nehamas esittää, että Nietzschen käsitys maailmasta ja minästä ovat analogisia. Ajatus, että minä on substanssi ajatusten, tekojen ja halujen yläpuolella johtaa lopulta myös ajatukseen maailmasta tämän ilmenemisen maailman yläpuolella: (Nehamas 1985, 171.)

[...] kun perehdymme kielimetafysiikkaan eli selvemmin sanottuna järjen perusedellytyksiin törmäämme karkeaan fetisismiin. Se näkee kaikkialla tekijöitä ja tekemistä; se uskoo tahdon olevan ylipäänsä syy; se uskoo ”minään”, minään olemisena, minään aineellisena ja heijastaa uskon minä-aineeseen kaikkiin olevaisiin – vasta

126 Ernest Jones väittää teoksessaan *Sigmund Freud: Life and Work*. (1974) Freudin sanoneen näin keskustelussa vuonna 1908 (Jones 1974, 385).

127 ”Das Werden hat keinen *Zielzustand*, mündet nicht in ein 'Sein'” (WM 708.)

128 ”Die „wahre Welt“ und die „scheinbare Welt“ — auf deutsch: die *erlogne* Welt und die Realität...” (W, EH Vorwort 2).

siten se luo käsitteen ”olevainen”... Kaiken syyksi kuvitellaan oleminen, sullotaan se kaiken alle; ”minä”-käsitteen johdannaisena seuraa käsite ”oleminen”...¹²⁹ (EJH, ”’Järki’ filosofiassa” 5.)

Nietzschele siis sekä pysyvä todellinen maailma tämän maailman takana ja pysyvä minä ovat molemmat pelkkää kuvitelmaa. Jos ei ole mahdollista olla mitään, miten on silti mahdollista tulla siksi mitä on? Nehamas muistuttaa, että omaksi itseksi tulemisen kehoitus ei esiinny Nietzschelellä vain *Ecce Homon* alaotsikossa. Ajatus esiintyy ensimmäisen kerran hänen tekstissään ”Schopenhauer als Erzieher” jo vuonna 1874¹³⁰. Ajatus tarkentuu vielä *Iloisessa tieteessä*¹³¹ sekä *Näin puhui Zarathustrassa*¹³². Ajatus kulkee siis läpi Nietzschen tuotannon aina omaelämäkertateokseen asti. Omaksi itseksi tuleminen on kuitenkin ongelmallinen käsky, koska Nietzsche selkeästi hylkää sekä olemisen, että pysyvän minän käsitteet. (Nehamas 1985, 171.)

Nehamaksen mukaan maailman ja itsen lisäksi myöskään totuus ei ole Nietzschelelle kiinteä löytämisen kohde (Nehamas 1985, 173):

”Totuus” ei siksi ole jotain, jonka voi löytää tai keksiä – vaan jotain, *joka täytyy luoda* ja joka antaa nimen *prosessille*, tai pikemminkin tahdolle voittaa se, jolla ei itsessään ole loppua – esitellen totuuden ikuisena prosessina, *aktiivisena määrittämisenä* – ei tietoisesti tulemisena jostain joka on kiinteä ja määritelty.¹³³

Minkäänlainen totuus ei ole löydettävissä, joten myöskään totuus itsestä ei odota kiinteänä löytäjänsä. Nietzschen totuuskäsityksestä löytyy ensimmäinen avain itseksi tulemisen ongelmaan. Olennaista lauseessa ”Kuinka tulee siksi mitä on” ei ole tulemisen päämäärä vaan *tuleminen*. Nehamas esittää, että Nietzsche ei oleta, että mikään elävä subjekti olisi valmiiksi ehjä kokonaisuus.

129 ”wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an’s 'Ich', an’s Ich als Sein, an’s Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge — es schafft erst damit den Begriff 'Ding'... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben; aus der Conception 'Ich' folgt erst, als abgeleitet, der Begriff 'Sein'...” (W, GD ”Die 'Vernunft' in der Philosophie” 5.)

130 ”Der Mensch, welcher nicht zur Masse gehören will, braucht nur aufzuhören, gegen sich bequem zu sein; er folge seinem Gewissen, welches ihm zuruft: 'sei du selbst!’” (W, SE 1.)

131 ”Was sagt dein Gewissen? — 'Du sollst der werden, der du bist.’” (W, FW 207.) ”Wir aber wollen Die werden, die wir sind, — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!” (W, FW 335.)

132 ”Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: 'Werde, der du bist!’” (W, Z IV 1.)

133 ”Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und das aufzufinden, zu entdecken wäre, — sondern etwas, *das zu schaffen ist* und das den Namen für einen *Prozeß* gibt, mehr noch für einen Willen und Überwältigung, der an sich kein Ende hat: Wahrheit hineinlegen, als ein processus in infinitum, ein *aktives Bestimmen*, *nicht* ein Bewußtwerden von etwas, das 'an sich' fest und bestimmt wäre.” (WM 552.)

Asiat ovat hänelle vain osiensa summia, eikä mikään oikeuta olettaamaan, että osat eivät voisi olla ristiriidassa toistensa kanssa. Osien takana ei ole yhdistävää subjektia. Minä koostuu pelkästään toiminnasta sekä toimintojen sisällöistä. Ajatuksemme ja toimintamme voivat olla ristiriitaisia. Minän eheys on siten löydettävissä toiminnan koherenssista. (Nehamas 1985, 180.)

Minän ykseys ei siis ole lähtökohta vaan päämäärä. Se ei ole annettu vaan se pitää saavuttaa. Itsen luominen merkitsee yhä useampien piirteiden ja ominaisuuksien sulauttamista osaksi itseä. (Nehamas 1985, 182–183.) Nietzscheille kaikki ihmisen teot ovat muodostavat sen, mitä hän on. Kaikki menneet teot vaikuttavat siihen, mitä ihminen on nyt. Vaikka olisi asioita, joita henkilö ei enää koskaan haluaisi tehdä uudelleen, ovat ne kuitenkin vaikuttaneet henkilön tämänhetkiseen tilaan. Ajatukset, teot ja ihmisen koko menneisyys ovat sidoksissa toisiinsa ja raja niiden välillä on häilyvä. (Nehamas 1985, 1984.)

Nehamaksen mukaan vaikuttaa siltä, että Nietzsche'n käsitys minän ykseydestä ei ole olemisen tila. Ykseys on pikemminkin jatkuva ominaisuuksien integroinnin prosessi. Prosessi voi suuntautua myös taaksepäin ja tulkita menneisyyden negatiivisiakin tapahtumia välttämättömiksi osiksi henkilön kehitystä. Nietzsche'n muotoileman ykseyden voikin saavuttaa vain ajan myötä. Vaatii aikaa luoda menneisyydestä ja tulevaisuudesta yhtenäinen kokonaisuus. (Nehamas 1985, 185.) Esimerkkinä itsensä ehjäksi kokonaisuudeksi luovasta ihmisestä Nietzsche pitää Goethea (emt. 188.):

[...] hän ei vieraantunut elämästä vaan heittäytyi siihen; hän ei arastellut vaan otti mahdollisimman paljon kantaakseen, tehdäkseen, omaksuakseen. Hän halusi nimenomaan *kokonaisuutta*; hän taisteli järjen, aistien, tunteiden, tahdon erillisyyttä vastaan [...] hän koului itseään kokonaisuutta varten, hän *loi* itsensä...¹³⁴ (EJH, ”Aikaansa sopeutumattoman vaelluksia” 49.)

Nietzsche'n ajatusta itseksi tulemisesta leimaa itseksi tulemisen ja minän löytämisen välinen jännite. Minän luominen merkitsee ajatusten, halujen ja tekojen saamista hallintaan. Se on kykyä ja halua ottaa vastuu kaikista teoistaan. Koska ajatukset, halut ja teot muodostavat minuuden, merkitsee niiden hyväksyminen koherentiksi kokonaisuudeksi itsen täydellistä hyväksymistä. (Nehamas 1985, 188–189.) Uuteen onneen kuuluu siis itseksi tulemisen kautta itsen täydellinen hyväksyminen.

134 ”[...] er löste sich nicht vom Leben ab, er stellte sich hinein; er war nicht verzagt und nahm so viel als möglich auf sich, über sich, in sich. Was er wollte, das war *Totalität*; er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille [...] er disciplinierte sich zur Ganzheit, er *schuf* sich...” (W, GD ”Streifzüge eines Unzeitgemässen” 49.)

Ihminen kohtaa elämänsä loppuun asti uusia tilanteita, jotka aiheuttavat uusia ajatuksia, haluja ja tekoja. Omaan itsenään pysyminen ei Nietzschellä merkitse omien piirteiden pysymistä samana vaan uusien ja vanhojen piirteiden jatkuvaa hyväksymistä ehjäksi kokonaisuudeksi. On myös hyväksyttävä, että vaikka onnistuisikin hyväksymään kaiken menneen ja nykyisyyden osaksi itseä, ei minuus kuitenkaan koskaan ole lopullisesti valmis ja pysyvä. (Nehamas 1985, 189–190.)

Nehamas väittää, että Nietzschen omintakeinen tulkinta tulemisen ja olemisen suhteesta mahdollistaa hänen käskynsä ”tule siksi kuka olet” (Nehamas 1985, 190). Olla oma itsensä merkitsee ”osallistumista jatkuvaan ja jatkuvasti laajenevaan kokemuksen ja tekojen hyväksymisen prosessiin, omasta itsestä vastuunottamisen kyvyn kasvattamista [...]” (emt. 190 – 191).

Ihminen on siis sitä miksi hän tulee. Zarathustra on oivaltanut tämän: (Nehamas 1985, 191.) ”Se minä näet olen syvimmissäni ja alusta alkaen, vetävä, luoksevetävä, ylösvetävä, ylentävä, kasvattaja, jalostaja ja kurissapitävä, joka ei suotta kerran sanonut itselleen: ”Tule siksi, joka olet”¹³⁵ (Z, IV ”Hunaja-uhri”)! Zarathustra kehottaa tahtomaan tulla siksi miksi on tulossa ja toteuttaa omaa neuvoaan. Hän ei tahdo itsessään minkään olevan erilaista. Omaksi itseksi tuleminen ei ole staattisen tilan saavuttamista ja tulemisen loppumista. Zarathustra ymmärtää, että olet sitä miksi tulet ja mitä teet. Ideaalisessa tilassa se kaikki muodostaa ehjän kokonaisuuden. (Nehamas 1985, 191.) Tuo ideaalinen tila on osa Nietzschen dionyysistä viisautta, elämän myöntämistä kokonaisuudessaan. Myös omaksi itseksi tuleminen on siis saavutettavissa myöntämisen kautta. Ilman omaksi itseksi tulemistä ei siis ole myöskään uutta onnea.

Teoksessaan *Nietzschean Narratives* (1989) Gary Shapiro ottaa kantaa sekä *Ecce Homon* alaotsikkoon että Nehamaksen tulkintaan kyseisen alaotsikon teemasta Nietzschellä. Shapiroon mukaan Nehamas tarkastelee *Ecce Homoa* itsensä luomisen periaatteen huipentumisen ilmaisuna. Nehamaksen tulkinta itsensä luomisesta on johdettu koko Nietzschen muusta tuotannosta. (Shapiro 1989, 152.) Nehamaksen tulkinta on Shapiroon mielestä hyvin houkutteleva, koska siinä onnistutaan yhdistämään sekä ykseyden ideaali että Nietzschen substanssin ja identiteetin kritiikki. Tulkinta on kuitenkin ristiriitainen Shapiroon oman näkemyksen kanssa. (emt. 154.)

Shapiro myöntää, että mikäli Nehamaksen tulkinta Nietzschen kohtuksesta ”tulla siksi mitä on”

135 ”Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: 'Werde, der du bist!' (W, Z ”Das Honig-Opfer”).

pitää paikkansa, pitäisi *Ecce Homon* siinä tapauksessa olla tuon tulkinnan ilmaisu. Nehamas ei Shapiroin mielestä kuitenkaan tarjoa riittävän tarkkaa luentaa teoksesta *Ecce Homo*, vaikka sen alaotsikkoa väittääkin käsittelevänsä. Teoksen tarkempi luenta tulisi ainakin vastata kysymykseen, miksi otsikko on muodossa ”kuinka tulee siksi *mitä* on” eikä ”kuinka tulla siksi *kuka* on”. Nietzsche käyttää persoonallisempaa muotoa monissa muissa teoksissaan mutta ei *Ecce Homossa*. Nehamas painottaa tulkinnassaan koko Nietzschen muuta tuotantoa ja tulkitsee samalla myös *Ecce Homon* muotoilut persoonamuotoisiksi. (Shapiro 1989, 154.)

Shapiro puolestaan väittää, että Nietzschen kielessä omaksi itseksi tulemisen kohde on selvästi *jotakin* enemmän kuin joku. Jokin tulemisen kohteena viittaa usein johonkin outoon, hirveään, ristiriitaiseen tai moninaiseen. Vastaavasti persoonallinen joku tulemisen kohteena viittaa ehjiin hahmoihin. (Shapiro 1989, 154.) Shapiro siis kyseenalaistaa Nehamaksen näkemyksen *Ecce Homosta* ehjän minuuden julistuksena.

Vaikka Shapiroin kritiikki osuukin Nehamaksen tulkintaan *Ecce Homosta* itseksi tulemisen julistuksena, ei kritiikki mielestäni kumoa täysin Nehamaksen tulkintaa itseksi tulemisen luonteesta Nietzschen ajatusten kokonaisuudessa. Nehamaksen tulkinta tukee Reginsterin painottamaa tulemisen arvostamista suhteessa olemisen ja on sopusoinnussa vallan etiikan kanssa. Nehamaksen tulkinnassa on myös Schutteltä tuttuja elementtejä, kuten eksistentiaalinen jatkuvuus myöntämisen seurauksena ja tavoitteena. Ajasta vieraantunut ei pysty yhdistämään mennyttä, nykyisyyttä ja tulevaa, ja kokee nihilististä vieraantumista. Minän eheys on sekä Schuttellä että Nehamaksella saavutettavissa nietzscheläisen myöntämisen kautta.

Myös omaksi itseksi tuleminen on siis osa dionyysistä viisautta ja Nietzschen uutta onnea. Dionyysinen viisaus on: ”Korkein tila, jonka filosofi voi saavuttaa: olla dionyysisessä suhteessa olemassaoloon – kaavani siihen on *amor fati*.”¹³⁶ Nietzsche on vakuuttunut, että filosofien on ainakin mahdollista saavuttaa dionyysinen kohtalon rakastamisen asenne ja uusi onni. Onko kaikilla samat mahdollisuudet? Lopuksi teen vielä yhteenvedon siitä, keillä on mahdollisuus uuteen onneen – vai onko lopulta kenelläkään.

136 ”Höchster Zustand, den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehen – : meine Formel dafür ist *amor fati*...” (WM 1041).

3.2.2 Uuden onnen mahdollisuus

Nietzsche julistaa teoksessaan *Antikristus*, että: ”Heikkojen ja epäonnistuneiden tulee käydä perikatoon: meidän ihmisrakkautemme ensimmäinen käsky. Ja heitä on siihen vielä autettavakin.”¹³⁷

(A 2.) Reginster ei halua täysin puolustaa tätä ensilukemalta kauhealta kuulostavaa julistusta, mutta asettaa sen kuitenkin omaan tulkintakehykseensä. Reginsterin mukaan Nietzschen filantropia ei kohdistu ihmiskuntaan yleisesti. Nietzschen tarkoitus ei ole tässä auttaa korkeampia ihmisiä saavuttamaan parempi elämä ilman heikkoja. Pikemminkin lause viittaa heikkoihin kohdistuvaan ihmisrakkauteen. Heikkojen elämä ei voi olla elämisen arvoista. He ovat sitoutuneita elämän kieltävään onnellisuuskäsitykseen, joten nihilistinen epätoivon tila on väistämätön. Vaikka he yrittäisivätkin välttyä nihilismiltä Nietzschen vallan etiikan ja myöntämisen avulla, heidän heikkoutensa estää saavuttamatta vallan tunnetta ja turhautuminen johtaa jälleen epätoivoon. (Reginster 2006, 262.)

Nietzschen käsitys hyvästä elämästä ei siis ole Reginsterin mielestä mahdollinen kaikille. Ei ole julmuutta vaan ihmisrakkautta vapauttaa heikot tältä elämältä, joka on tuomittu olemaan onnetonta. Nietzschen filantropian voi tulkita pikemminkin eutanasiaksi kuin eugeniikaksi. Aivan kuten muillakin perusteilla, on eutanasian käsite ongelmallinen myös Nietzschen perusteilla. Eutanasian vastustajien lisäksi aina kuitenkin löytyy myös eutanasian kannattajia. Nietzscheellä on vain oma käsityksensä eutanasian perusteista. Tästä näkökulmasta hänen filantropiansa saa, jos ei hyväksyttävän, niin ainakin hieman siedettävämmän tulkinnan. (Reginster 2006, 262–263.) Heikkojen eutanasian tulkitseminen siedettäväksi ihmisrakkaudeksi on erittäin voimakas ja hyvin kiistanalainen väite.

Nietzschen näkemys, jonka mukaan hänen määrittelemänsä onni olisi mahdollista vain vahvoille saa Reginsteriltä nimityksen *eettinen elitismi*. Hyvä elämä ei ole suhteellinen käsite, vaan ihmiselle on yksi ainoa hyvä, joka on vain toisille mahdollinen. (Reginster 2006, 264–265.) Uusi onni ei siis ole Reginsterin mukaan mahdollinen kaikille. Ihmisten jaotteleminen perimmäiseltä olemukseltaan heikkoihin ja vahvoihin on kuitenkin ristiriidassa jo aikaisemmin esiteltyyn Nietzschen pysyvän minuuden kritiikkiin. Mikäli ihmisellä ei ole muuttumatonta olemusta, ei hän voi myöskään olla lähtökohtaisesti ja peruuttamattomasti heikko tai vahva. Kuten Nietzsche asian ilmaisee: ”Mutta

137 ”Die Schwachen und Missrathnen sollen zu Grunde gehn: erster Satz unsrer Menschenliebe. Und man soll ihnen noch dazu helfen.” (W, A 2.)

sellaista substraattia ei ole; ei ole 'olemista' tekemisen, vaikuttamisen, syntymisen takana; 'tekijä' on vain luuloteltu tekemisen lisäksi – ei ole muuta kuin tekemistä”¹³⁸ (MA, I 13). Uuden onnen estekään ei siis ole pysyvä. Olemuksellisen heikkouden mahdottomuus kumoaa eettisen elitismen ja mahdollistaa uuden onnen kaikille.

Uuden onnen esteenä olevan nihilismin ensisijainen syy on elämän kieltävien arvojen asema korkeimpina arvoina. Suurien ihmisten tiellä ovat helpon elämän ideaalit. Erityisesti Nietzsche syyttää onnettomuudesta moraalialia:

Niin että juuri moraalialia olisi syyppää jollei ihmisen perikuvan sinänsä mahdollista *suurinta mahtavuutta ja loistoa* koskaan saavutettaisi? Niin että juuri moraalialia olisi vaarojen vaara?¹³⁹ (MA, Alkulause 6.)

Mutta sinä päivänä, jona sanomme täydestä sydämestä: ”eteenpäin! Myös meidän vanha moraalimme kuuluu *komediaan!*” olemme löytäneet ”sielun kohtalon” dionyysistä draamaa varten uuden juonen ja mahdollisuuden – [...].¹⁴⁰ (MA, Alkulause 7.)

Syy nihilismiin ja onnettomuuteen on siis ihmisen ulkopuolelta tulevassa moraalissa, ei hänen sisäisessä heikkoudessaan. Vanhan moraalien näkeminen koomisena mahdollistaa dionyysisyyden ja uuden onnen. Reginsterin eettinen elitismi ei vaikuta siis pelkästään julmalta vaan myös perusteettomalta. Moraalista vapaana kaikkien on mahdollista toteuttaa arvokasta ihmisluontoaan.

Heikkojen ja vahvojen erotteluun perustuvan eettisen elitismen kautta on luontevaa siirtyä myös Ofelia Schutten johtopäätöksiin. Schutte kyseenalaistaa Nietzschen elämän myöntämisen ideaalin toteutumisen juuri, koska se jakaa ihmiset heikkoihin ja vahvoihin. Jako merkitsee sortumista dualismiin, jolta Nietzsche Schutten tulkinnan mukaan pyrkii ihmiskunnan pelastamaan. (Schutte 1986, 189.) Schuttekään ei siis ota huomioon olemuksellisen heikkouden ja vahvuuden jaottelun kyseenalaisuutta. Mikäli minus ei ole pysyvä, poistuu myös ihmisten olemuksellinen dualistinen

138 ”Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein 'Sein' hinter dem Thun, Wirken, Werden; 'der Thäter' ist zum Thun bloss hinzugedichtet, — das Thun ist Alles” (W, GM I 13).

139 ”So dass gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche *höchste Mächtigkeit und Pracht* des Typus Mensch niemals erreicht würde? So dass gerade die Moral die Gefahr der Gefahren wäre?” (W, GM Vorrede 6.)

140 ”An dem Tage aber, wo wir aus vollem Herzen sagen: 'vorwärts! auch unsre alte Moral gehört in die Komödie!' haben wir für das dionysische Drama vom 'Schicksal der Seele' eine neue Verwicklung und Möglichkeit entdeckt – [...].” (W, GM Vorrede 7.)

jaottelu, josta hän syyttää Nietzscheä.

Schutten mukaan myöntämisen ideaalin ongelmana on, että Nietzsche ei arvosta ihmiselämää yhtä paljon kuin elämää kokonaisuutena. Vastaavasti Nietzschen ansio nihilisminvastaisessa taistelussa on, että hän oivaltaa, että tämä elämä on tarpeeksi täydellinen eikä tarvitse enää keksiä tuonpuoleisia tuomaan merkitystä tai arvoa. Nietzsche pitää elämää yleisellä tasolla täydellisenä. Kuitenkin ihmiselämä on hänen mukaansa arvokas vain jos ihminen on jalo tai vahva. Dualismi säilyy ihmisen arvon arvioinnissa. Schuttelle dualismin säilyminen merkitsee elämän myöntämisen ideaalin epäonnistumista. (Schutte 1986, 189.) Mikäli heikkouden ja vahvuuden dualistinen jako ei olekaan laadultaan muuttumaton, välttää Nietzsche Schutten dualismisyytökset, eikä myöntämisen ideaali epäonnistu. Heikkous on ihmisen ulkopuolisen moraalin ja nihilismin syy, ei luonteen pysymätön virhe:

Myrkytyksen eteneminen läpi ihmissuvun ei näytä pysähtyvän [...] ¹⁴¹ (MA, I 9).

Nämä masentavien ja kostonhimoisten vaistojen kannattajat [...] he edustavat ihmissuvun taantumusta! ¹⁴² (MA, I 11).

Me nykyajan ihmiset, me olemme vuosituhantisen omatunnon-vivisektion ja itseemme kohdistuvan eläinräkkäyksen perillisiä – [...] ¹⁴³ (MA, II 24).

[...] että puuttui jotakin, että ihmistä ympäröi suunnaton *aukko*, – hän ei osannut oikeuttaa, selittää, myöntää itseään, hän kärsi tarkoituksensa ongelmasta. Hän kärsi muutenkin, hän oli ennen kaikkea *sairalloinen* eläin: [...]. ¹⁴⁴ (MA, III 28.)

Ihminen on taantunut myrkytyksen ja eläinräkkäyksen tuloksena. Nihilistinen tarkoituksettomuus ja kyvyttömyys myöntää ei ole kenenkään normaalitila vaan *sairaus*. Nietzsche siis arvostaa moraalin myrkystä vapaata ihmisluontoa. Jokainen elämä nihilismin ”alla” on arvokas. Pahaa ja arvotonta on nihilismi, ei siitä johtuva heikkous ja kyvyttömyys myöntää.

141 ”Der Gang dieser Vergiftung, durch den ganzen Leib der Menschheit hindurch, scheint unaufhaltsam, [...]” (W, GM I 9).

142 ”Diese Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternden Instinkte, [...] sie stellen den Rückgang der Menschheit dar!” (W, GM I 11.)

143 ”Wir modernen Menschen, wir sind die Erben der Gewissens-Vivisektion und Selbst-Thierquälerei von Jahrtausenden: [...]” (W, GM II 24).

144 ”[...] dass Etwas fehlte, dass eine ungeheure Lücke den Menschen umstand, — er wusste sich selbst nicht zu rechtfertigen, zu erklären, zu bejahen, er litt am Probleme seines Sinns. Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein krankhaftes Thier: [...]” (W, GM III 28.)

Myös Schutte on Reginsterin kanssa samaa mieltä siitä, että nihilismi on voitettava, jotta ihminen kykenee elämään luovaa ja antoisaa elämää. Perinteisestikin elämän myöntämisen ja ihmiselämän kritisoinnin välistä ristiriitaa Nietzscheillä on selitetty liittämällä heikkous ja nihilismi yhteen. Nietzscheen hyökkäys heikkoutta vastaan on tulkittu hyökkäyksenä nihilismia vastaan. Nihilismi on vallannut muuten arvokkaan ihmisluonnon. (Schutte 1986, 190.) Juuri tätä näkemystä itse kannatan. Onnen esteenä oleva nihilismi johtuu elämän kieltävistä arvoista. Nihilismin poistamisen jälkeen ihminen on vapaa tavoittelemaan onnea. Uusi onni ja dualismista vapaa dionyysinen maailma ovat mahdollisia.

Schutten tulkinnan mukaan nihilismin voittamiseksi on päästävä eroon kaikesta dualismista. Schutte näkee kuitenkin nihilismin ja myöntämisenkin välisessä vastakkainasettelussa dualistisia piirteitä. Elämän myöntämisen pitäminen hyvänä ja elämän kieltämisen asettaminen pahaksi jatkaa dualistista jaottelua, joka johtaa nihilistiseen ajatteluun. (Schutte 1986, 190.) Mielestäni Schutte kuitenkin kyseenalaistaa vain oman oletuksensa dualismin voittamisesta Nietzscheen filosofian ja erityisesti metafysiikkakritiikin päätarkoituksena. Se, että Nietzsche ei saavuta Schutten Nietzscheen filosofialle asettamia tavoitteita, ei tarkoita, että hänen oma projektinsa olisi epäonnistunut. Nietzsche loi teoreettisen tien ideaaliinsa, mutta ei väittänytään, että ihmiskunta olisi vielä dionyysinen. Hän vain esitti, mikä on poistettava uuden onnen saavuttamiseksi. Nihilismin jälkeen on mahdollista myöntää koko elämä täysin, eikä silloin dualismiakaan enää ole.

Huolimatta Nietzscheen filosofian dualistisesta tulkinnasta, uskoo Schuttekin, että dualismi on mahdollista ylittää. Nietzscheen filosofia on dualismin ylittämiprojektille hyvä alku. Nietzsche teki arvokkaan huomion, että dualismin alkuperä on psykologisessa tarpeessa rangaista itseä. Tarve johtaa todellisuuden jakamiseen hyvään ja pahaan, ja pahan rankaisemiseen. Schutte esittää kuitenkin, että tarpeen alkuperä ei ole ihmisluonnossa vaan tulee patriarkaalisesta autoritaarisesta kulttuurin kautta. Elämän myöntämisen ideaalin asettuminen täydellisesti kulttuurin ytimeen voisi muuttaa tämän asetelman. Kuitenkin siihen asti on vaarana, että uudet ”kulttuurin parantajat” asettuvat vain uudeksi auktoriteetiksi. Dualismi uuden auktoriteetin kannattajien ja vastustajien välillä säilyy. Sitoutuminen auktoriteettiin vie mahdollisuuden vapauteen. (Schutte 1986, 190–191.) Schutte myöntää teoreettisen mahdollisuuden myöntämisen ideaalin asettumisesta kulttuurin ytimeen ja sen positiiviset seuraukset.

Heikkojen ja vahvojen, kuten korkean ja alhaisen vastakkainasettelu lisää Schutten mukaan riippuvaisuutta auktoriteetista. Vaarana on aina tulla arvioiduksi alhaisemmaksi suhteessa johonkin korkeampaan. Samalla halu täyttää ulkoisen auktoriteetin vaatimukset oman arvon mittana kasvavat. Tämänkaltaista vieraantumista Nietzsche kuitenkin kritisoi. (Schutte 1986, 192.)

Uudeksi auktoriteetiksi tuleminen ei kuitenkaan Schutten mielestä poista vieraantumista. Oman arvon määrittäminen ulkoisilla mittareilla säilyttää pirstaloitumisen ja vieraantumisen. Korkeamman arvon saaminen suhteessa alhaisempaan merkitsee vain siirtymistä uuteen asemaan nihilismin kehässä. Ihmiselämän heikko arvostaminen johtuu siitä, että sitä arvioidaan aina suhteessa korkeamman auktoriteetin vaatimukseen. Ihminen ei pysty ylittämään nihilismiä ilman että hän pääsee ensin eroon autoritarismista. Nihilisti ei anna todellisuuden olla vaan tahtoo aina manipuloida sitä. Mikäli manipulointi ei onnistu, alistuu hän korkeammalle voimalle. Alistuminen kuitenkin vain lisää avuttomuuden tunnetta. Yksilöllisyyden välttäminen estää terveen minuuden kehittymisen. (Schutte 1986, 192–193.)

Schutte painottaa, että elämän myöntäminen ja vapautuminen nihilismistä ei voikaan tapahtua vahvuuden ja heikkouden dualistisen jaon kautta. Nietzsche on Schutten mukaan kuitenkin oikeassa siinä, että ihmiselämän arvon ymmärtäminen edellyttää nihilistisistä itseymmärryksestä vapautumista. Ulkopuolisesta hallinnasta vapautuminen on tärkeintä, mutta samalla myös suurin uhka itseymmärrystä määritteleville vallitseville arvoille. Huolimatta Nietzschen teorian puutteista, on pyhästä myöntämisestä ja yli-ihmisen hahmosta luettavissa lupaus tulevaisuudesta ilman nihilismiä. (Schutte 1986, 193.) Kritiikistään huolimatta Schutteenkin siis tunnustaa toivon uudesta onnesta.

Schutten mielestä Nietzsche ei siis onnistu nihilismin ylittämiprojektissaan, vaan se on vain hyvä alkua. Heikkojen ja vahvojen vastakkainasettelu jättää kulttuuriin nihilistisiä piirteitä. Hänen mukaansa vaarana on, että Nietzsche itse asettuu vain uudeksi auktoriteetiksi ja yhdeksi kulttuurin parantajista jatkaen dualistista ja nihilististä perinnettä. Tämän ongelman ratkaisuun viittasin aikaisemmin jo John Richardsonin tulkinnan yhteydessä. Nietzschen voi tulkita kehottavan kuuntelemaan omaa sisäisyyttään ja ihmisluontoaan. Uusi onni merkitsee vallantahdon tyydyttämistä, joka on ihmiselle luonnollista. Tästä näkökulmasta Nietzsche ei aseta itseään uudeksi auktoriteetiksi vaan kehottaa ihmistä astumaan omaksi auktoriteetikseen. Schutten huoli

yksilöllisyyden välttämisen vaaroista ja vieraantumisesta on turha.

Puolestaan Reginsterin johtopäätös Nietzschen filosofisesta projektista on ensiksikin, että elämän myöntäminen seuraa elämän kieltävien arvojen uudelleenarvioinnista. Reginster esittää lisäksi, että elämän myöntäminen merkitsee muutosta sekä tavassa tarkastella elämää että tavassa elää. Vallan etiikan näkökulmasta suoritettu arvojen uudelleenarviointi estää elämän kieltämisen siihen välttämättä sisältyvästä kärsimyksestä huolimatta. Tästä näkökulmasta elämää tarkastellaan yleisellä tasolla. Vallan etiikan näkökulmasta tietyn yksittäisen elämän myöntäminen edellyttää puolestaan, että kyseisessä elämässä on riittävästi vastarinnan voittamista. (Reginster 2006, 266–267.) Elämän myöntäminen tapahtuu siis sekä universaalilla että partikulaarilla tasolla.

Reginster pitää Nietzschen omaa elämää esimerkkinä elämän myöntämisen ideaalin toteutumisesta. Nietzsche kyseenalaisti filosofisen perinteen ja loi uusia ajatuksia. Sairauksistaan¹⁴⁵ huolimatta hän oli kiitollinen elämälle ja rakasti sitä: (Reginster 2006, 267.)

Tänä täydellisenä päivänä, jolloin tummuvien rypäleiden lisäksi kaikki muukin on saavuttanut kypsyyden, elämäni osui auringonsäde: katsoin taakseni, katsoin eteeni, enkä ole koskaan nähnyt niin paljon ja niin hyviä asioita yhdellä kertaa. [...] *Miten en voisi olla kiitollinen koko elämälleni?*¹⁴⁶ (EH, Epigrammi.)

Reginsterin tavoin myös Raymond Angelo Belliotti esittää, että Nietzschen hahmottelema nihilismin ylittävä uusi ihmistyyppi ei olisi kaikille mahdollinen saavuttaa, eikä Nietzsche tarkoittanutkaan, että se olisi kaikille mahdollinen. (Belliotti 2004, 143.) Belliotti kuitenkin väittää Nietzschen onnellisuuskäsitykseen olevan jopa vaarallinen. Epävarmuus, sinnikäs pyrkiminen saavutuksiin, krooninen malttamattomuus, kiihkeä kilpailullisuus ja syvä vihamielisyys lisäävät fyysistä stressiä. Stressi puolestaan on tunnetusti syynä moniin sairauksiin. Lisäksi ihminen, jolla on edellä mainitun kaltaisia ominaisuuksia tuskin on kovinkaan pidetty sosiaalisessa ympäristössään. Nietzscheläisen individualismin huipulla vaanii myös narsismi. (emt. 144.) Myöhemmin tekstissään

145 Nietzsche joutui jäämään eläkkeelle yliopistovirastaan vain 35 vuoden iässä huonon terveytensä takia. Hän kärsi toistuvista migreenikohtauksista ja oksentelusta, joiden syytä ei ole varmuudella selvitetty. Yksi mahdollisuus on, että ne johtuivat hänen lyhyen asepalveluksensa aikana saamiensa vammojen huonosta hoidosta. (Kaufmann 1975, 26.) Nietzsche kuoli lopulta vain 66 vuoden ikäisenä. Elämänsä loppuvaiheessa hän kärsi vakavista mielenterveydellisistä ongelmista, jotka johtuivat luultavasti hoitamattomasta kupasta. (emt. 69.)

146”An diesem vollkommnen Tage, wo Alles reift und nicht nur die Traube braun wird, fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal. [...] *Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein?*” (W, EH Epigramm.)

Belliotti kuitenkin muotoilee *amor fatin* periaatteen perinteisesti ja Nietzscheille uskollisesti elämän myöntämisenä täysin kärsimyksineen (emt. 145). Eivätkö fyysinen ja henkinen sairaus kuulu täydellisenä myönnettävään elämään? Lisäksi useiden tulkintojen mukaan kärsimys on jopa välttämätöntä vallantahdon tyydyttymiseen ja uuden onnen saavuttamiseen. Nietzscheen oppi on *vaarallinen* vain perinteisen passiivisen onnen saavuttamisen esteenä.

Belliottin argumentin painoarvoa heikentää myös, että lyhyen Nietzscheä käsittelevän tekstinsä lopuksi hän julistaa, että moni Nietzscheen oppi ei ole lainkaan uskottava. Hänen kritiikkinsä kohdistuu niin yli-ihmisen teemaan, individualismiin, taisteluretoriikkaan kuin ikuisen paluuseen myöntämisen koetinkivenä. (Bellioti 2004, 145). Huolimatta selkeän vastustavasta asenteesta Nietzscheen joutuu Belliottikin myöntämään Nietzscheen ansioksi, että hän kykenee *amor fati*-periaatteensa kautta osoittamaan ihmiselle suuntaa maailmassa, jossa ei ole merkitystä valmiina. (emt. 146.) Belliotin uskottavuutta ei heikennä niinkään hänen kantansa Nietzscheen filosofiaan, vaan että sitä ei juurikaan perustella. Toisaalta tämän tutkielman kannalta on merkittävää huomata, että vaikka ei olisi valmis hyväksymään Nietzscheen filosofiaa, tai suhtautuisi siihen jo valmiiksi ennakkoluuloisesti, on hänen myöntämisen ideaalinsa mahdollista nähdä arvokkaana.

Belliottin huoli uuden onnen ihmisen sosiaalisesta, fyysisestä ja henkisestä hyvinvoinnista on siis Nietzscheen mielestä turha. Hänelle uusi onni edustaa ”väkivaltaista petomaista terveyttä ja mahtavuutta”¹⁴⁷ (MA, III 15). Nietzscheille vaarallisinta on kulttuurin sairaus:

Ihmisen suurena vaarana ovat *sairaalloiset: eivät* ”petoeläimet”¹⁴⁸ (MA, III 14).

Näkevät pyrkivät yhtä luonnollisen välttämättömästi erilleen [...]”¹⁴⁹ (MA, III 18).

On aivan mieletöntä puhua oikeudesta ja vääryydestä *sinänsä*, loukkaaminen, väkivallan tekeminen, riistäminen, tuhoaminen eivät tietenkään voi olla *sinänsä* mitään ”vääriä”, koska kerran elämä toimii olennaisesti, nimittäin perusfunktiossaan loukkaavasti, väkivaltaisesti, riistäen ja tuhoten ja koska sitä ei voi ensinkään ajatella ilman tätä luonnetta. [...] joka vaatii jokaista tahtoa pitämään jokaista muuta tahtoa vertaisenaan olisi *elämälle vihamielinen* periaate, ihmisen hävittäjä ja hajottaja, ihmisen tulevaisuuteen kohdistuva väkivallanyritys, väsymyksen merkki, salapolku olemattomaan.¹⁵⁰ (MA, II 11.)

147 ”[...] gewaltthätig-raubthierhaften Gesundheit und Mächtigkeit [...]” (W, GM III 15).

148 ”Die *Krankhaften* sind des Menschen grosse Gefahr: *nicht* die Bösen, nicht die 'Raubthiere'” (W, GM III 14).

149 ”[...] die Starken streben ebenso naturnothwendig auseinander [...]” (W, GM III 18).

150 ”An sich von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, an sich kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts 'Unrechtes' sein, insofern das Leben essentiell, nämlich in seinen Grundfunktionen

Kuten useaan otteeseen on esitetty, Nietzschen ideaalinen elämä merkitsee itsensä vapaata toteuttamista. Suuri ihminen on Nietzschele myös itsenäinen vieteilleen uskollinen petoeläin. Vaikkakin suuri ihminen hallitsee moninaisia viettejään¹⁵¹, olisi ihmisen ulkopuolinen vapauden rajoittaminen uuden onnen este. Elämä on loukkaavaa ja tuhoavaa, koska vallantahdon monimutkainen luonne on samalla myös elämän luonne. Se ei ole perinteisessä mielessä epäoikeudenmukaista tai väärää, mutta ei täysin ongelmatontakaan. Susanna Lindberg sivuaa artikkelissaan ”Nietzschen elämä ja Heideggerin oleminen” (2006) tätä ongelmaa. Hänen mukaansa Nietzscheillä ihminen on tuomittu tuomitsemaan. Koska annettuja totuuksia tai arvoja ei ole, on ihmisen pakko asettaa arvonsa itse. Arvon asettaminen saattaa aina loukata jotakin toista arvoa. Elämä ei noudata hyvän ja pahan tai totuuden logiikkaa, mutta elämän luonteeseen kuuluu elinvoiman kasvun tavoittelu. Taistelu tulkinnoista on osa elämää. Onni ei kuitenkaan löydy muiden tuhoamisesta tai tuomitsemisesta. Lindbergille Nietzschen onni on ennen kaikkea luovuuden mahdollisuudessa. (Lindberg 2006, 166.) Nietzsche muotoilee asian näin:

[...] että kaikki tapahtuminen elimellisessä maailmassa on *valtaamista, valtaanpääsyä* ja että taas kaikki valtaaminen ja valtaanpääsy on uudesti-tulkintaa, järjestelyä, jossa aikaisemmin ”merkityksen” ja ”tarkoituksen” täytyy välttämättä himmentyä tai kerrassaan sammua.¹⁵² (MA, II 12.)

Koska ennalta määrättyä arvoa tai ulkopuolista totuutta ei ole, *kaikki* tapahtuminen on valtaamista ja uudelleentulkintaa, jossa joku tai jokin joutuu aina väistymään tieltä. Kuten vallan etiikan yhteydessä on jo tullut ilmi, liittyy luovuus vallan etiikan korkeimpiin arvoihin. Vallantahdon tyydyttämisen onni on aktiivisessa saavuttamisen prosessissa. Luovuuden ei kuitenkaan tarvitse olla tuhoavaa petoeläimen raivoa. Suurella ihmisellä on hallussaan suurin viettien moninaisuus, jota hän kuitenkin hallitsee. Vaikka moraali ei tukahdutakaan ihmistä, pystyy hän silti itse kanavoimaan luovuutensa. Vaikka uuden luominen vanhan kustannuksella on välttämätöntä, ei se ole sokeaa pahuutta.

verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungirt und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter.” (W, GM II 11.)

151 Tähän teemaan viittasin jo aikaisemmin suuren ihmisen yhteydessä: ”Korkeimmalla ihmisellä olisi suurin viettien moninaisuus ja myös suhteellisesti suurimmassa voimakkuudessa, mikä on siedettävissä. Tosiaan, missä ihmiskasvi vaikuttaa vahvimmita, ovat vaistot voimakkaimmin *ristiriidassa* (kuten Shakespearella) mutta kuitenkin hallinnassa.” ”Der höchste Mensch würde die größte Vielheit der Triebe haben, und auch in der relativ größten Stärke, die sich noch ertragen läßt. In der Tat: wo die Pflanze Mensch sich stark zeigt, findet man die mächtig *gegeneinander treibenden* Insikte (z.B. Shakespeare), aber gebändigt. (WM 966.)

152 ”[...] dass alles Geschehen in der organischen Welt ein *Überwältigen, Herrwerden* und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige 'Sinn' und 'Zweck' nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss.” (W, GM II 12.)

Uusi onni siis vaikuttaa olevan kaikille teoriassa mahdollinen, mutta saavuttaako Nietzsche itsekään käytännössä tuota myöntämisen äärirajaa? Tarmo Kunnas kritisoi teoksessaan *Nietzsche – Zarathustran varjo* (1981) Nietzschen dionyysistä uskoa – ja erityisesti Nietzschen omaa uskoa kehittämäänsä järjestelmään. Kunnaksen mukaan Nietzschen optimismi on pakonomaista ja haurasta. Elämänmyönteisyydessä on rakentaviakin aineksia, mutta epätoivon mahdollisuus on kuitenkin jatkuvasti läsnä. (Kunnas 1981, 90–91.) Kunnaksen mielestä Nietzsche pyrkii omasta sairaudestaan huolimatta välittämään teostensa kautta terveyttä ja voimaa, mutta onnistuu siinä vain osittain. Traagista dionyysistä optimismia varjostaa filosofin oma kärsimys. On kyseenalaista, voiko pakonomaista traagista optimismia edes kutsua optimismiksi. Onko sekin vain heijastuma pelosta ja väsymyksestä? (emt. 92–93.) Kunnas viittaa Nietzschen kirjeeseen lääkärilleen Otto Eiserille tammikuussa 1880:

Olemassaoloni on kauhea taakka: olisin heittänyt sen jo ajat sitten luotani; jos en tekisi mitä opettavaisimpia kokeita ja kokeiluja henkisiveellisellä alueella juuri tässä kärsimisen ja miltei absoluuttisen kieltämyksen olotilassa – tämä tiedonhaluinen iloisuus vie minut huipuille, joilla voitan kaiken kidutuksen ja kaiken toivottomuuden. Kokonaisuudessaan olen onnellisempi kuin koskaan elämässäni: ja kuitenkin! Alituinen tuska [...]¹⁵³

Kunnas lukee tekstistä Nietzschen epäilyksen omaan oppiinsa ja takana väijyvän epätoivon. Mielestäni kirjeestä voi kuitenkin lukea äärimmäisen vahvuuden. Jatkuvasta kärsimyksestä huolimatta Nietzsche pysyy, tai ainakin väittää pysyvänsä, uskollisena opilleen. Hän ei myöskään pelkästään tyydy alistuen kohtaloonsa, vaan löytää myöntämisen kautta onnen. Vallantahdon mukaisesti hän kokee kärsimystä sisältävän elämän onnelliseksi. Suurin kärsimys tuo hänelle suurimman onnen.

Kunnaksen teoksen nimessä esiintyvä Zarathustran varjo on vertauskuva traagiselle hahmolle, joka seuraa elämän myöntävää Zarathustraa. Zarathustra ja hänen varjonsa muodostavat vertauskuvan Nietzschen maailmankuvan kaksijakoisuudesta. Zarathustra on ihanne, jota kuitenkin seuraa

153 Tarmo Kunnaksen suomennos: (Kunnas 1981, 93–94.). ”Meine Existenz ist eine fürchterliche Last: ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte – diese erkenntnißdurstige Freudigkeit bringt mich auf höhen, wo ich über alle Marter und alle Hoffnungslosigkeit siege. Im ganzen bin ich glücklicher als je in meinem Leben: und doch! Beständiger Schmerz, [...]” (B6, 3.)

pelottava epätoivo. Kunnas ei pidä Nietzscheä Zarathustran vertaisena. Hänelle Nietzsche on epätoivoinen itsemurhakandidaatti ja lähempänä Zarathustran varjoa kuin elämänriemuista Zarathustraa. (Kunnas 1981, 96–97.)

Myös Kunnas väittää, että Nietzsche uhkaa nihilismi. Ensiksikin, koska Nietzsche pelkää elämää. Toiseksi, koska hän kieltää kaikki vallitsevat arvohierarkiat, eikä pysty pitämään kiinni yhdestä arvohierarkiasta. (Kunnas 1981, 100.) Nietzschen voi siis tulkita itse vaipuvan nihilismiin, jolta hän yrittää pelastaa koko länsimaisen kulttuurin. Kunnaksen mielestä Nietzsche on tasapainoton, kärsivä ja älyllisesti levoton. Nämä ominaisuudet kumoavat hänen mahdollisuuden olla uskottavasti optimistisen elämänhurmion profeetta. (emt. 105.)

Kunnaksen mukaan Nietzschekin etsii tietä elämänonneen, vaikka kritisoikin usein muita onnea etsiviä ajattelijointa (Kunnas 1981, 155). Nietzschen optimismissa on Kunnaksen mielestä kuitenkin myös ansioita: Nietzsche pystyy näkemään elämän traagisuudesta huolimatta myös elämän kauneuden ja ilon. Elämän traagisuus ei anna syytä turhaan pessimismiin, joka tekee elämästä vain synkempää. Elämän kieltävät ihanteet ja arvot ovat pessimismin keinoja tahrata jo valmiiksi traagista elämää yhä synkemmäksi. (emt. 104–105.) Kunnakselle siis teoria dionyysisestä elämän myöntämisestä on vain sairaan miehen taistelua elämän kauhuja vastaan. Opin ansioista huolimatta sitä leimaa aina nihilistisen epätoivon uhka – Zarathustran varjo.

Mielestäni kuitenkin Nietzschen toivo on yhtä aitoa kuin hänen huolensakin: ”Tässä kohdassa minä en salaa huokaustani, mutta en kiellä lopullista luottamustani”¹⁵⁴ (MA, I 12). Huolimatta Nietzschen omasta terveydentilasta tai pakokauhusta, onnistuu hän joka tapauksessa luomaan elämän myöntävän profeetan: ”Siunaaja minusta on tullut ja myöntäjä: ja sitä varten minä olen kauan painiskellut ja ollut painiskelija, että minun käteni kerran vapautuisivat siunaamaan.”¹⁵⁵ (Z, III ”Ennen auringonnousua”). Zarathustra todella saavuttaa lopulta uuden onnen, koska ei jää paikalleen passiiviseen onneen vaan lähtee vahvana tavoittelemaan yhä uusia haasteita:

Tavoittelenko minä siis *onnea*? Minä tavoittelen *työtäni*! Niin olkoon! Leijona on tullut, minun lapseni ovat lähellä, Zarathustra on kypsytynyt, minun hetkeni on tullut: Tämä on *minun* aamuni, *minun*, päiväni alkaa: *nouse*

154 ”Ich unterdrücke an dieser Stelle einen Seufzer und eine letzte Zuversicht nicht” (W, GM I 12).

155 ”Zum Segnenden bin ich worden und zum Ja-sagenden: und dazu rang ich lange und war ein Ringer, dass ich einst die Hände frei bekäme zum Segnen” (W, Z III ”Vor Sonnen-Aufgang”).

nyt, nouse, sinä suuri keskipäivä! – Näin puhui Zarathustra ja lähti luolastansa, hehkuvana ja väkevänä kuin aamuaurinko, joka tulee pimeistä vuorista.¹⁵⁶ (Z, IV ”Merkki”.)

Nietzschen omastakin äänestä on kuultavissa antikristuksen toivon ilosanoma:

Tämän tulevaisuuden ihmisen joka vapahtaa meidät sekä tähänastisesta ihanteesta että siitä *minkä täytyi kasvaa tuosta ihanteesta*, suuresta inhosta, olemattomuuden tahdosta, nihilismistä, tämän keskipäivän ja suuren ratkaisun kellonlyönnin joka tekee tahdon jälleen vapaaksi, joka antaa Maalle takaisin sen oman päämäärän ja ihmiselle hänen toivonsa, tämän Antikristuksen ja Antinihilistin, tämän Jumalan ja olemattomuuden voittajan – *hänen täytyy kerran tulla . .*¹⁵⁷ (MA, II 24).

Nietzschen uusi onni koostuu siis siunaajan uskosta, tulevaisuuden ihmisen tuomasta toivosta ja kohtalon rakkaudesta: nietzscheläisestä uskosta, toivosta ja rakkaudesta.

156 ”Trachte ich denn nach Glücke? Ich trachte nach meinem Werke! Wohlan! Der Löwe kam, meine Kinder sind nahe, Zarathustra ward reif, meine Stunde kam: — Diess ist mein Morgen, mein Tag hebt an: herauf nun, herauf, du grosser Mittag!“ — — Also sprach Zarathustra und verliess seine Höhle, glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt.” (W, Z IV ”Das Zeichen”.)

157 ”Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was *aus ihm wachsen musste*, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgiebt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — *er muss einst kommen...*” (W, GM II 24).

Lopuksi

Tutkielman alussa asetin tavoitteekseni selvittää, onko Nietzschen filosofian tulkintojen avulla mahdollista rakentaa teoreettinen tie onneen vai johtaako hänen oppinsa vain onnettomaan individualismin huipentumaan. Nietzschen filosofian päätarkoituksena voi siis pitää nihilismin ylittämistä. Nihilismi edustaa negatiivisuutta ja pessimismia. Nihilismiin vaipunut ihminen on itsetuhoinen, mutta niin lamaantunut, että ei kykene edes tappamaan itseään. Nietzschen sanoin nihilisti on liian väsynyt kuolemaan ja elää kuin hautakammiossa. Juuri lamaantunut passiiviseen nihilismiin vaipunut ihminen on Gilles Deleuzen mukaan se, joka Nietzschen mielestä on ylitettävä. Walter Kaufmann esittääkin, että Nietzsche on kaikesta huolimatta omanlaisensa hyvän elämän julistaja.

Bernard Reginster määrittelee nihilismin tunteeksi siitä, että olemassaololla ei ole merkitystä. Elämä tuntuu merkityksettömältä silloin, kun siltä puuttuvat innostamaan kykenevät päämäärät. Päämäärä on mielekäs vain, mikäli se on arvokas ja sillä on mahdollisuus toteutua. Tämän nihilismin määritelmän pohjalta Reginster erottaa kaksi nihilismin muotoa. Nihilistinen hajaannuksen tila merkitsee, että korkein päämääräkään ei ole enää arvokas. Nihilistinen epätoivo puolestaan tarkoittaa, että korkeimmat arvomme eivät voi toteutua missään.

Nietzschen filosofisen projektin päätarkoituksena voi siis pitää negatiivisuudesta, pessimismistä, merkityksettömyydestä ja synkästä itsetuhoisuudesta eroon pääsyä. Merkityksellistä on, että näin muotoiltuna Nietzschen päätavoite on ainakin lähtökohtaisesti äärettömän positiivinen. Epätoivo ja hajaannus ovat molemmat onnettomia tiloja. Onnettomuudessaan nihilismi on tulkittavissa Nietzschen elämän myöntämisen ideaalin ja uuden onnen esteeksi.

Reginsterin mukaan nihilismillä on kaksi premissiä. Ensimmäinen premissi on ”Jumalan kuolema” eli metafyyssisen maailman uskottavuuden menettäminen. Tämän maailman ulkopuolella olevan metafyyssisen maailman uskottavuuden mukana voi mennä korkeimpien arvojen mahdollisuus toteutua, josta seurauksena on nihilistinen epätoivo. Se voi myös johtaa nihilistiseen hajaannuksen tilaan, koska esimerkiksi Jumala on voinut antaa arvoille objektiivisen normatiivisen auktoriteetin.

Nihilismin toinen premissi on Nietzsche'n mullistava löytö. Hänen mukaansa Jumalan kuoleman ja metafyyssisen maailman uskottavuuden menetyksen takia ei tarvitsisi vaipua epätoivoon, mikäli arvomme eivät olisi tietynlaisia. Koska vallitsevat korkeimmat arvot ovat sellaisia, jotka eivät voi toteutua tässä maailmassa, johtaa metafyyssisen maailman uskottavuuden menettäminen nihilistiseen epätoivoon. Sellaisia arvoja, jotka eivät voi toteutua tässä maailmassa Nietzsche kutsuu elämän kieltäviksi ja moraaliseksi arvoiksi. Koska Nietzsche itsekään ei usko metafyyssiseen maailmaan tämän maailman ulkopuolella, on elämän kieltävien arvojen asema korkeimpina hänen mielestään ensisijainen syy nihilismiin. Nihilismin syynä elämän kieltävät arvot ovat uuden onnen esteenä.

Miten on mahdollista päästä nihilismistä eroon? Mitkä ovat Nietzsche'n ohjeet uuden onnen saavuttamiseksi? Koska Nietzsche ei itsekään usko Jumalaan, on käytävä nihilismin ensisijaisen premissin eli elämän kieltävien arvojen kimppuun. Avain nihilismin voittamiseen on elämän kieltävien arvojen uudelleenarviointi. Reginster jakaa uudelleenarvioinnin metaeettiseen ja substantiaaliseen uudelleenarviointiin. Metaeettinen uudelleenarviointi estää nihilistisen hajaannuksen ja mahdollistaa substantiaalisen uudelleenarviointiperiaatteen arvostamisen.

Arvojen metaeettinen uudelleenarviointi kohdistuu arvojen objektiiviseen pohjaan. Mikäli arvot saavat normatiivisen auktoriteettiasemansa kontingentista perspektiivistä, ei sellaisten arvojen toteutumattomuus johda nihilistiseen epätoivoon. Metaeettisen uudelleenarvioinnin vaarana on kuitenkin, että kaikki arvot menettävät uskottavuutensa ja nihilistinen epätoivo vaihtuu vain nihilistiseen hajaannuksen tilaan. Nihilismin välttämiseksi on hajaannuskin estettävä.

Reginster esittää, että Nietzsche'n mukaan nihilistinen hajaannuksen tila johtuu normatiivisen objektivismiin hyväksymisestä ja deskriptiivisen objektivismiin hylkäämisestä. Normatiivinen objektivismi tarkoittaa, että arvon arvo perustuu sen objektiiviseen pohjaan. Deskriptiivinen objektivismi tarkoittaa puolestaan, että on olemassa arvoja, joilla on objektiivinen pohja. Hajaannuksen tilassa siis millään arvolla ei ole vaadittavaa objektiivista pohjaa. Hajaannuksen tilan voittamiseksi on kyseenalaistettava normatiivinen objektivismi tai hyväksyttävä deskriptiivinen objektivismi.

Reginster viittaa tulkinnallaan Nietzsche'n kannattavan normatiivisen objektivismiin hylkäämistä ja

korvaamista normatiivisella subjektivismilla. Normatiivisessa subjektivismissa kontingentit perspektiivit saavat normatiivisen auktoriteettiaseman ja nihilistinen hajaannuksen tila vältetään. Nadeem Hussain ei kuitenkaan pidä Reginsterin perusteluja riittävinä ja väittää Nietzschen olleen normatiivisen fikcionalismin kannalla. Normatiivisessa fikcionalismissa ei hylätä deskriptiivistä objektivismia. Objektiviisia arvoja on, mutta ne ovat tietoista illuusiota.

Noudatetaan sitten Reginsterin tai Hussainin linjaa, niin olennaista uuden onnen saavuttamisen kannalta on, että molempien mielestä nihilistinen hajaannuksen tila on voitettavissa Nietzschen opeilla. Hussainin mukaan normatiivisen fikcionalismin avulla on mahdollista ylittää sekä nihilistinen hajaannus että epätoivo. Reginster on puolestaan sitä mieltä, että epätoivon ylittämiseksi tarvitaan vielä elämän kieltävien arvojen substantiaalinen uudelleenarviointi, joka kohdistuu arvojen sisältöön. Metaeettisellä uudelleenarvioinnilla on joka tapauksessa tärkeä rooli: se pohjustaa substantiaalisen uudelleenarvioinnin. Se mahdollistaa, että ylipäätään jotakin on mahdollista arvostaa vaipumatta nihilismiin. Erityisesti se mahdollistaa uuden onnen arvojen arvostamisen.

Substantiaalinen uudelleenarviointi kohdistuu siis elämän kieltävien arvojen sisältöön. Nihilismiin johtavien elämän kieltävien arvojen tilalle on saatava uuden onnen arvot. Nietzschen kirjoituksista käy ilmi, että arvojen sisältöön kohdistuva uudelleenarviointi on tarkoitus suorittaa vallantahdon näkökulmasta. Nietzschen vallantahto on hyvin monitulkintainen ja parjattu käsite. Vallantahdon voi määritellä halun tyydyttymiseen kohdistuvan vastarinnan voittamisen aktiiviseksi prosessiksi. Vallantahdon tyydyttymisen asettaminen korkeimmaksi arvoksi muuttaa suhtautumistamme erityisesti kärsimykseen. Lisäksi on merkittävää, että vallantahdon tyydyttyminen on aktiivinen prosessi.

Vallantahto on passiivista nihilismia edustavan elämäntahdon vastakohta ja siksi jo lähtökohtaisestikin nihilismia vastaan. Vallantahto muodostuu aidosta halusta johonkin muuhun kuin valtaan ja halun saavuttamiseen kohdistuvasta vastarinnasta. Vallantahto tyydyttyy, kun aidon halun tyydyttymiseen kohdistuva vastarinta voitetaan. Olennaista ei ole halun tyydyttyminen tai saavutukset vaan aktiivinen vastarinnan voittamisen prosessi, saavuttaminen.

Vallantahto muuttaa kärsimyksen aseman, koska vastarinnan mukana tulee aina vähintäänkin

epämukavuus. Niin vastarinta kuin kärsimyskin ovat kuitenkin välttämättömiä vallantahdon tyydyttämisessä, joten kärsimystä ei enää voi halveksia. Vallantahdon aktiivinen luonne estää myös pysyvän tyytyväisyyden tilan. Tavoiteltava onni ei enää ole passiivinen ja rauhallinen tila vailla kärsimystä, vaan aktiivinen vallan tunne, joka sisältää niin vastarintaa kuin sen voittamistakin. Reginsterin tulkintaa vallantahdon, uuden onnen ja kärsimyksen roolin suhteista Nietzscheä tukevat sekä Walter Kaufmannin, Arthur C. Danton että Tyler T. Robertsinkin näkemykset.

Myös Ofelia Schuttelle vallantahto on ase taistelussa nihilismia vastaan. Schuttelle nihilismi edustaa vieraantumista elämän virrasta. Hänelle vallantahto on eksistentiaalisen jatkuvuuden metafora. Nihilismi merkitsee vieraannuttavaa dualismia, kun taas vallantahto muistuttaa itsen ja maailman ykseydestä. Vaikka Reginsterin ja Schutten tulkinnat hieman eroavatkin, on vallantahdon rooli nihilismin ylittämässä molemmilla selkeä.

Tulkinta vallantahdon tyydyttymisen ja onnen suhteesta on intuitiivisestikin hyvin uskottava. Ihminen on onnellisempi silloin, kun tuntee olevansa aktiivinen ja onnistuvansa haasteiden ylittämässä. Passiivisessa kärsimyksettömässä tilassa vaarana on välittömästi tylsistyminen ja päämäärättömyys. Schutten tulkinta on hieman rohkeampi ja törmääkin myöhemmin ongelmiin, joista Schutte tosin syyttää Nietzscheä.

Elämän kieltävien arvojen uudelleenarvioinnin kohteena on siis erityisesti kärsimyksen rooli inhimillisessä olemassaolossa. Kärsimystä on halveksittu ja korkeimmaksi ideaaliksi on asetettu tyyni onnellisuus vailla kärsimystä. Koska kärsimys on välttämätön osa olemassaoloamme, on ideaalia mahdotonta saavuttaa tässä maailmassa ja kohtalona on nihilismi. Vallantahto on Reginsterin mukaan uudelleenarvioinnin ytimessä, koska se muuttaa kärsimyksen roolin. Tämä tulkinta selittää myös, miksi Nietzsche on ollut kiinnostunut kärsimyksen ongelmasta jo hyvin varhaisesta vaiheesta lähtien.

Pitämällä vallantahdon tyydyttymistä tärkeimpänä tavoitteena on siis ainakin teoriassa mahdollista ylittää nihilismi. Reginster kutsuu arvojen uudelleenarvioinnin kautta saavutettavaa arvojen kokonaisuutta vallan etiikaksi. Nietzscheen uusi onni edellyttää, että vallan etiikan mukaisia arvoja arvostetaan korkeimmalle. Perinteisesti onni on merkinnyt mahdollisimman helppoa elämää. Vallan

etiikassa onni merkitsee jatkuvaa vaikeiden haasteiden kohtaamista ja ylittämistä. Lisäksi John Richardson painottaa, että julistaessaan valtaa korkeimpana arvona Nietzsche ei varsinaisesti vaadi omaa arvoperspektiiviään vallitsevaksi. Vallan arvostaminen merkitsee oman sisäisen vallantahdon tyydyttämistä. Nietzschen voi siis tulkita kehottavan jokaista kuuntelemaan itseään, ei häntä.

Vallan etiikan näkökulmasta suuri ihminen pyrkii kärsimyksestä huolimatta tyydyttämään vallantahtoaan. Tietoinen vastarinnan etsiminen ja sitä vastaan taistelu on Reginsterin mukaan luovuutta. Luovuus on puolestaan vallan etiikassa suuren ihmisen ominaispiirre. Vaikka suuren ihmisen luovaan elämään kuuluu välttämättömänä osana kärsimys, ei se kuitenkaan tarkoita, että suuren ihmisen täytyisi olla onneton. Onni on vain ymmärrettävä uudella tavalla, joka ei enää kiellä elämää ja halveksi kärsimystä. Uusi onni on aktiivista ja luovaa elämää. Nietzsche kritisoikin helppoa elämää juuri siksi, koska se ei voi hänen mukaansa olla onnellista.

Myös Nietzschen ikuisen paluun opin voi tulkita osaksi arvojen uudelleenarviointia. Ikuinen paluu kehottaa arvostamaan tulemista olemista korkeammalle. Reginsterin mukaan ikuisen paluu kertoo myöntämisen luonteesta ja edellyttää juuri tietynlaisten arvojen mukaan elämistä. Tämä maailma on Nietzscheille tulemisen maailma. Tulemisen arvostaminen pysyvää tyytyväisyyden tilaa korkeammalle jatkaa vallan etiikan linjaa. Pysyvä kivuton tyytyväisyyden tila ei tässä maailmassa ole mahdollista, joten sen tavoittelu korkeimpana ideaalina kieltää elämän. Ikuisen paluun mukaan eläminen mahdollistaa tämän elämän myöntämisen. Uusi onni on mahdollinen vain, mikäli elämä myönnetään kokonaisuudessaan. Koska ikuisen paluun oppi mahdollistaa elämän myöntämisen, mahdollistaa se sen myötä myös uuden onnen.

Reginster pitää ikuisen paluun mukaan elämistä myöntämisen korkeimpana muotona, kuten Nietzschekin. Schutte myöntää vain, että ikuisen paluun avulla on mahdollista saavuttaa myöntäminen. Hänen mukaansa olennaista on tapa asettua suhteeseen opin kanssa, ei pelkästään sen hyväksyminen. Vastaavanlaista ikuisen paluun ja myöntämisen suhteen kritiikkiä tarjoaa myös Raymond Angelo Belliotti. Eroista huolimatta voi sekä Schutten että Reginsterin näkemyksistä tulkita ikuisen paluun opinkin palvelevan nihilismin ylittämistä tavoittelevaa arvojen uudelleenarviointia ja sen myötä uuden onnen saavuttamista.

Nietzschen uusi onni on siis vallan etiikan arvojen mukaan elämistä. Luovuuden arvostamisen myötä seuraa kärsimyksen arvostaminen. Lisäksi luovaan elämään kuuluu menetyksen arvostaminen, koska luodakseen täysipainoisesti uutta on luovuttava menneistä luovuuden saavutuksista. Nietzschen lopullisena päämääränä on traaginen luova elämä. Traagista elämästä tekee täydellisen henkilökohtaisen epäonnistumisen välttämättömyys. Vallantahto saa ihmisen janoamaan yhä suurempia ja suurempia haasteita. Ihmisen kyvyt ovat kuitenkin aina rajalliset, joten epäonnistuminen on lopulta väistämätöntä. Epäonnistuminen on osa elämää, joka on mahdollista traagisen dionyysisen viisauden myötä myöntää. Myös Nietzschen arvostama itsensä ylittäminen merkitsee Reginsterin mukaan sitoutumista luovaan elämään. Yli-ihmisen käsitteeseen ei ole päämäärä vaan kehoitus elää luovasti itsensä jatkuvasti ylittäen.

Reginsterin mukaan Nietzschen uusi onni ei kuitenkaan ole mahdollinen kaikille. Heikkojen on mahdotonta voittaa tarpeeksi vastarintaa tyydyttääkseen vallantahtonsa. Tämänkaltainen eettinen elitismi yhdessä elämän myöntämisen ideaalin kanssa herättää kuitenkin kritiikkiä. Schutten mielestä ihmisten dualistinen jaottelu jatkaa nihilististä ajattelua, jota Nietzsche hänen mukaansa vastusti. Sekä eettisen elitismiin että Schutten dualismikritiikkiin voi puolestaan molemmat kyseenalaistaa Alexander Nehamaksen esittämällä tulkinnalla Nietzschen käsityksestä minuuden rakenteesta. Mikäli ihmisellä ei ole pysyvää minuutta, ei ole myöskään olemassa lähtökohtaista ja muuttumatonta uuden onnen estettä. Nihilismi on heikkouden syy, ja nihilismin poistamisen jälkeen kaikki kykenevät teoriassa myöntämään elämän.

Myös Reginster on sitä mieltä, että elämän kieltävien arvojen uudelleenarvioinnin avulla nihilismi on mahdollista ylittää ja myöntämisen ideaali on mahdollista saavuttaa – tosin vain vahvoilla on Reginsterin mukaan siihen mahdollisuus. Myöntäminen merkitsee muutosta tavassa tarkastella elämää sekä tavassa elää. Elämän myöntäminen yleisellä tasolla merkitsee kärsimyksen hyväksymistä osaksi sitä. Yksityisellä tasolla elämän myöntäminen edellyttää, että elämä sisältää tarpeeksi vastarinnan voittamista. Reginsterille Nietzschen oma elämä on esimerkki ja todiste myöntämisen toteutumisen mahdollisuudesta käytännössä.

Tarmo Kunnas puolestaan suhtautuu varauksella Nietzschen omaan dionyysiseen uskoon. Schutten tavoin Kunnaksen mielestä Nietzsche on vaarassa ajautua nihilismiin. Kunnas syyttää Nietzschen optimismia pakonomaisuudesta ja hauraudesta. Hänen mukaansa Nietzsche pelkää elämää eikä

pysty itsekään omaksumaan mitään arvohierarkiaa. Kuten Reginster ja Schutte, Kunnaskin tosin löytää Nietzschen ihanteista myös ansioita. Kunnas arvostaa Nietzschen kykyä löytää elämän traaginen kauneus ja ilo. Vastaavasti Belliotti tuomitsee Nietzschen filosofian lähes kokonaisuudessaan mutta siitä huolimatta pystyy arvostamaan sen kykyä tarjota suuntaa merkityksettömässä maailmassa.

Hyvin erilaistenkin tulkintojen ja asenteiden kautta on siis mahdollista löytää Nietzschen opeista teoreettinen tie nihilismin ylittämiseen ja onnen saavuttamiseen. Nihilismin jälkeen jäljelle jää Nietzschen uusi onni, joka on elämän myöntämistä, traagista ja luovaa elämää. Nihilismin poistamisen myötä negatiivinen ja pessimistinen henki on poissa. Uuden onnen vallan etiikan arvot hyväksyvät kärsimyksen, luopumisen ja henkilökohtaisen epäonnistumisen osaksi täydellisenä myönnettävää elämää. Huomionarvoista on, että Nietzsche täydellinen henkilökohtainen epäonnistuminen ei tarkoita heikkoutta. Lisäksi Nietzsche suorastaan käskää tulla omaksi itsekseen, jotta ihmisellä olisi mahdollisuus onneen. Uuteen onneen kuuluu itsensä ja elämänsä täydellinen hyväksyminen epäonnistumisineen ja kärsimyksineen.

Kehotus myöntää kärsimys kokonaisuudessaan vaikuttaa varmasti suuren kärsimyksen hetkellä tyhjältä neuvolta. Syvässä epätoivossa liian suuren vastarinnan kohdatessa ei ole helppoa vain ajatella omaa tuhoutumistaan traagisen elämän välttämättömänä ominaisuutena. Helppous ei kuitenkaan kuulu vallan etiikan arvoihin. Nietzsche antaa edes selityksen sille, mistä kärsimys johtuu ja mitä hyvää siitä voi seurata. Hän myös tunnustaa kärsimyksen hetken epämiellyttävyyden. Kärsimystä ei tavoitella masokismin takia vaan osana vastarintaa, joka mahdollistaa uuden onnen. Mikäli ei ole valmis kestämään kärsimystä lainkaan, on tämä elämä varmasti onnetonta ilman Nietzschen oppiakin. Uutta onnea ei ole ilman aktiivista taistelua, joka ei ole luonteeltaan helppoa.

Onnistui Nietzsche itse toteuttamaan omaa ideaaliaan tai ei, on jo hänen pyrkimyksensä nihilismin poistamiseen merkki suuresta uskosta ja toivosta. Toisaalta kuka on parempi arvioimaan ideaalin toteutumista kuin ideaalin asettaja itse? Jos Nietzsche sanoo toteuttavansa oppiaan, on oppia tulkittava sen mukaan. Vaikka Nietzsche ei olisikaan saavuttanut myöntämisen äärimuotoa, kykeni hän luomaan ainakin teoriassa tien uuteen onneen. Omasta kärsimyksistään huolimatta hän halusi edes yrittää luoda jotakin rakentavaa ja optimistista. Joka tapauksessa kehotus rakastaa kohtaloa ja myöntää elämä kokonaisuudessaan ovat vähintäänkin pehmeitä arvoja. Pohjimmiltaan Nietzschekin

vaikuttaa siis tarkoittaneen vain hyvää – vaikkakin omalla hämmentävällä tavallaan.

Tutkielman alussa asetin vastakkain myös Alasdair MacIntyren ja Michel Onfrayn toisistaan poikkeavat johtopäätökset Nietzschen filosofiasta. MacIntyrelle Nietzsche edustaa individualismin solipsistista huipentumaa. Onfray puolestaan kuulee Nietzschen äänessä lupauksen suvereenin iloitsevan yksilön asettumisesta maailmankuvan keskiöön. Vaikuttaa siltä, että molemmat ovat perusteltuja kantoja. Suuri uuden onnen ihminen on tuomittu arvottamaan ja luomaan uutta vanhan kustannuksella. Vallantahdon tyydyttäminen korkeimpana arvona merkitsee myös sosiaalisen menestyksen alisteisuutta muille vallan etiikan arvoille.

Toisaalta juuri luomisen välttämättömyydessä voi Susanna Lindbergin tavoin nähdä onnen mahdollisuuden. Uuden onnen ihmisen yksinäisyyden voi myös tulkita itsenäisyytenä ja suvereeniutena. Suurta ihmistä eivät sido moraalin kahleet, eikä hän usko tämän maailman ulkopuolisiin turhiin toivoihin. Hän on vapaa toteuttamaan itseään ja elämään aktiivista onnellista elämää ilman nihilististä epätoivoa. Mielestäni on perusteltua väittää, että Nietzsche ainakin uskoo mahdollisuuteen ylittää nihilismi ja saavuttaa uusi onni. Toivohan jo pelkästään merkitsee, että hän itse on ylittänyt nihilismin. Vaikka nihilismi ei olisi poistettavissa kokonaan kulttuurista, vaikuttaa se olevan ainakin yksilötasolla ylitettävissä.

Nietzsche kritisoi kristinuskkoa ja Platonian elämän kieltävistä ideaaleista. Samalla Nietzsche itse julistaa tämän elämän arvoa. Lopulta kaikkien julistukset ja ideaalit ovat vain oletuksia inhimillisestä elämästä ja sen ontologisista puitteista. Kunnas syyttääkin Nietzschen sortuneen vain uuden onnellisuusfilosofian luomiseen, josta Nietzsche kritisoi muita ajattelijoita. Vallan etiikan voi tulkita vain yhdeksi tavaksi muiden joukossa löytää oikeutusta, turvaa ja järjestystä olemassaolon kauhulle. Halusi Nietzsche sitä tai ei, on hänen teksteistään kuitenkin luettavissa toivo nihilismistä vapaasta uudesta onnesta, jossa rakkaus elämään on mahdollinen.

Lähteet

Nietzsche:

- W: Nietzsche, Friedrich 1967. *Werke, Kritische Gesamtausgabe*. Toim. Colli, Giorgio ja Montinari,azzino. De Gruyter, Berlin/New York. (A: *Der Antichrist*, EH: *Ecce Homo*, FW: *Die Fröhliche Wissenschaft*, GD: *Götzen-Dämmerung*, GM: *Zur Genealogie der Moral*, GT: *Die Geburt der Tragödie*, JGB: *Jenseits von Gut und Böse*, NF: Nachgelassene Fragmente, Z: *Also Sprach Zarathustra*, SE: *Schopenhauer als Erzieher*).
- WP: Nietzsche, Friedrich 1968. *The Will to Power (Der Wille zur Macht, 1901.)* Engl. Kaufmann, Walter ja Hollingdale, R.J.. Toim. Kaufmann, Walter. Random House Inc., New York.
- MA: Nietzsche, Friedrich 1969. *Moraalin alkuperästä (Zur Genealogie der Moral, 1887)*. Suom. Hollo, J.A.. Otava, Helsinki.
- HPT: Nietzsche, Friedrich 1984. *Hyvän ja pahan tuollapuolen : erään tulevaisuuden filosofian alkunäytös. (Jenseits von Gut und Böse, 1886)*. Suom. Hollo, J.A. ja Lyy, Toivo. Otava, Helsinki.
- B6: Nietzsche, Friedrich 1986. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Band 6*. Januar 1880 – Dezember 1884. Toim. Colli, Giorgio ja Montinari,azzino. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. München.
- B8: Nietzsche, Friedrich 1986. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Band 8*. Januar 1887 – Dezember 1889. Toim. Colli, Giorgio ja Montinari,azzino. Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter. München.

- EJH: Nietzsche, Friedrich 1995a. *Epäjumalten hämärä (Götzen-Dämmerung, 1889)*. Suom. Saarinen, Markku. Unio Mystica, Helsinki.
- Z: Nietzsche, Friedrich 1995b. *Näin puhui Zarathustra (Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen, 1883–1891)*. Suom. Hollo, J.A.. Otava, Helsinki.
- WM : Nietzsche, Friedrich 1996. *Der Wille zur Macht (Versuch einer Umwertung aller Werte)*. Toim. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
- A: Nietzsche, Friedrich 2001. *Antikristus (Der Antichrist, 1888)*. Suom. Kouta, Aarni. Unio Mystica, Helsinki.
- EH: Nietzsche, Friedrich 2002. *Ecce Homo (Ecce homo. Wie man wird was man ist, 1908)* Suom. Tuikka Ljungberg. Unio Mystica, Helsinki.
- IT: Nietzsche, Friedrich 2004. *Iloinen tiede (Die fröhliche Wissenschaft, 1882)* Suom. Hollo, J.A.; Peromies, Aarno ja Lyy, Toivo. Otava, Helsinki.
- Aristoteles 1989. *Nikomakhoksen etiikka (Ethika Nikomacheia)*. Suom. Knuuttila, Simo. Gaudeamus, Helsinki.
- Belliotti, Raymond Angelo 2004. *Happiness is Overrated*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford.
- Clark, Maudemarie 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Colli, Giorgio 2008. *Nietzschen jälkeen (Dopo Nietzsche, 1974)*. Suom. Kajas, Antti ja

Eurooppalaisen filosofian seura ry. Eurooppalaisen filosofian seura ry / niin & näin. Tampere.

Danto, Arthur C. 1980. *Nietzsche as philosopher* (1965). Columbia University Press. New York Guildford, Surrey.

Deleuze, Gilles 2005. *Nietzsche ja filosofia (Nietzsche et la philosophie, 1962)*. Suom. Kilpeläinen, Tapani. Summa, Helsinki.

Dostojevski, Fedor 1991. *Karamazovin veljekset (Bratja Karamazovy, 1880)*. Suom. Pyykkö, Lea. Karisto Oy, Hämeenlinna.

Foucault, Michel 1986. *The Order of Things (Les Mots et les choses, 1966.)* Engl. Tavistock Publications Limited. J. W. Arrowsmith Ltd., Bristol.

Foucault, Michel 2005. *Tarkkailla ja rangaista (Surveiller et punir, 1975)*. Suom. Nivanka, Eevi. Otava, Helsinki.

Goethe, Johan Wolfgang von 1929. *Faust. Eine Tragoedie*. Th. Knaur Nachf. Berlin.

Goethe, Johann Wolfgang von 1981. *Faust. Murhenäytelmän ensimmäinen osa. (Faust. Der Tragödie erster Teil, 1808)*. Suom. Juva, Valter. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki.

Heidegger, Martin 1979. *Nietzsche*. Engl. D. Krell. Harper and Row, New York.

Heller, Erich 1988. *The Importance of Nietzsche: Ten Essays*. The University of Chicago Press. Chicago and London.

<http://www.oxforddictionaries.com/definition/theodicy> [Tarkasteltu 14.3.2011]

<http://philosophy.usf.edu/faculty/oschutte/> [Tarkasteltu 14.3.2011]

http://research.brown.edu/myresearch/Bernard_Reginster [Tarkasteltu 14.3.2011]

Hussain, Nadeem 2007a. ”Honest Illusion: Valuing for Nietzsche's Free Spirits” teoksessa *Nietzsche and morality* toim. Leiter, Brian ja Sinhababu, Neil. Clarendon Press, Oxford. Ladattu 8.11.2010: http://philosophy.stanford.edu/community/documents-papers/view/Honest_Illusion_Valuing_for_1/

Hussain, Nadeem 2007b. ”Metaethics and Nihilism in Reginster’s *The Affirmation of Life*” (2007). Tarkasteltu 8.11.2010:
http://www.stanford.edu/~hussainn/StanfordPersonal/Online_Papers_files/HussainReginsterv17.pdf

Jones, Ernest 1974. *Sigmund Freud: Life and Work. Volume II: Years of Maturity, 1901–1919*. The Hogarth Press, London.

Kaufmann, Walter 1975. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1950). Princeton university Press. Princeton, NJ.

Kunnas, Tarmo 1981. *Nietzsche – Zarathustran varjo*. Otava, Helsinki.

Luoto, Miika 2004. ”Nietzschen hirvittävä ilosanoma”. Teoksessa *Radikaali Paha. Paha eurooppalaisessa perinteessä*. Toim. Hirvonen, Ari ja Kotkas, Toomas. Loki-Kirjat, Helsinki.

Löwith, Karl 1978. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (1935). Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Löwith, Karl 1997. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence*. Engl. J. Harvey Lomax. University of California Press. Berkeley.

Lindberg, Susanna 2006. ”Nietzschen elämä ja Heideggerin oleminen”. Teoksessa *Heidegger – ajattelun aiheita*. Toim. Backman, Jussi ja Luoto, Miika. Eurooppalaisen filosofian seura ry. Tampere.

MacIntyre, Alasdair 2004. *Hyveiden jäljillä: Moraaliteoreettinen tutkimus (After Virtue: A Study in Moral Theory, 1981/1985)*. Suom. Nojonen, Niko. Gaudeamus, Helsinki.

Nehamas, Alexander 1985. *Nietzsche: Life as Literature*. Harvard university Press. Cambridge, Massachusetts & London, England.

Onfray, Michel 2004. *Kapinallisen politiikka – Tutkielma vastarinnasta ja taipumattomuudesta (Politique du rebelle – Traité de résistance et d'insoumission, 1997)*. Suom. Kilpeläinen, Tapani. Eurooppalaisen filosofian seura ry, Tampere.

Reginster, Bernard 2004. ”Happiness as a Faustian Bargain”. Tarkasteltu 7.2.2011:

<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE>

[%7CA122164208&v=2.1&u=tampere&it=r&p=LitRC&sw=w](http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CA122164208&v=2.1&u=tampere&it=r&p=LitRC&sw=w)

Reginster, Bernard 2006. *The Affirmation of Life – Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, and London, England.

Richardson, John 1996. *Nietzsche's System*. Oxford University Press, Oxford. Tarkasteltu 8.11.2010: <http://helios.uta.fi:2065/lib/tampere/docDetail.action?docID=10086965>

Roberts, Tyler T. 1998. *Contesting Spirit: Nietzsche, Affirmation, Religion*. Princeton University Press. Ewing, NJ, USA.

Saarinen, Esa 2005. *Länsimaisen filosofian huipulta huipulle, Sokrateesta Marxiin (1985)*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki.

Šestov, Leo 2009. *Dostojevski ja Nietzsche – Tragedian filosofia (Dostoevskij i Nitše – Filosofija)*

tragedii, 1903). Suom. Miettinen, Mari. ILIAS Oy, Joensuu.

Shapiro, Gary 1989. *Nietzschean Narratives*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.

Schutte, Ofelia 1986. *Beyond Nihilism – Nietzsche without Masks*. (1984) The University of Chicago Press. Chicago.

Soll, Ivan 1973. "Reflections on Recurrence". Teoksessa *Nietzsche: A Collection of critical essays*. Toim. Solomon, R. Doubleday. Garden City, NY.

Sorgner, Stefan Lorenz 2007. *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*. Marquette University Press. Milwaukee, WI, USA.

Tuusvuori, Jarkko S. 2002. *Nietzsche & Nihilism: Exploring a Revolutionary Conception of Philosophical Conceptuality*. Helsingin yliopiston verkkojulkaisut, Helsinki. Tarkasteltu 9.3.2011: <http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/filos/vk/tuusvuori/nietzsch.pdf>

