

IHMISEN JA KULTTUURIN VUOROVAIKUTUS NIETZSCHEN FILOSOFIASSA

Meeri Aulikki Simpanen

Helsingin yliopisto

Valtiotieteellinen tiedekunta

Käytännöllinen filosofia

Pro gradu -tutkielma

Toukokuu 2013



HELSINGIN YLIOPISTO
HELSINGFORS UNIVERSITET
UNIVERSITY OF HELSINKI

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Valtiotieteellinen tiedekunta		Laitos – Institution – Department Politiikan ja talouden tutkimuksen laitos	
Tekijä – Författare – Author Simpanen Meeri Aulikki			
Työn nimi – Arbetets titel – Title Ihmisen ja kulttuurin vuorovaikutus Nietzschen filosofiassa			
Oppiaine – Läroämne – Subject Käytännöllinen filosofia			
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu- tutkielma		Aika – Datum – Month and year 05.2013	Sivumäärä – Sidoantal – Number of pages 119
Tiivistelmä – Referat – Abstract			
<p>Tutkimuskysymykseksi asetetaan neljä kysymystä koskien Friedrich Nietzschen myöhäistuotannon filosofiaa. Kysymykset ovat: mitä on ihminen, mitä ihminen voi parhaimmillaan olla, mikä on kulttuurin vaikutus ihmisyteen ja miten ihminen vaikuttaa kulttuuriin? Tutkielman kattava teema on ihmisen ja länsimaalaisen kulttuurin välinen vuorovaikutussuhde vallantahdon teoriakehyksessä. Tutkielmalle merkittäviä lähteitä ovat Friedrich Nietzschen Iloinen tiede, Moraalin alkuperästä, Hyvän ja pahan tuolla puolen, Ecce Homo ja Näin puhui Zarathustra- teokset. Lisäksi tutkielmalle merkittäviä lähteitä ovat myös muutamit Journal of Nietzsche studiesin artikkelit englanninkielisen Nietzsche tutkimuksen piiristä. Tutkielmassa analysoidaan Nietzschen myöhäistuotannon teoksia kokonaisvaltaisesti siten, että ne muodostavat johdonmukaisen filosofisen kokonaisuuden Nietzschen oman näkemys mukaisesti. Tutkielmassa myöhäistuotannon teoksia luetaan länsimaalaisen kulttuurikehityksen kokonaisuutena, joka alkaa menneisyyden juutalaiskristillisestä orjamoraalin kapinasta, josta myöhemmin seuraa Jumalan kuolema ja nihilismin aikakausi. Kulttuuria analysoidaan ensisijaisesti järjestelmänä, jonka keskeiset osa-alueet ovat sidoksissa toisiinsa. Nihilismin aikakausi mahdollistaa metaforisesti tulevaisuudessa viimeisen ihmisen tai yli-ihmisen synnyn, jotka edustavat Nietzschen filosofiassa huonointa mahdollista ihmisyyden mallia (kollektivistinen viimeinen ihminen) tai parhainta mahdollista ihmisyyden esimerkkiä (yksilöllinen yli-ihminen).</p> <p>Tutkielman tutkimuskysymykseen mitä on ihminen vastataan esittämällä vallantahdon viettitoiminnan olevan naturalistinen universaali ihmislajin piirre, joka toimii niin yksilöllisellä kuin kollektivistisellä tasolla vaikuttaen merkittävästi kokonaisten kulttuurien sisältöön ja yksittäisten ihmisten maailmankuviin. Tutkielmassa vallantahto on monitasoinen käsite, joka liikkuu kaikilla inhimillisen maailman tasoilla. Lisäksi ihmisyydelle on merkittävää perinnölliset psyko-fyysiset piirteet, jotka muodostavat kunkin ihmisen tyyppin tai toisin sanoen ihmisen perustavat luonteenpiirteet. Tutkielmassa esitetään, että Nietzschen filosofiassa perimän vaikutus ihmisyteen on merkittävämpi tekijä kuin ympäristön vaikutus, vaikkakin ympäristö kuten vallitseva moraalit vaikuttaa kunkin ihmistyyppien kehityskulkujen edistämiseen tai tyypistämiseen. Erilaiset kulttuurijärjestelmät ovat aina suosittavia niiden sisältämille ideaalisille ihmistyypeille ja epäsuosittavia toisille. Olennaista ihmistyypeille on se, ettei ihminen voi valita perimäänsä ja sen vuoksi hän ei voi myöskään valita sitä minkälaisia hänen merkittävimmät luonteenpiirteensä ovat. Tutkielmassa analysoidaan, että yleisen homogeenisen ihmislajin sijasta Nietzschen filosofia sisältää käsityksen ihmisestä heterogeenisenä lajina siten, että kysymys siitä millainen ihmislaji on tulisi korvata kysymyksellä millaisia ovat ihmiset yksilöinä ja/tai ihmistyypeinä.</p> <p>Kysymykseen mitä ihminen voi parhaimmillaan olla vastataan tulkitsemalla Nietzschen moraalifilosofiaa hyve-etiikan kehyksessä. Nietzschen hyve-etiikka sisältää ajatuksen ihmisen yksilöllisestä moraalista harkinnasta ja moraalisten arvojen uudelleen luomisesta. Tutkielmassa analysoidaan, että Nietzschen filosofiassa paras mahdollinen ihminen on aina yksilö.</p> <p>Kysymykseen siitä miten ihminen vaikuttaa kulttuuriin ja miten kulttuuri vaikuttaa ihmiseen vastataan kollektivismiin ja individualismin teoriakehyksessä. Tutkielmassa Nietzschen esittämien erilaisten ihmistyyppien vallantahdon tulkintojen kamppailua todellisuuden luonteesta verrataan vertailevassa kulttuurin tutkimuksessa esitettyyn teoriaan kollektivismiin ja individualismin luonteista. Tutkielmassa päädytään siihen lopputulokseen, että kollektivistinen kulttuuri- ja ajattelumalli tähtää ensisijaisesti kulttuurin säilyttämiseen ja yhteisön hyvinvointiin yksilön henkilökohtaisen menestyksen yli, kun taas individualistinen kulttuuri on keskittynyt yksilön omien preferenssien ja tarpeiden edistämiseen ja uusien kulttuuristen mallien luomiseen. Tämä individualististen ja kollektivististen ihmistyyppien välillä oleva ristiriita, jota esiintyy kulttuurien sisällä, sisältää perustavan ja sovittamattoman vallantahdon kamppailun tilan erilaisten maailmankuvien välillä. Kamppailu ilmenee siten, että jokin tulkinta todellisuuden luonteesta on aina vallassa, kun taas vastaavasti toisenlaiset tulkinnat ovat alistetuissa ja tukahdutetuissa asemassa.</p>			
Avainsanat – Nyckelord – Keywords Vallantahto, Nietzsche, kulttuuri, individualismi, kollektivismi, hyve-etiikka, konsektionalismi, orjamoraali, herramoraali, viimeinen ihminen, yli-ihminen, Zarathustra, moraalinen orjakapina, Jumalan kuolema, nihilismi, naturalismi, perspektivismi, agonistinen kamppailu, henkilöitymät, tyyppi-faktat, laumavaisto, laumamoraali, genealogia, moraalijärjestelmä			

SISÄLLYS

1 JOHDANTO.....	4
1.1 Tutkimuskysymykset.....	4
1.2 Tutkielman sisältö.....	8
2 NIETZSCHEN MYÖHÄISTUOTANTO.....	17
2.1 Myöhäistuotannon teokset.....	17
2.2 Myöhäistuotannon lukutapa.....	18
2.3 Myöhäistuotanto filosofisena kokonaisuutena.....	19
3 KULTTUURI JÄRJESTELMÄNÄ.....	20
3.1 Kulttuurin osa-alueet ja käsitteiden merkitys Nietzschen filosofiassa.....	20
3.2 Jumalan kuoleman merkitys.....	22
3.3 Nihilismin aikakausi.....	24
4 KULTTUURIN OIREOPPI	25
4.1 Kulttuurin lääkäri.....	25
4.2 Nietzschen oireopin naturalistinen pohja.....	27
5 VALLANTAHTO NIETZSCHEN FILOSOFIASSA.....	28
5.1 Vallantahto myöhäistuotannossa.....	28
5.2 Vallantahdon käsite.....	30
5.3 Vallantahdon ja vallantunteen suhde.....	32
5.4 Vallantunteen perspektivistinen luonne.....	34

6 VALLANTAHDON KAMPPAILU.....	36
6.1 Antiteesin menetelmä.....	36
6.2 Vallantahdon agonistinen kamppailu ja vastakohtaisuus.....	37
6.3 Vallantahdon pakottava aktiivisuus.....	40
6.4 Viettien kamppailu ja synteettinen minuus.....	43
7 NIETZSCHEN HENKILÖITYMIEN MERKITYS HYVE-ETIIKAN TULKINNASSA.....	45
7.1 Henkilöitymät ihmistyyppinä.....	45
7.2 Nietzschen hyve-etiikan tulkinnan taustaa.....	46
7.3 Moraalifilosofian perinteiset suuntaukset.....	48
7.4 Nietzschen persoonaan keskittynyt hyve-etiikka ja ihmistyyppit.....	49
8 NIETZSCHEN KÄSITYS IHMISESTÄ KULTTUURIA LUOVANA JA KULTTUURIN LUOMANA OLENTONA.....	52
8.1 Ihmisen ja kulttuurin vastavuoroinen vaikutus.....	52
8.2 Ihmisyyden korkein mahdollisuus kulttuurin piirissä.....	56
9 PERSPEKTIVISTINEN VALLANTAHDON KAMPPAILU KULTTUURISISTA MITOISTA.....	57
9.1 Perspektivismin tietoteorian perustavat piirteet.....	57
9.2 Vallantahto ja todellisuuden määrittäminen.....	59
9.3 Todellisuuden dogmaattinen mitta.....	61
9.4 Ihmistyyppi kulttuurisena mittana.....	64
9.5 Kulttuurisen mitan puute modernissa ja postmodernissa länsimaalaisessa kulttuurissa.....	66

10 MORAALIPSYKOLOGISTEN PERSOONATYYPPIEN KAMPPAILU.....	69
10.1 Nietzschen moraalisen agentin psykologia.....	69
10.2 Tyyppi-faktat ja moraali.....	72
10.3 Laumavaisto ja laumamoraali.....	76
10.4 Poikkeus ja vaara.....	79
10.5 Individualistinen- ja kollektivistinen ihmistyyppi.....	81
11 MORAALIJÄRJESTELMIEN VALLANTAHDON	
 KAMPPAILU MENNEISYYDESSÄ JA NYKYISYYDESSÄ.....	82
11.1 Genealoginen analyysi moraalien tyypeistä.....	82
11.2 Vallantahdon merkitys moraalijärjestelmien synnylle.....	85
11.3 Herramoraalin individualistisen moraalijärjestelmän vallantahdon perspektiivi...87	
11.4 Orjamoraalin kollektivistisen moraalijärjestelmän vallantahdon perspektiivi.....93	
12 TULEVAISUUDEN MAHDOLLISET IHMISTYYPIT LÄNSIMAALAISEN	
 KULTTUURIKEHITYKSEN SEURAUKSENA.....	100
12.1 Jumalan kuolemanjälkeinen maailma.....	100
12.2 Yli-ihminen.....	104
12.2 Viimeinen ihminen.....	109
13 LOPUKSI.....	113
LÄHTEET.....	117

1 JOHDANTO

1.1 Tutkimuskysymykset

Nietzscheä tutkinut filosofi Paul van Tongeren esittää, että filosofisesti olennaisin kysymys Nietzscheelle on mitä on ihminen? (van Tongeren 2000, 5). Oikeastaan van Tongerenin Nietzscheen filosofiaa koskeva kysymys voidaan muotoilla toisella tavalla Nietzscheen filosofian hengessä siten, että kysymys siitä mitä on ihminen on merkittävä taustatieto toiselle kysymykselle, joka on mitä ihminen voi parhaimmillaan olla? Nietzsche pitää ensiksi tietää mitä on ihminen saavuttaakseen tiedon siitä mitä ihminen voi olla.

Olen asettanut tämän tutkielman tutkimuskysymyksiksi molemmat näistä kysymyksistä eli sen mitä on ihminen ja mitä ihminen voi parhaimmillaan olla Friedrich Nietzscheen filosofiaassa. Kolmas tutkimuskysymys tutkielmalle on mikä on kulttuurin vaikutus ihmisyyteen? Analysoin tässä tutkielmassa kulttuuristen järjestelmien, erityisesti moraalien vaikutusta, siihen mitä on ihminen. Ihmisyyden perimmäinen luonne on liitoksissa ihmislajin muodostumisen ymmärtämiseen, eli siihen syntykö ihminen tietynlaiseksi perimän pohjalta vai luoko ympäristö kuten kulttuuri sen mitä ihmisestä tulee.

Paul van Tongeren esittää, että Nietzscheen filosofiaassa on yksi selkeästi vallitseva näkökulma, joka tulisi ottaa huomioon Nietzscheä tutkiessa. Tämä teema on ihminen kulttuurin tuotteena ja tuottajana. (van Tongeren 2000, 3.) Mielestäni van Tongeren onnistuu ytimekkäästi määrittelemään Nietzscheen filosofian kattavan kulttuurin ja ihmisyyden välisen vaikutussuhteen teeman, joka muodostuu merkittävimäksi näkökulmaksi tutkielmalle. Neljäs tutkimuskysymys onkin luonnollisesti kysymys siitä miten ihminen vaikuttaa kulttuuriin, koska kulttuurien synty, kehitys ja olemassaolo ovat liitoksissa yksittäisten ihmisten kulttuurille antamalle panokselle.

Pyrin vastaamaan kaikkiin edellä esitettyihin kysymyksiin analysoimalla Nietzscheen myöhäistuotannon *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, *Moraalin alkuperästä* ja *Näin puhui Zarathustra*-teoksia. Käytän pääsääntöisesti analyysin apuna ajankohtaista tieteellistä *Journal of Nietzsche Studies*-artikkeleissa käytyä keskustelua englanninkielisen Nietzsche tutkimuksen piiristä ja kyseisten artikkelien kirjoittajien kirjoja tutkielman aihepiiristä. Käytän Nietzscheen teoksista lähteinä myös omaelämäkerta *Ecce Homo*- ja *Iloinen tiede-*

teoksia. *Ecce Homo* tarjoaa tutkielmalle Nietzschen omia näkemyksiä hänen filosofiansa sisällöstä ja on siksi analyysille hyödyllinen. *Iloinen Tiede* ei varsinaisesti kuulu myöhäistuotantoon, mutta on ajankohdaltaan kirjoitettu hyvin lähellä myöhäistuotannon teoksia (Williams 2001, 3). Tämän vuoksi katson, että Nietzschen filosofia ei muuttunut merkittävästi *Iloisen tieteen* ja sitä seuraavien teosten välillä, siksi *Iloinen tie*de aukaisee joiltakin osin Nietzschen myöhempää filosofista ajattelua.

Mitä ihminen on Friedrich Nietzschen filosofiassa? Ihminen on Nietzsche mukaan ennen kaikkea eläin jota ei ole vielä määritelty (Nietzsche 2007, 62). Mitä tarkoittaa Nietzschen väite ihmiseläimen määrittelemättömyydestä? On selvää, että Nietzsche ajatteli ihmisen olevan eläin muiden eläinten joukossa, eläin jolla on biologinen lajipohja ja jonkinlainen lajikäytös. Lisäksi Nietzschen filosofia ja erityisesti hänen esittämänsä vallantahdon ajatus on painottunut ihmisten vaistomaisen käytöksen selittämiseen (Nietzsche 2007 13, 18, 40).

Ongelmallisempi kohta Nietzschen ihmisen määritelmässä on, että ihmistä ei ole vielä määritelty eläimenä. Tarkoittaako Nietzsche, ettei ihmistä ole mahdollista määritellä lajina tyhjentävästi siten, että ihmisillä olisi ennalta määrätty tarkoitus tai lajiolemus joka määräisi perustavasti lajin ominaisuudet ja käytöksen? Onko kyseisen kohdan tarkoitus havainnollistaa sitä, että tähänastinen tieteellinen tutkimus ei ole kyennyt onnistuneesti määrittelemään ihmisen lajia. Toisaalta lainauksen voidaan ymmärtää myös merkitsevän, että vaikka ihmistä ei ole vielä määritelty eläimenä, se ei tarkoita ettei ihmistä olisi mahdollista jonain päivänä onnistuneesti määritellä lajina.

Nietzsche kirjoittaa *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksessa, että jokainen filosofia on tekijänsä itsetunnustus, joka sisältää käsityksen tekijänsä moraalista tai immoraliteetistä. Nietzsche kirjoittaa: ”Jos tahtoo saada selkoa siitä, miten jonkin filosofin etäisimmät metafysiset väitteet ovat kehkeytyneet, on todellakin hyvä (ja on viisasta) kysyä itseltään aina ensin: Mihin moraaliiin se (hän) tähtää?” (Nietzsche 2007, 10.) Nietzschen esittämä kysymys heijastuu luonnollisesti takaisin hänen filosofiaansa. Nietzschen ajattelun mukaan myös hänen filosofiansa arvioinnissa olennaisin kysymys on mihin moraaliiin Friedrich Nietzschen filosofia tai toisin ilmaistuna Friedrich Nietzsche tähtää? Nietzschen esittämän moraaliteorian voidaan katsoa tähtäävän sen kaltaiseen moraaliiin, joka mahdollistaisi tai edistäisi parhaimman ihmisen eli yli-ihmisen synnyn. Esitän, että Nietzschen moraaliteoria

pyrkii vastaamaan kysymykseen, mitä ihminen voi parhaimmillaan olla, analysoimalla kulttuurin vaikutuksia erilaisiin ihmistyyppeihin ja näiden moraaleihin. Esitän myös, että hyve-etiikan tulkinta tekee ymmärrettäväksi ja avaa Nietzschen filosofiassa käyttämien henkilöitymien merkityksen onnistuneella tavalla. Mistä seuraa että Nietzsche esittää positiivinen moraalisen teorian ihmisestä, eikä vain tyydy kritisoimaan vallitsevia moraalityperioita ja eettisiä teorioita.

Yksi Nietzschen käsittelemä vanhempi filosofinen aihe on ihmisen täydellistymisen mahdollisuus ja hänen modernimmat aiheet koskevat tiedon, vapauden ja itsehallinnan alueita. Nietzsche rajasi ja radikalisoi moderneja filosofisia periaatteita perinteisten moraalisten ja älyllisten hyveiden kautta. (Berkowitz 1995, 2.) Hyve-etiikan tarjoama näkökulma ihmisen täydellistymisen mahdollisuuteen muodostuu yhdeksi merkittäväksi Nietzschen filosofian tulkinnan apuvälineeksi tutkielmalle. Nietzschen persoonaan ja erilaisiin ihmisen tyyppeihin keskittynyt hyve-etiikka lähtee liikkeelle vallantahdosta, joka yhdistää koko ihmislaajia kokonaisuutena ja sisältää ihmisyksilön kehitykselliset ja moraaliset mahdollisuudet.

Se mitä ihminen on ja voi parhaimmillaan olla muodostuvat Nietzschen filosofiassa kolmen tekijän yhteissummaksi. Ensinnäkin Nietzschen ajattelussa ihmisen kehittymiseen vaikuttaa biologinen perimä, joka määrää ihmisen tyyppin eli sen minkälaiset synnynnäiset psykologis-fysiologiset piirteet kukin ihminen omaa (Knobe & Leiter 2007, 88). Siten Nietzschen filosofiassa ei ole olemassa sellaista asiaa kuin yksi ja ainoa ihmisen homogeeninen laji vaan ihmisyydestä tulisi puhua jossain määrin heterogeenisenä lajina. Kysymys siitä mitä ihminen on muuttuu Nietzschen filosofiassa kysymykseksi mitä ihmiset ovat?

Toiseksi kuitenkin Nietzscheillä on yksi yleinen naturalistisesta pohjasta nouseva ihmisen lajia yleisesti määrittävä piirre, joka on vallantahdo. Nietzscheille vallantahdon toiminta ja kamppailu kertovat olennaisesti sen mistä ihmisyydessä on yleisesti kyse. Vallantahdon teoria pyrkii siis vastaamaan kysymykseen mitä ihminen on ja ehkäpä jopa määrittelemään ihmiseläimen luonteen? Vallantahdon voidaan katsoa olevan Nietzschen filosofiassa ihmisen naturalistisen lajikäyttäytymisen malli, joka sisältää ihmisten karkeammat olemisen ja toiminnan muodot, psykologian ja ihmisen henkiset pyrkimykset kuten

esimerkiksi moraalijärjestelmät tai vaikkapa taiteen. Vallantahdon toiminnan analyysi ja erilaisten ihmistyyppien vallantahdon kamppailu nousevat merkittäväksi osa-alueeksi tutkielmalle.

Rajaan vallantahdon analyysin koskemaan ihmistä vallantahdon voiman yksikkönä ja ihmisryhmiä vallantahdon kollektiivisina muodostelmina. Analyysi keskittyy siten käsittelemään ihmispsykologiaa ja tästä nousevaa ihmisten välistä vallantahdon kamppailua. Uskon Nietzschen itsekin pitäneen vallantahtoa ensisijaisesti psykologisena väitteenä inhimillisten vaistojen toiminnasta, koska Nietzsche ilmaisi arvostavansa psykologian mahdollisuuksia olla tieteistä merkittävin ja kirjoitti, että psykologia tulisi käsittää morfologiaksi ja vallantahdon kehitysopiksi (Nietzsche 2007, 26–27). Joka tapauksessa psykologinen näkökulma on olennainen vallantahdon käsitteen ymmärtämiseksi Nietzschen filosofiassa.

Kolmas merkittävä osa-alue ihmisyyden kehitykselle on kulttuurin ja moraalijärjestelmien vaikutus yksittäiseen ihmiseen, joka voi olla suotuisa tai tuhoava riippuen siitä minkälaiseen ihmistyyppiin vaikutus kohdistuu. Siten kulttuuri ja moraalit ovat aina rakennettu tietynlaisia ihmistyyppiä varten ja ne poissulkevat toisenlaisia ihmistyyppijä. Analysoin tutkielmassa Nietzschen käsitystä ihmislajeista ja ihmisyyden mahdollisuuksista moraaliseen ja kyvykkääseen suuruuteen. Vastakkaisesti Nietzsche ajatteli, että ihmislaji kykenee negatiiviseen ryhmämäiseen laumavaiston sanelemaan laumamoraaliin, joka tyypistää yksittäisen ihmisen mahdollisuuksia olla enemmän.

Yksi suurimmista vaikeuksista Friedrich Nietzschen filosofian tulkinnassa on Nietzschen kokonaisvaltainen ote. Nietzschen filosofinen tuotanto käsittelee filosofiaa kokonaisuutena, eikä vain sen eräitä osa-alueita kuten vaikkapa epistemologiaa tai antropologiaa. Useat tutkijat ovat yrittäneet rakentaa Nietzschen filosofian systemaattisesti erilaisista osa-alueista selkeitä teoriakokonaisuuksia. (van Tongeren 2000, 3.)

Nietzschen filosofian järjestelmällinen analyysi yhden tai useamman kantavan kysymyksen kautta onkin haasteellista toteuttaa jo sen vuoksi, että hänen epäsystemaattisen ja kokonaisvaltaisen kirjoitustyylinsä vuoksi useat hänen ajatuksistaan ja teemoistaan tuntuvat jossain määrin liittyvän toisiinsa. Tämän vuoksi Nietzschen filosofian mielekäs rajaaminen

ja systemaattisen teoriarakenteen muodostaminen hänen ajatuksistaan on vaikeata. Nietzschen ajatusten systematisointia yrittävälle kirjoittajalle syntyy eräänlainen käännösongelma, jossa käännöksen mielekkyys ja tarkoituksenperäisyys asettuu kyseenalaiseksi suhteessa alkuperäisen tekstin kokonaisvaltaiseen, taiteelliseen ja proosalliseen muotoon.

Nietzschen filosofian merkittävä viehätys piilee juuri hänen omaperäisessä kirjallisesti tyyliissä, jonka avulla hän usein ilmaisee ajatuksia ja ideoita voimakkaalla ja ainutlaatuisella tavalla. Juuri tämän piirteen vuoksi luen ja tulkiten Nietzschen filosofiaa tutkielman puitteissa Nietzschen käyttämien omien termien, kielen, rakenteen, kirjoitustyylien kautta. Pyrin välttämään Nietzschen filosofian väkinäistä ”kääntämistä” liian ahtaisiin akateemisiin kehikoihin tai teoriarakennelmiin, jotka muuttaisivat Nietzschen filosofian sisältöä väärään tai kapea-alaiseen suuntaan.

1.2 Tutkielman sisältö

Käsittelen ensin tutkielmalle olennaisia Nietzschen myöhäistuotannon teoksia, joita ovat *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, *Moraalin alkuperästä* ja *Näin Puhui Zarathustra*. Luonnehdin hieman Nietzschen käyttämiä kirjallisia tyylejä. Perustelen Paul Loebin ja Nietzschen kirjoitusten avulla sitä, kuinka Nietzschen omaa näkemystä hänen kirjojensa luonteesta ja suositellusta lukujärjestyksestä ei tulisi sivuuttaa. Luvun lopussa esitän, että Nietzschen myöhäistuotantoa tulisi lukea kokonaisuutena.

Myöhäistuotannon analyysin tarkoituksena on perustella tutkielman loppupuolella oleva lukujärjestyksen tarkastelu, jossa asetan vastakkain Nietzschen esittämiä toisilleen antagonistisesti ominaisuuksiltaan vastakkaisia ihmistyyppejä, joita esiintyy myöhäistuotannon kolmessa teoksessa *Hyvän ja paha tuolla puolen*, *Näin puhui Zarathustrassa* ja *Moraalin alkuperästä*. Analysoin tutkielman loppupuolella ihmistyyppejä siinä järjestyksessä, joka on yhtenevä Nietzschen oman näkemyksen kanssa hänen teostensa sisällöstä. Nietzsche esitti, että *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä* ovat Nietzschen aikaan keskittyviä sitä tuhoavia ja kritisoivia teoksia ja *Näin Puhui Zarathustra* on tulevaisuuden mahdollisiin kehityskulkuihin keskittynyt myönteinen ja rakentava teos (Nietzsche 2002, 125–126).

Luvussa 3 analysoin Nietzschen käsitystä kulttuurista järjestelmänä, jonka perustavat osa-alueet ovat liitoksissa toisiinsa muodostaen kokonaisvaltaisen järjestelmän.

Luonnehdin lyhyesti Nietzschen kulttuurin käsitystä Paul van Tongerenin esittämän Nietzschen filosofian kulttuurin osa-alueiden jaon kautta (van Tongeren 2000, 4). Kulttuuri on järjestelmä siten, että kun merkittävä osa-alue kuten esimerkiksi uskonnon perusta tuhoutuu eli kun Nietzschen termeillä ”Jumala kuolee”, muilta kulttuurin osa-alueilta kuten moraalilta häviää sen merkityksellinen perusta.

Luvun 3 kulttuurin osa-alueiden esittely ja Nietzschen käsitteiden kuten moraalin, uskonnon tai taiteen avaaminen on yleistä taustaa Nietzschen filosofialle ja siten myös olennaista tutkielmalle kokonaisuutena. Jumalan kuolema johtaa Nietzschen filosofiassa nihilismin aikakauden haasteisiin. Nihilismin aikakaudella uusien merkitysten ja moraalin luominen on erityisen tarpeellista uuden ja paremman filosofian ja kulttuurin saavuttamiseksi

Jumalan kuoleman analyysin tarkoituksena on tarjota lukijoille havainnollistava esimerkki kulttuurin merkityksellisyydestä inhimillisten arvojen ja moraalien lähteenä ja osatekijänä ihmisyyden luomisessa. Jumalan kuolema kuvaa lähtötilanteen myöhemmille luvuille, joissa käsitellään Jumalan kuoleman seurauksia. Jumalan kuoleman seuraukset näkyvät muun muassa kuolleen ”Jumalan varjona” eli eräänlaisina kulttuurisina ajatusmalleina ja jäänteinä kristinuskon moraalitraditiosta. Lisäksi Jumalan kuolemasta seuraa, että ihmisillä on vaikeuksia luoda uusia kulttuurisia mittoja postmodernissa nihilismin aikakaudessa. Siitä seuraa myös ”viimeisen ihmisen” ja ”yli-ihmisen” mahdollinen synty, jota käsitelen tutkielman lopussa.

Luvussa 4 analysoin Nietzschen esittämää ajatusta filosofeista eräänlaisina kulttuuria tutkivina ja parantavina lääkäreinä. Paul van Tongeren nimeää Nietzschen esittämän tutkimuksen aihealueen oireopiksi (van Tongeren 2000, 7). Filosofien harjoittaman kriittisen kulttuurin oireopin avulla olisi Nietzschen filosofiassa mahdollista luoda positiivisia merkityksiä, arvoja ja moraaleja uudelle kulttuurille tai toisin sanoen luoda edellytyksiä uuden kulttuurin ja tämän mahdollistavan uudenlaisen ihmistyyppin synnylle. Tästä tulevasta Nietzschen visioimasta myönteisestä kulttuurisesta aikakaudesta olisi mahdollista syntyä suuria luovia yksilöitä, eli Nietzschen termein ”yli-ihmisiä”.

Nietzsche esittämä myönteinen kulttuurinen kehitys ei kuitenkaan ollut hänelle väistämätön nykyisyyden kulttuurisista ehdoista seuraava asiantila vaan eräs mahdollinen kehityskulku, jonka toteutumisen eteen tulisi nähdä yksilöllisellä ja yhteiskunnallisella tasolla vaivaa. Nietzsche esittää *Näin puhui Zarathustrassa* myös ajatuksen vastakkaisesta dekadentista ja rappiollisesta länsimaisen kulttuurin kehityskulusta, joka vertauskuvallisesti johtaisi ”viimeisten ihmisten” syntyyn.

Esitän lisäksi luvussa 4 Lawrence Hatabin teorian, että Nietzschen kulttuurin oire-oppi pohjautuu eräänlaiseen naturalismin muotoon, joka on kuvattavissa vallantahdon metodologian kautta (Hatab 2008b, 108). Siirryn tarkastelemaan Nietzschen käsitystä ihmisestä luonnollisena lajina, jolle on yhteistä ja olennaista vallantahdon vaisto. Nietzschen vallantahdon naturalismi ei kuitenkaan merkitse sitä, että luonnollisesta todellisuuden pohjasta ei voisi nousta erilaisia merkityksellisiä ihmisyyden muotoja kuten kulttuurin sisältämiä moraalijärjestelmiä, taidetta tai uskontoja. Päinvastoin arvojen ja merkitysten luominen on Nietzschen ajattelussa erityisesti ihmiselle ominaista toimintaa ja eräs merkittävä vallantahdon muoto.

Aloitan luvun 5 tarkastelemalla vallantahdon käsitteen esiintymistä ja tyyllillistä esiintymisen tapaa Nietzschen filosofisessa tuotannossa. Rajaan vallantahdon käsittelyn koskemaan ensisijaisesti Nietzschen julkaistuja ja valmiita teoksia, enkä siten käytä juurikaan Nietzschen *Vallantahdon* muistiinpanoja pääasiallisina lähteinä. Seuraavaksi tarkastelen vallantahdon psykologisena käsitteenä, jonka avulla maailmaa merkityksellistetään inhimillisistä perspektiiveistä ja näiden välisistä kamppailuista käsin. Esittelen vallantahdon ajatusta yleisellä tasolla käyttäen John Bernsteinin ajatuksia vallantahdosta analyysin runkona. Sitten vertailen vallantahdon ja vallantunteen suhdetta ja merkitystä. Siirryn tarkastelemaan vallantahdon perspektiivistä luonnetta ja suhdetta vallantunteeseen David Owenin esittämien ajatusten avulla. Luvun lopussa havainnollistan orjamoraalia koskevalla esimerkillä sitä, kuinka vallantunteen kasvu ei edellytä varsinaista vallan kasvua vaan tulkinnan kehys eli perspektiivi on riittävä vallantunteen kasvulle

Luvun 6 alussa analysoin hieman vallantahdon sisältämää antiteesin eli kamppailun ajatusta ja asetan vallantahdon Nietzschen naturalismin viitekehykseen torjumalla ajatuksen vallantahdon metafysisestä luonteesta. Tämän jälkeen siirryn käsittelemään vallantahdon

historiallista esikuvaa eli kreikkalaisten agonistista kamppailua ja sitä kuinka Nietzsche elvytti kreikkalaisen ja kristinuskon kulttuuritradition välisen konfliktin, jotta hän voisi arvioida länsimaalaisen kulttuuriperinnön perustaa ja luonnetta. Käsittelen tutkielman lopussa tätä kreikkalaisen ja kristinuskon kulttuuritradition kamppailua herra- ja orjamoraalin moraalijärjestelmien välillä. Seuraavaksi analysoin vallantahdon kamppailevaa aktiivista luonnetta ja vastakohtaisuuksien merkitystä Nietzschen vallantahdon toiminnalle. Sivuan lyhyesti vallantahdon ilmenemistä yhteiskunnallisella tasolla ja luvun 6 lopussa tarkastelen vallantahtoa ihmisen sisäisen viettitoiminnan näkökulmasta ja Nietzschen käsitystä minuudesta.

Luvun 7 alussa esittelen suppeasti Nietzschen käyttämiä kirjallisia tyyplejä, joista tutkielmalle tärkein metaforan muoto on henkilöitymä. Tarkastelen Nietzschen ajatusta ihmistyypeistä, jotka voidaan luokitella ja arvottaa suhteessa heidän omaaviin vietti- ja halujärjestyksiin. Tarjoan esimerkkinä ihmistyypeistä *Moraalin alkuperästä* ja *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksissa esiintyvät herra- ja orja tyyppit, joiden tulisi ymmärtää olevan Nietzscheille merkittäviä teoreettisia välineitä puhtaiden tyyppien sijasta.

Seuraavaksi analysoin Nietzschen esittämää kritiikkiä deontologista ja utilitaristista moraalitraditiota kohtaan. Käsittelen Thomas Brobjerin näkökulmaa siitä, että Nietzschen moraalifilosofian voidaan tulkita olevan jonkinlaista hyve-etiikkaa. Tämän jälkeen esittelen perinteisiä moraalifilosofisia suuntauksia kuten konsekventalistista, deontologista ja hyve-etiikkaa eritellen näille yhteisiä ja toisistaan eroavia piirteitä. Suppean eri etiikoiden analyysin on tarkoitus tarjota lukijalle riittävästi taustatietoa Nietzschen moraalifilosofian sijoittamiseksi hyve-eettiseen traditioon.

Tarkastelen luvun 7 lopussa Nietzschen esittämiä ihmisten tyyppien ja persoonien ajatusta Thomas Brobjerin esittämän Nietzschen hyve-etiikan tulkinnan näkökulmasta. Hyve-eettinen tarkastelu tekee Nietzschen kulttuurin ja tekoihin keskittyneiden etiikoiden kritiikin ja erilaisten henkilöitymien esiintymisen hänen filosofisessa tuotannossaan selkeästi ymmärrettäväksi ja johdonmukaiseksi. Käsittelen Nietzschen filosofian persoonan merkitystä ja persoonan ja filosofian välistä läheistä yhteyttä. Nietzschen filosofiassa ihmisen omaava filosofia tai maailmankatsomus on eräänlainen oire alla olevasta persoonasta, eikä sitä voida pitää ihmisestä erillisenä osa-alueena.

Luvussa 8 tarkastelen Nietzschen käsitystä kulttuurin ja ihmisen välisestä vuorovaikutussuhteesta joka sisältää jännitteisyyden siten, että kulttuuri ja ympäristö vaikuttavat sen piirissä oleviin ihmisiin ikään kuin tuottaen tietynlaisia ihmistyyppisiä. Kuitenkin vastaavasti voimakkaat ihmiset kykenevät vastustamaan kulttuurin sisältämiä moraalikäsitteitä ja luomaan uudenlaista kulttuuria. Esittelen Nietzschen käsitystä vastuunalaisuudesta ja vastuuvapaudesta kun hän esittää, että molemmat näkökulmat ovat fiktiota ja olennaisinta ihmiselle on hänen omaavansa persoonan tahdon vahvuus tai heikkous. Käsitteelen analyysissä sitä, miten Nietzsche vastaa kysymykseen ihmisen ja ympäristön/kulttuurin välisestä vaikutussuhteesta myöntämällä molempien merkittävyyden ihmisyyden muodostamisessa. Kulttuuri tuottaa ja muokkaa ihmisyyttä, mutta tämä ei kosketa yhtä voimakkaasti ja samalla tapaa kaikkia ihmisiä kulttuurin piirissä.

Luvun 8 lopussa palaan ajatukseen Nietzschen hyve-etiikasta. Esitän että yli-ihmisen tarkoituksena on toimia eräänlaisena hyve-eettisenä ihanteena ihmisyydelle. Yli-ihmisen synnylle tulisi kulttuurin piirissä luoda suotuisat olosuhteet, koska yli-ihmiset ovat arvokkaita ja merkittäviä kulttuurin luoja.

Luvussa 9 esittelen Nietzschen perspektivististä tiedonkäsitystä Rex Welshonin *Saying Yes to Reality: Scepticism, Antirealism, and Perspectivism in Nietzsche's Epistemology*-artikkelin avulla. Perspektivistinen tiedonkäsitys on olennainen vallantahdon todellisuutta merkityksellistävälle toiminnalle ja vallantahtojen välisille maailmankatsomuksellisille kamppailuille. Analysoin Nietzschen käsitystä kuolleen Jumalan varjosta, joka jättää kulttuuriin mm. kielen kautta käsitteellisiä ontologisia sitoumuksia Jumalan olemassaolon takaamasta ”todellisesta” maailmasta. Esitän myös, että Nietzscheille tieto on eräs vallankäytön tai vallantahdon muoto, koska sen avulla määritetään todellisuuden luonne.

Tarkastelen Nietzschen stoalaiseen filosofiaan kohdistavan kritiikin avulla Nietzschen käsitystä perspektivismistä ja luonnosta. Nietzschen ajattelun mukaisesti kukaan ei voi todellisuudessa tietää minkälainen maailma on oman perspektiivin ulkopuolella, koska jokainen olio on sidottu omaan perspektiiviinsä. Siten ei ole olemassa mitään ”todellisen” maailman perspektiiviä, jonka olemassaolo vastaisi Nietzschen mukaan Jumalan näkökulmaa maailmaan.

Tämän jälkeen siirryn tarkastelemaan vallantahtojen kamppailusta syntyvää todellisuuden mittaamista Nietzschen ja Paul van Tongerenin kirjoitusten avulla. Todellisuuden mitasta voi tulla kulttuurin ja yhteiskunnan ja sen omaksuneen yksilön tasoilla jäykkä ainoa olemassaolon malli eli dogmaattinen mitta. Dogmaattinen mitta esittäytyy ainoaksi oikeaksi olemassaolon muodoksi tai kulttuuriseksi malliksi.

Sivuan hieman Nietzschen käsitystä siitä, kuinka yhteiskunnissa vallitsee yksimielisyyden laki, jonka mukaan kaikkien tulisi kannattaa voimassa olevaa dogmaattista mittaamista. Nietzschen näkökulman mukaan yhteiskunta määrittelee ne ihmiset hulluiksi, jotka vastustavat yksimielisyyden lakia ja kulttuurisen normaliteetin mukaista käytöstä ja ajattelua. Nietzschen filosofiassa juuri nämä ihmiset ovat kuitenkin tärkeitä yhteiskunnan edistykselle, koska he vastustavat yhteiskunnan sisältä käsin tapahtuvaa kuoleutumista kyseenalaistamalla vallitsevat uskomusjärjestelmät.

Seuraavaksi analysoin merkittävää dogmaattista mittaamista eli kulttuurissa vallitsevaa ihmiskuvaa, joka sisältää normaliteetin käsitteen. Esittelen Nietzschen esittämää kristinuskoon kohdistunutta kritiikkiä, jonka mukaan kristinuskon sisältämä ihmiskuva on haitallinen inhimilliselle kehitykselle ja suuruudelle. Nietzscheille normaliteetti on aina kulttuurin piirissä elävien ihmisten mahdollisuuksia redusoiva malli.

Siirryn analysoimaan Jumalan kuoleman jälkeistä nihilismin aikakaudesta seurannutta modernien ihmisten kyvyttömyyttä luoda moraalisia arvoja. Toisin ilmaisten moderneilla ihmisillä on vaikeuksia luoda uusia kulttuurisia mittoja. Tarkastelen Paul van Tongerenin Nietzschen analyysin avulla Nietzschen käsitystä postmodernista hengestä, jolle on ominaista yleinen mitattomuus ja postmodernistinen leikittely erilaisten olemassaolon mahdollisuuksien kanssa.

Luvussa 10 siirryn tarkastelemaan Nietzschen käsitystä ihmisyyden biologisesta perustasta. Esittelen Joshua Knobon ja Brian Leiterin *The Case for Nietzschean Moral Psychology*-artikkelin avulla Nietzschen käsitystä moraalisen toimijan psykologiasta, joka sijoittuu filosofisessa tutkimuksessa etiikan tutkimukseen. Käsittelen hieman sitä kuinka empiiristen tieteiden tulokset tukevat voimakkaasti Nietzschen käsitystä moraalisen agentin psykologiasta. Näiden laajojen tutkimusten mukaan yksilöt ovat syntyneet tiettyjen

psykologis-fysiologisten ominaisuuksien kokonaisuuden kanssa ja nämä perinnölliset piirteet vaikuttavat voimakkaasti yksilön käytökseen ja arvoihin. Tutkimuksissa on käynyt ilmi, että useammat luonteenpiirteet ovat osoittautuneet suuressa määrin perinnöllisiksi.

Brian Leiter nimeää Nietzschen filosofiassa esiintyneen moraalipsykologisen käsityksen tyyppi-opiksi. Tyyppi-opin mukaan, jokaisella ihmisellä on jo syntyessään määrätty psykologis-fysiologinen suuressa määrin muuttumaton luonto, joka vaikuttaa voimakkaasti siihen minkä tyyppinen ihminen hän on. Nämä psykologiset ja fysiologiset tyyppi-faktat muodostavat yksittäisen ihmisen ”tyypin”. (Knobe & Leiter 2007, 88.)

Siirryn analysoimaan Nietzschen tyyppi-opin vaikutusta moraalijärjestelmille ja niiden synnylle. Nietzschen ajattelussa ihmislaji ei ole siten homogeeninen vaan heterogeeninen ominaisuuksiltaan. Tämä ajatus merkitsee sitä, että universaali kaikille ihmisille soveltuva moraalit on mahdoton ja moraalijärjestelmät ovat aina luonteeltaan tiettyjä ihmistyyppjä suosivia ja toisia poissulkevia. Tarkastelen myös moraalin sisältämän ihanteellisen ihmiskuvan sisäistä ja ulkoista vaikutusta moraalin piirissä eläville yksittäisille ihmisille ja näiden vallantahdon pyrkimyksille.

Esitän, että Nietzschen ajatus ihmisten laumavaistosta selittää osaltaan yhdenmukaiseen ajatteluun ja kollektivismiin pyrkivää kulttuuria. Laumavaisto voi synnyttää laumamoraalin muodon, joka on yksittäisten vallantahtojen kollektiivinen keskittymä. Tämä kollektiivinen keskittymä vastustaa ryhmän sisällä olevien yksittäisten ihmisten innovaatioita. Vertaan lyhyesti laumamoraalin ja yksilön suhdetta modernin sosiaalipsykologian yleisiin tutkimustuloksiin ryhmien yhdenmukaistavasta ryhmäkäyttäytymisestä, jotka ovat yhdenmukaisia Nietzschen ajattelun kanssa.

Luvun 10 lopussa esitän havainnollistavan vertailun vertailevan kulttuurin nykytutkimuksen piiristä individualistisen ja kollektivistisen kulttuurien ajattelumallien ja piirteiden avulla. Vertaan Nietzschen esittämää hyve-eettistä herramoraalia individualistiseen kulttuuriseen malliin ja sääntöihin keskittyntä orjamoraalia kollektivistiseen kulttuurin malliin. Siirryn tutkielmassa käsittelemään vallantahdon ilmenemistä moraalijärjestelmien eli ryhmien tasolla.

Luvun 11 alussa esittelen suppeasti genealogisen menetelmän luonteen ja tarkoituksen Nietzschen filosofiassa moraalijärjestelmien synnyn ja ehtojen paljastajana. Esittelen herra- ja orjamoraalin tyypit teoreettisina malleina, joiden tarkoitus on havainnollistaa ihmiskunnassa esiintyneitä moraalien perustyyppjä. Kirjoitan lyhyesti moraalien orjakapinasta, jonka seurauksena klassinen kreikkalainen ja roomalainen aristokraattinen moraalijärjestelmä sisäistettiin ja käännettiin sen moraaliseksi vastakohtaksi juutalais-kristilliseksi moraaliksi ja myöhemmällä aikakaudella utilitaristiseksi ja egalitaristiseksi moraaliksi (Allison 2001, 204, 220). Nietzschen filosofiassa herramoraalia olivat aristokraattinen kreikkalainen ja roomalainen moraalijärjestelmä ja orjamoraalia juutalaiskristillinen moraalitraditio ja nykyisyydessä sen historialliset moraalitradition perilliset. Esitän tulkinnan jonka mukaan herramoraali on individualistinen moraalinen järjestelmä kun vastaavasti orjamoraali on kollektivistinen moraalijärjestelmä.

Siirryn tarkastelemaan ihmisten vallantahdon vaistojen psykologian merkitystä erilaisten moraalijärjestelmien synnylle. Nietzschen genealogisessa analyysissä vallantahdon toiminta synnyttää orjamoraalin ja herramoraalin moraaliset tyypit. Individualistinen herramoraali syntyy yläluokan vallantahdon aktiivisen harjoittamisen kautta, kun taas vastaavasti kollektivistinen orjamoraali syntyy kun alaluokan vaistot ovat pakotettuja sisäistymään ulkoisten estojen vuoksi.

Käytän herra- ja orja moraalien analyysissä ensijaisesti Nietzschen teoksia mutta hyödynnän myös analyysissä David Allisonin ja Linda Williamsin esittämiä ajatuksia. Seuraavaksi analysoin herramoraalin synnyn olosuhteita, olemassaolon tapaa ja edellytyksiä. Esitän, että Nietzschen ajatus distanssin paatoksesta on olennainen edellytys herramoraalin olemassaololle. Distanssin paatos on jatkuvaa etäisyyden ylläpitoa yläluokan ja alaluokan välillä. Distanssin paatokseen sisältyy myös herramoraalin ideaalinen ihmiskuva, johon kuuluu ajatus orja-ihmisen ja herra-ihmisen välisestä erosta. Herramoraalin ihmiskuvan mukaisesti herra eli aristokraatti on varsinaisesti ihminen ja orja tämän työväline ja vallantahdon jatke. Analysoin, että eräs merkittävä luokkien eron ylläpitäjä oli vastavuoroisuuden ajatus. Vastavuoroisuuteen kykeneminen ilmaisi tasa-arvon aristokraattisten ihmisten välillä ja vastaavasti vastavuoroisuuteen kykenemättömyys oli orjan merkki.

Esitän, että herramoraalin voidaan tulkita olleen jonkinlaista hyve-etiikkaa, koska se keskittyi ihmisyksilöiden ideaalisiin ominaisuuksiin tekojen arvioimisen tai moraalisten sääntöjen sijaan. Kirjoitan kuinka orjamoraalin moraalien orjakapinassa uskonnon avulla esitetty tasa-arvon ajatus tuhosi lopulta herramoraalin ihmiskuvan, distanssin päätöksen ja lopulta itse herramoraalin. Tarkastelen myös hieman herramoraalin onnellisuuden käsitystä, joka on syntynyt vallantahdon onnistuneen ulkoisen toiminnan seurauksena saavutettujen positiivisten vallantunteiden miellyttävyyden vuoksi. Tämän vuoksi herramoraali samaistaa onnellisuuden valtaan.

Siirryn tarkastelemaan orjamoraalia herramoraalista syntyneenä reaktiivisena moraalisenä peilikuvana. Orjamoraali on syntynyt alaluokan vallantahdon kamppailun ja vastustuksen toiminnasta herramoraalin yhteiskuntajärjestelmää ja arvomaailmaa vastaan. Esittelen orjamoraalin synnyn kurjuuden ja vallan puutteen olosuhteita ja sitä miten ne siirtyivät kulttuurisesti orjamoraaliin. Esitän, että orjamoraalille tyypillinen kaunan tunne on vallantahdon sisäistymisestä johtuva vastavaikutuksen moraalipsykologinen kapinan muoto, joka muuttuu luovaksi synnyttäen kokonaisen orjamoraalin moraalitradition. Kirjoitan kuinka orjamoraali tarvitsee ylikuonnollisen entiteetin eli Jumalan voittaakseen ja kumotakseen herramoraalin. Jumalan tehtävä on taata uuden moraalisen järjestyksen oikeutus ja viedä tämänpuoleiselta maailmalta sen arvo.

Seuraavaksi kirjoitan kuinka juutalaiskristillisen orjamoraalin voidaan tulkita vaikuttaneen sääntö- ja velvollisuuseettisen moraalitradition syntyyn länsimaalaisessa kulttuurikehityksessä. Lisäksi orjamoraalin voidaan katsoa synnyttäneen tahdonvapauden käsitteen siten, että tahdonvapaus muuttuu herramoraalin aktiivisesta positiivisen vapauden käsityksestä vastavuoroisuuden puutetta ihailevaan orjamoraalin toimimattomuuden käsitykseen. Orjamoraali tulkitsee vastavuoroisuuden puutteen olevan orja-subjektin vapaaehtoinen valinta.

Lisäksi palaan aivan tutkielman lopussa Nietzschen käsityksiin ihmisyyden tulevasta kehityksestä parhaimmaksi tai huonoimmaksi ihmistyyppiä eli yli-ihmiseksi tai viimeiseksi ihmiseksi. Väitän, että Nietzsche individualistinen kulttuuri ja moraalit mahdollistavat parhaimman mahdollisen ihmistyyppin kun taas vastakkaisesti kollektivistinen kulttuuri ja laumamoraali tukahduttavat ja tuhoavat ihmislajin mahdollisuuden kaikenlaiseen

kehitykseen. Analysoin viimeisessä luvussa yli-ihmistä ja viimeistä ihmistä.

2 NIETZSCHEN MYÖHÄISTUOTANTO

2.1 Myöhäistuotannon teokset

Esittelen tässä luvussa Nietzschen filosofista tuotantoa ja rajaan tutkielman käsittämään pääsääntöisesti myöhäistuotantoa. Esitän, että myöhäistuotantoa olisi parasta lukea Nietzschen tarkoittamassa merkityksessä filosofisena kokonaisuutena. Linda Williams (2001) kirjoittaa, että Nietzschen kirjoitukset jaotellaan Platonin tavoin kolmeen filosofiseen vaiheeseen, joista ensimmäinen vaihe käsittää teokset *Tragedian syntyyn* (1872) asti. Keskimäinen vaihe alkaa ”*Untimely Meditations*” (1873-1876) ja päättyy ensimmäiseen neljään kappaleeseen *Iloisesta tieteestä* (1882). Viimeinen vaihe käsittää kaikki teokset *Näin Puhui Zarathustrasta* (1883-1891) eteenpäin. Viimeinen vaihe sisältää Nietzschen tiedettä koskevan skeptisismän jossa Nietzsche tuo filosofiaansa käsitteet ikuisesta paluusta, yli-ihmisestä ja vallantahdosta. (Williams 2001, 3.) Nietzsche kehitti ja teoretisoi vallantahtoa useissa hänen myöhäistuotantonsa teoksissa, joita ovat mm. *Hyvän ja pahan tuolla puolen*, *Moraalin alkuperästä* ja *Näin puhui Zarathustra*.

Paul van Tongeren kirjoittaa, että Nietzschen tuotannossa on erotettavissa ainakin kolme erilaista kirjoittamisen tapaa, joista ensimmäinen on esse muoto, joka on löydettävissä hänen alku- ja lopputuotannostaan esimerkiksi *Tragedian synnystä* (1872), *Moraalin alkuperästä* (1887) ja *Ecce Homosta* (1908). Toinen Nietzschen käyttämä tyyli on aforistinen, jonka piiriin kuuluu hänen teoksista mm. *Inhimillistä, aivan liian inhimillistä* (1878-1879), *Aamurusko* (1881), *Iloinen tiede* (1882) ja *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886). Erityisen poikkeavaksi teokseksi hänen kirjallisessa tuotannossaan nousee kolmannen ainutlaatuisen tyylin edustaja *Näin puhui Zarathustra* (1883-1891). Teoksen kirjallinen tyyli poikkeaa täysin muusta Nietzschen omasta tuotannosta ja muiden filosofien teoksista, joita yleisesti pidetään systemaattisesti kirjoitetuina ”filosofisina klassikkoina” filosofian historiassa. *Näin puhui Zarathustraa* voidaan jossain määrin pitää myös aforistisena, koska se koostuu keskusteluista, puheista, sisäisistä dialogeista ja Zarathustran lauluista, jotka ovat muutaman rivin pituisia hyvin lyhyitä kappaleita. Kappaleiden aforismeista muodostuu kokonaisuuksien kautta Zarathustran tarina. Zarathustran tarinan sisäinen johdonmukaisuus on kuitenkin jossain määrin näennäistä, koska kirjan moninaiset

aforismit aukaisevat jatkuvasti uusia maailmoja lukijan tulkittavaksi. (van Tongeren 2000, 62–63.)

2.2 Myöhäistuotannon lukutapa

Paul S. Loeb kirjoittaa Nietzschen myöhäistuotannon teoksista ja näiden akateemisista lukemistavoista tuoden esiin Nietzschen teosten erityispiirteet, jotka tulisi ottaa analyysin ja huomion kohteeksi tutkittaessa Nietzschen tuotantoa. *Näin puhui Zarathustra* (1883-1891), *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886) ja *Moraalin alkuperästä* (1887)- teokset muodostivat Nietzschen mukaan kokonaisuuden, joista hän kuitenkin arvosti eniten *Näin puhui Zarathustra*-teosta filosofisesti merkittävimpanä ja ylivertaisimpana suhteessa hänen muihin teoksiinsa. (Loeb 2005, 70.)

Kuitenkin Nietzschen tuotanto poikkeaa useiden filosofien tieteellisistä tuotannoista siinä, ettei hänen teoksiansa voi lukea kronologisessa julkaisujärjestyksessä olettaen, että myöhäisempi teos ylittää aikaisemman teoksen (Loeb 2005, 70). Nietzsche kirjoitti *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä*- teokset vasta *Näin puhui Zarathustran* jälkeen ja ilmaisi *Ecce Homo* elämäkerrassaan kirjoittaneensa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä* kommentaareiksi ja houkuttimiksi *Näin puhui Zarathustra*-teokselle ja ohjeisti lukijaa siten niitä myös lukemaan ja analysoimaan. Nietzsche kuvaili *Näin puhui Zarathustran* olevan tulevaisuuteen suuntautunut myönteinen ja rakentava kirja ja *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä* olevan hänen aikaansa keskittyviä tuhoavia kirjoja. (Nietzsche 2002, 125–126.)

Loebin mukaan kuitenkin useat tutkijat sivuuttavat Nietzschen antaman ohjeistuksen *Näin puhui Zarathustra*- teoksen merkittävydestä ja ensisijaisuudesta suhteessa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä*- teoksiin. Ensisijainen syy miksi useat tutkijat sivuuttavat Nietzschen näkemyksen *Näin puhui Zarathustrasta* on kirjan runollinen ja fiktiivinen sisältö, joka ei ole kirjoitettu Nietzschen omalla äänellä. Toiseksi se, että *Näin puhui Zarathustrasta* keskittyy filosofisista ideoista juuri yli-ihmiseen ja ikuiseen paluuseen, ideoihin joita Nietzsche ei enää olennaisesti käsittele hänen myöhäisemmissä teoksissaan. Kuitenkaan se, että Nietzsche ei käsittele näitä ideoita myöhemmissä teoksissaan, ei tarkoita sitä, että hän olisi kokenut ne jollakin tavalla epätydyttäväksi

ideoiksi, jotka tulee hylätä. Päinvastoin voimme ajatella, että Nietzsche on kirjoittanut näistä ideoista riittävästi tietystä näkökulmasta ja tietyllä tyyllillä siten ettei hän koe enää tarvetta palata käsittelemään näitä ajatuksia. (Loeb 2005, 74.) Yhdyn Loebin kantaan siinä, että *Näin Puhui Zarathustra* on merkittävä ja olennainen kirja tutkittaessa hänen myöhäistuotannon teoksia *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä*. Mielestäni Nietzschen omaa arviota hänen filosofisesta kirjallisesta tuotannostaan ei tule sivuuttaa tässä tapauksessa, koska hän selkeästi tarkoitti kirjoittaa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä* suhteessa *Näin Puhui Zarathustraan* eikä toisinpäin.

2.3 Myöhäistuotanto filosofisena kokonaisuutena

Peter Berkowitz kirjoittaa, että valitettavan usein Nietzschen filosofian akateeminen lukutapa on perusteettomasti valikoida ja nostaa eri kirjoituksista tarkoituksenmukaisesti ja kontekstista irrottaen erilaisia kohtia. Tämänkaltainen käytäntö myös sivuuttaa Nietzschen itse antamat merkitykset ajatuksilleen. Erityisesti *Näin Puhui Zarathustraa* on käsitelty edellä mainituilla tavoilla. (Berkowitz 1995, 10)

Tutkijoilla vaikuttaa olevan yleinen taustaoletus, että Nietzschen teokset eivät muodosta filosofista jatkuvaa kokonaisuutta ja siten Nietzschen ajattelusta voidaan poimia ja valikoida suhteellisen vapaalla tavalla ajatuksia omaan tutkimuskäyttöön. Berkowitz argumentoi, että Nietzschen filosofia on eheä kokonaisuus, jossa on nähtävissä tarkoituksenmukaisuus ja merkityksellisyys toteutuksessa. (Berkowitz 1995, 11, 14.) Berkowitz (1995, 14) perustelee, että Nietzsche halusi hänen teostensa merkityksen olevan todellakin ymmärrettävissä kokonaisuuksina, eikä suinkaan pelkästään avoimen ja vapaasti valikoivan tulkinnan varassa:

There is considerable prima facie evidence that this is how Nietzsche wished to be understood. First the fact that he chose to write and publish books at all, - - gives rise to the presumption that the form of his presentation — the book is meaningful. Second, almost all of Nietzsche's books contain prefaces or prologues, in which he discusses the specific intention informing the work at hand. Third, in *Ecce Homo* Nietzsche surveys his life's work, and in so doing treats his books as distinct and ordered wholes.

Mielestäni Nietzschen omaa näkemystä teostensa merkityksistä ja filosofisesta jatkuvuudesta ei tule sivuuttaa etenkin *Näin puhui Zarathustran*, *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä*- teosten kohdalla, jotka muodostavat eräänlaisen filosofisen kokonaisuuden. Teokset ovat siten osa yhtä kokonaisuutta vaikka niiden kirjallinen tyyli olisi hyvinkin toisistaan poikkeava. Nietzschen myöhäistuotannon teosten kohdalla ihmiskunnan menneisyyden tutkimisen osio on löydettävissä selkeästi *Moraalin alkuperästä*- teoksesta ja tulevaisuutta kattava osio *Näin puhui Zarathustrasta*. *Hyvän ja pahan tuolla puolen* kirja sijoittuu ihmiskunnan tutkimisen tehtävässä näiden kahden teoksen välimaastoon, koska se käsittelee Nietzschen näkökulmasta menneisyyden lisäksi myös nykyisyyttä. Näitä kolmea teosta on parasta analysoida ja tulkita toisiaan täydentävänä kokonaisuutena, joista *Näin Puhui Zarathustra* tarjoaa mahdollisia näkymiä länsimaalaisen modernin kulttuurin ja ihmisyyden tulevaan kehitykseen ja on avain filosofisen kokonaisuuden ymmärtämisessä. *Näin Puhui Zarathustra* on eräänlainen kulttuurianalyysin päätepiste.

3 KULTTUURI JÄRJESTELMÄNÄ

3.1 Kulttuurin osa-alueet ja käsitteiden merkitys Nietzschen filosofiassa

Mutta ollessaan yksin Zarathustra puhui sydämelleen näin: »Voiko se olla mahdollista! Tuo vanha pyhä mies ei ole metsässään vielä kuullut mitään siitä, että Jumala on kuollut! » – .(Nietzsche 1995, 10.)

Analysoin tässä luvussa kulttuurin vaikutusta ihmisyyteen Nietzschen filosofiassa ja sitä miten kulttuuri on eräänlainen järjestelmä, jonka erilaiset osa-alueet ovat vahvasti liitoksissa toisiinsa. Esittelen ensin Paul van Tongerenin kulttuurin osa-alueiden jaon avulla Nietzschen filosofialle olennaisia osa-alueita, jotka muodostuvat myös tälle tutkielmalle merkittäviksi. Analysoin sitä, missä mielessä Nietzsche käyttää uskonnon, moraalin ja taiteen merkitystä. Siirryn tarkastelemaan Nietzschen esittämää Jumalan kuoleman merkitystä ja sen seurauksien luonnetta länsimaalaisessa kulttuurikehityksessä. Lopuksi analysoin Jumalan kuolemasta seurannutta nihilististä aikakautta.

Paul van Tongeren esittää, että Nietzschen filosofiassa kulttuuri voidaan jakaa erilaisiin osa-alueisiin, jotka ovat löydettävissä myös akateemisesta filosofiasta. Ensimmäinen näistä

on tieto, joka käsittää filosofian, tieteen ja ihmisten tietoisuuden. Toinen osa-alue on moraalija politiikka, joka sisältää oppi- ja teoria keskustelut, erilaiset käytännöt ja oikeuttamisen. Kolmas osa-alue on uskonto. (van Tongeren 2000, 4.)

Nietzsche käyttää moraalitermiä useissa merkityksissä. Nietzsche kirjoittaa ajoittain moraalista yleisesti antropologisena käsitteenä ja usein ”moraali” tarkoittaa niitä monia nykyajan Euroopan moraalisia teorioita, joiden hän katsoi syntyneen kristinuskon traditiosta. (Anomaly 2005, 10.) Toisin sanoen Nietzscheä lukiessa lukijan on aina hyvä tarkastella moraalikäsitettä suhteessa tekstin esittämään kontekstiin ja päätellä tästä mitä Nietzsche tarkoittaa milläkin kertaa moraalikäsitteellä.

Uskonto tulisi ymmärtää myös laajasti Nietzschen filosofiassa, koska Nietzsche käsittää uskontoon kuuluvan myös implisiittiset kulttuurin sisältämät uskomusten tavat, jotka voivat olla sekulaareja tai ateistisia luonteeltaan (van Tongeren 2000, 4). Uskonto termin voidaan perustellusti väittää sisältävän Nietzschen filosofiassa myös ideologiat tai vastaavat uskomusjärjestelmät, joiden ei tarvitse olla uskonnollisia luonteeltaan. Uskonnon laaja käsite on olennainen Nietzschen filosofian ymmärtämiseksi, koska Nietzsche kritisoi paljon juutalaiskristillistä moraalija uskomustraditiota tuotannossaan. Jos uskonto ymmärrettäisiin kapeasti esimerkiksi ylikuonnolliseen kohdistuvana vakaumuksellisena ja tiedotettuna uskomusjärjestelmänä Nietzschen kritiikki kohdistuisi silloin vain heihin, jotka mieltävät itsensä uskovaisiksi ja olisi siten kapea-alainen tai jopa vanhentunut kulttuurikritiikki maailmassa, joka on sekulaarimpi, ateistisempi ja/tai monikulttuurisempi. Nietzschen filosofiassa näkyy ajatus siitä, että uskonto on olennainen osa laajaa kulttuurista järjestelmää, joka toimii useasti tiedostamattomalla tavalla ja siten kulttuuriset tavat, käytännöt ja uskomukset näyttäytyvät usein kulttuurin piirissä olevalle henkilölle itsestään selvänä ja oikeutettuna riippumatta siitä onko henkilö uskonnollinen vai ei.

Nietzsche (1972, 54) kirjoittaa *Iloisessa tieteessä* moraalija uskomusjärjestelmien itsestäänselvytenä näyttäytyvästä luonteesta, joka ei kaipaa perusteita ennen kuin niiden olemassaolo asetetaan kyseenalaiseen valoon:

– *Valehdeltiin itselle perusteita*, joiden vuoksi noiden lakien piti pysyä voimassa, vain siksi ettei tarvitsisi tunnustaa itselleen, että oli totuttu noiden lakien herruuteen, eikä tahdottu muutosta. Ja niin menetellään ja on aina menetelty jokaisen vallitsevan moraalin

ja uskonnon piirissä: tottumuksen taustalla olevat perusteet ja tarkoitukset valehdellaan aina sen lisäksi vasta sitten; kun jotkut alkavat väittää tottumusta vääräksi ja *kysyä* perusteita ja tarkoituksia.

Taide on myös Nietzscheille erittäin merkittävä kulttuurin osa-alue, joka on vahvasti nivoutunut muihin kulttuurin osa-alueisiin. Taiteeseen kuuluu musiikki, kuvataide, retoriset taiteet kuten puhuminen ja kirjoittaminen ja ennen kaikkea ihminen luovana tyyppinä. (van Tongeren 2000, 4.) Taide tulee täten Nietzscheen filosofiassa uskonnon ja moraalien tavoin ymmärtää laajemmin kuin esimerkiksi tiettyjen taiteeksi miellettyjen osa-alueiden harjoittamisena tai taideinstituutioiden määrittämänä kaanonina. Nietzscheen filosofiassa esiintyy ajatus suuresta yksilöstä, joka on ihmisyyden erinomaisuuden ilmaisija oman itsensä ja arvojensa luojana (Robertson 2009, 77).

3.2 Jumalan kuoleman merkitys

Nietzscheen uskontoon kohdistuva kritiikki ei täten koske pelkästään esimerkiksi kristinuskoa, jota hän pääasiallisesti filosofisesti kritisoi. Tämä ajatus näkyy selvästi Nietzscheen esittämässä ”Jumalan kuoleman” ajatuksessa. Jumalan kuolema tarkoittaa sitä, että modernissa maailmassa Jumala on lakannut olemasta kulttuurisen ja älyllisen elämän keskipiste, jonka olemassaolo ennen Jumalan kuolemaa oikeutti monenlaisia kulttuurisia, kuten moraalisia, filosofisia, poliittisia ja tieteellisiä rakennelmia (Hatab 2008 10–11). On selvää, että Jumalan kuolema on erittäin merkittävä, ellei merkittävin kulttuuriin vaikuttava muutos länsimaalaisessa kulttuurikehityksessä, jonka vaikutukset ulottuvat pitkälle tulevaisuuteen. Tämän vuoksi Jumalan kuoleman merkitystä ei voi vähätellä vaan se tulee ottaa vakavasti, jotta voisimme ymmärtää sen valtavia seurauksia kaikille inhimillisen elämän osa-alueille.

”Moderniksi” määritetyllä aikakaudella on tapahtunut kaksi merkittävää historiallista kehitystä, jotka erottavat sen aikaisemmasta filosofian historian vaiheesta. Ensimmäinen on empiirisen, kokeellisen tiedon nousu ja todistettavuus- ja falsifikaatioteesi ja näiden myötä myös uudenlainen optimismi todellisen tiedon saavuttamisen mahdollisuudesta. Toinen kehityksen kulku on skeptismin uusi renessanssi Humeen empirismin myötä ja tiedon filosofisen ja tieteellisen perustan oikeuttamisen kyseenalaistaminen kuten esimerkiksi

Kantin filosofiassa. (van Tongeren 2000, 123.) Mikä sitten tappoi Jumalan? Jumalan kuoleman ajatuksen voidaan tulkita kuvastavan modernin tieteen historiallisesta kehityksestä seuraavia vääjäämättömiä maailmankatsomuksellisia seuraamuksia, jotka lopulta heijastuvat erilaisiin kulttuurin osa-alueisiin kuten moraalien ja uskontoon. Eräällä tapaa voidaan sanoa, että Jumala vain kuoli.

Nietzsche esitti myös ajatuksen siitä, kuinka Jumalan kuoleman jälkeisestä ajasta varjostaa kuolleen Jumalan varjo, joka sisältää esimerkiksi tieteen kohdalla uskonnon jättämiä jäänteitä kuten uskon universaaliin ja absoluuttiseen totuuteen. Nietzsche argumentoi, että absoluuttinen tieto on Jumalan kuoleman aukon täyttämä jumalallinen sijainen. Tieteilijä tarvitsee itsepetoksen avulla hankitun uskon absoluuttiseen totuuteen, jonka Jumala takasi aikaisemmin olemassaolollaan, jotta hänen tutkimisellaan olisi perustava pohja, josta lähteä liikkeelle. (Welshon 2009, 34.)

Historiaalisesti kristinuskon vaikutus oli valtava maailmaa muovaavana voimana kulttuurin joka tasolla, jonka elämäntieteiset vaikutukset ovat säilyneet niin sanotuissa moderneissa ”sekulaareissa” moraaleissa (Hatab 2008a, 2, 10). On selvää, että Nietzschen esittämä kristinuskon tradition kritiikki ei ollut kohdistunut kristinuskoon rajatussa mielessä. Nietzschen kritiikin pääkohde oli koko moderni länsimaalainen kulttuuriperintö moraalien ja uskomusjärjestelmien kristinuskon ja sen jäänteiden kantajana.

Jumalan kuolemasta seuranneella modernilla ateistisemmalla ajalla ihmiset käyttäytyvät yhä siten, että kristinuskon moraalilla olisi oikeutus, vaikka sen oikeuttava perusta on tuhoutunut. Toisin sanoen ihmiset uskovat yhä moraalien oikeutettuun olemassaoloon, vaikka samanaikaisesti useat heistä eivät usko Jumalan olemassaoloon. Nietzscheille uskonto oli järjestelmä, joka hajoaa heti kun sen perustava osa eli Jumala otetaan pois. (Owen 2007, 27- 28.) Tästä voidaan päätellä, että vaikka ihmiset jatkavat moraalien uskomista tiedostamatta sitä, että Jumalan kuolemalla on merkittäviä seurauksia heidän maailmankuvaansa, niin Jumalan poissaolo uskomusjärjestelmän perustavana osana tulee lopulta vääjäämättömästi tuhoamaan itse moraalin ja johtamaan nihilismin aikakauteen.

Nietzsche kirjoittaa ihmiskunnan oppineen eräänlaisen tarpeen tietää ihmiskunnan tarkoitus erilaisten uskontojen ja moraalien opettajien oppien kautta: ” - - on tuo olemassaolon

tarkoituksen opettajien yhä uusi ilmaantuminen kuitenkin muuttanut ihmisluontoa – sillä on nyt yksi tarve lisää, se kaipaa sellaisten tarkoitukseen »opettajien» ja oppien yhä uutta ilmaantumista.” Ihminen ei siten ole niin kuin muut eläimet, koska ihmisellä on perustava tarve tietää miksi hän on olemassa. Tämän ”tiedon” avulla ihminen kykenee uskomaan elämän järjelliseen luontoon ja siten luottamaan elämään. (Nietzsche 1972, 30.) Jumalan olemassaolo takasi siis kulttuurisesti elämän järjellisen ja merkityksellisen luonteen ihmisille, jotka ovat nyt Jumalan kuoleman myötä aivan uudenvuodenlaisessa tilanteessa, jossa heidän olemassaolonsa merkityksellisyyden ehto on uhattuna.

3.3 Nihilismin aikakausi

Kristinuskon totuuden monopolin tuhouduttua Jumalan kuolema johtaa uudenvuodenlaiseen nihilismin aikakauteen, jossa ihmiset eivät enää tiedä miltä pohjalta toimia, mihin uskoa ja mitä tehdä ja siten moni vajoaa dekadenssin tilaan. Ilman totuutta kilpailevilla merkityksillä ja käsityksillä ei ole valinnan oikeuttavaa perustavaa kriteeriä ja täten elämältä hajoaa merkityksellinen pohja. Nihilistisistä ajatuksista nouseva elämän merkityksettömyys johtaa ihmisillä kaikenlaisen tahtomisen impotenssiin. (van Tongeren 2000, 151.) Tämä merkitsee sitä, että ihmisillä on merkittäviä vaikeuksia onnistua luomaan uusia merkityksiä ja tarkoituksia elämälleen. David Owen (2007, 32) kuvaa nihilismia ja sen asettamaa haastetta merkitykselliselle elämälle Nietzschen ajattelussa:

- - the threat of nihilism, which we can gloss in Dostoevsky’s terms: God is dead, everything is permitted. To avoid this threat, Nietzsche needs to provide an account of how we can stand to ourselves as moral agents - - that does not require recourse to a metaphysical perspective.

Kuitenkaan ajatus Jumalan kuolemasta seuraavasta nihilismistä ei kuvasta Nietzschen näkemystä moraalien luonteesta, siten että todellisuudessa moraaliset arvot olisivat riippuvaisia kristillisen Jumalan tai jumalolentojen olemassaolosta. Nietzschen filosofiassa moraaliset arvot ovat monesta lähteestä peräisin kuten esimerkiksi terveyden arvostus nousee ihmisen biologiasta, useat arvot rakentuvat sosiaalisesti ja tietty osa moraalista nousee voimakkaan yksilön omasta arvioinnista, joka on itsenäinen suhteessa yhteisön pakottamiin uskonnollisiin, moraalisiin tai sosiaalisiin sanktioihin (Solomon & Higgins 2000, 18). Toisin sanoen ihminen on kykenevä moraalisiin ilman uskoa ylikuonnolliseen.

Nihilismi oli Nietzschen aikakaudella uusi sana, joten sen käytöllä ei ollut varsinaista vakiintunutta merkitystä. Kuitenkin Nietzschen kirjoituksista selviää, että hän ei todellakaan kannattanut nihilismia jonkinlaisena ideologiana tai arvomaailmana vaan hän näki nihilismin olevan sisäisesti rakennettu kristinuskoon ja nihilismin aikakauden olevan seuraus kristinuskon moraalitraditiosta. (Solomon & Higgins 2000, 19.) Nietzsche (2002, 10) näki itsensä haitallisten ja nihilististen moraalijärjestelmien kritisoijana ja tuhoajana, eikä niinkään uudenlaisten ihanteiden pystyttäjänä:

Viimeinen asia mitä minä menisin lupaamaan, olisi ihmiskunnan ”parantaminen”.

Minä en pystytä uusia ihanteita; antaa entisten ihanteiden oppia tietämään mitä tarkoittaa se, että jalat onkin tehty savesta. Enemminkin tehtäväni on epäjumalten – kuten ihanteita nimitän – kaataminen. Todellisuudelta on riistetty sen arvo, merkitys ja todenmukaisuus sitä mukaan kun on sepitetty ihannemaailmaa. - - Ihanteen valhe on tähän asti ollut todellisuuden kirous. Ihmiskunta itse on sen kautta tullut valheelliseksi ja epäaidoksi syvimpiä vaistoja myöten –

Nihilismi oli Nietzscheille kristinuskon sisäinen piirre, koska kristinusko suosii tuonpuoleista kuviteltua maailmaa halventaen ja inhoten samalla todellista tämänpuolista todellisuutta. Kristillinen moraalitraditio on sen todellisuuden kieltävän piirteen vuoksi Nietzschen mukaan nihilistinen, koska se kieltäytyi näkemästä ihmistä sellaisena kuin ihminen todellisuudessa on. Nietzsche näki mahdollisuuden uudenlaiseen elämänmyönteiseen ja parempaan aikakauteen vanhojen uskomusten ja moraalitraditioiden puhdistavan tuhon myötä. (Solomon & Higgins 2000, 18, 25–26.)

4 KULTTUURIN OIREOPPI

4.1 Kulttuurin lääkäri

Esittelen tässä luvussa Nietzschen käsitystä filosofien roolista eräänlaisina kulttuurisina lääkäreinä, jotka pyrkivät inhimillisen erinomaisuuden ehtojen tunnistamiseen ja näiden edistämiseen maailmassa. Esitän, että van Tongerenin nimeämä Nietzschen kulttuurin oireoppi tulee ymmärtää naturalismin viitekehyksessä, josta voi kuitenkin nousta erilaisia merkityksellisiä inhimillisiä tasoja ja olemisen muotoja. Luvun lopussa analysoin, että Nietzschen naturalismille on olennaista vallantahdon toiminta, jonka avulla luonnollista

koko elämän kirjon ilmiöitä ja voimia kuten esimerkiksi kulttuuria voidaan uudelleen kuvata ja järjestää.

Paul van Tongeren argumentoi, että Nietzscheä lukiessa on olennaista muistaa, että hän todella puhuu meistä ja kritisoi meitä, koska Nietzsche ajatteli ihmisten kykenevän länsimaalaisen kulttuurin kantajina ymmärtämään hänen ajatuksiaan jopa sataa vuotta myöhemmin tulevaisuudessa ja olemaan riittävällä tavalla samankaltaisia eli jossain määrin sairaita ihmisiä. Nietzsche tutkii kulttuurin tuottamaa tietoa, uskontoa ja moraalialueita oireina kuin hän olisi kulttuurin lääkäri. (van Tongeren 2000, 4–5)

Van Tongeren nimeää Nietzsche'n filosofian oireopiksi, koska Nietzsche lukee ilmiötä ikään kuin ne olisivat oireita jostakin pinnan alla olevasta asiasta. Oireiden eli ilmiöiden tulkinnassa tulee pidättäytyä olettamasta pintapuolista vaikutelmaa tai esitystä todeksi vaan pureutua pinnan alle tarkastelemalla kriittisesti ilmiötä. Nietzsche'n epäilyn menetelmässä ilmiön tulkitaan merkitsevän jotain muuta kuin miltä se vaikuttaa. (van Tongeren 2000, 6–7.)

Nietzsche (1972, 10.) kirjoittaa filosofisista lääkäreistä *Iloisessa tieteessä*:

Minä odotan yhä vielä, että joku filosofinen lääkäri tämän sanan poikkeuksellisessa merkityksessä – - - kerran rohkenee kärjistä minun epäilykseni äärimmilleen ja uskaltaa väittää, ettei koko filosofoinnissa ole toistaiseksi ollut ensinkään kysymyksessä »totuus», vaan jokin muu, sanokaamme terveys, tulevaisuus, kasvu, valta, elämä...

Nietzsche vertautuu filosofina siis lääkäriin, joka normatiivisesti arvottaa kulttuurillisia oireita terveisiin ja sairaisiin. Nietzsche'n oireopissa esiintyy useita hänen filosofiansa piirteitä kuten moraalijärjestelmien diagnosoimista sairiksi, joiden oireita kuten haitallista ajattelua ja sen aiheuttamia käytäntöjä tulee pyrkiä kitkemään pois.

Nietzsche (92, 2002) kuvailee valheellisia ihanteita vastaan käymäänsä taistelua:

Kyseessä on sota, jossa ei kuitenkaan nähdä ruutia tai savua. Sitä ei käydä sotaisesti ja intomielisesti, eikä siinä katkota jäseniä. Sellainenkin olisi nimittäin "ihanteellisuutta". Erehdys toisensa jälkeen ladotaan kylmälle jälle: ihanteita ei

todisteta vääriksi – ne jähmettyvät jääksi.

Nietzschen filosofisen kritiikin kohteena ovat siten moraalin sisällön haitalliset vaikutukset ihmisiin, oli Nietzsche sitten kiinnostunut kaikkiin kohdistuvista vaikutuksista tai vain niistä harvoista, jotka kykenevät inhimilliseen kukoistukseen (Robertson 2009, 66). Filosofien todellisena tavoitteena tulisi Nietzschen mukaan olla inhimillisten kykyjen parantaminen, joilla edistettäisiin tulevaisuuden ihmisen luonteen voimaa, autonomiaa ja kulttuurista kehitystä (Allison 2001, 221). Pohjimmiltaan Nietzschen filosofia keskittyy siis inhimillisen erinomaisuuden ehtojen löytämiseen ja näiden edistämiseen maailmassa. Tämän vuoksi erilaisten kulttuurijärjestelmien vaikutus ihmiseen on tärkeä tieto ihmisen parantamiseksi.

4.2 Nietzschen oireopin naturalistinen pohja

Oleennaista kulttuurin lääkärin ammatissa on se, että lääkärin tieto on naturalistisella tieteen perinteen tarjoamalla pohjalla, joka pyrkii jatkuvasti parempaan ja edistyneempään hoitoon. Tieteellisillä metodeilla koetellaan tietoa, joka on väliaikaisesti todettu ”tiedoksi” ja on siten kumottavissa jos tieto osoittautuukin virheelliseksi. Kulttuurisen hoidon tulee siis olla mahdollisemman toimiva ja yhdenmukainen todellisuuden kanssa. Lääkärin ei tule nojautua hoidossa yliluonnollisten voimien tai taikauskoisten keinojen (kuten uskonnon) tarjoamaan apuun, vaan hänen tulee sitoutua ammatissaan tieteelliseen tietoon.

Nietzsche (2002, 78–79) esittää, että todellisuuden luonteen myöntäminen on oleennaista myönteiselle ja vahvalle elämälle:

Todellisuuden tunnistaminen ja siihen myöntäminen on vahvalle ihmiselle yhtä välttämätöntä kuin heikolle – heikkouden innoittamalle – on ”ihanteeseen” turvautuminen, toisin sanoen pelkuruus ja todellisuuden pakeneminen. Heikot eivät voi valita tietämistä: dekadentit tarvitsevat valhetta – se on eräs heidän Olemassaolonsa edellytys.

Vaikka Nietzsche harjoitti jossain määrin tiedekritiikkiä, hän kuitenkin piti tieteellistä perspektiiviä parempana kuin uskonnollista perspektiiviä, jossa yhdistyy patologinen todellisuuden pelko ja tyranninomainen käsitys totuudesta yksinoikeutena. Nietzsche ihaili

useita asioita tieteessä kuten sen ”mentaalista hygieniaa”, jonka avulla voi suojaautua taikauskkoa vastaan ja haastaa tieteen ja uskonnon käsityksiä. (Welshon 2009, 34.) Nietzsche ei varsinaisesti kritisoinut yliluonnollisia uskomuksia pelkästään tieteellisen naturalismin näkökulmasta, koska hänelle tämänkaltaiset uskomukset eivät ole "virheitä" tiukassa merkityksessä vaan perspektiivisiä kilpailevia näkökulmia merkityksestä (Hatab 2008b, 108). Nietzschen filosofiassa moraalijärjestelmät ovat inhimillisiä luomuksia. Tämän vuoksi moraalilla ei ole totuusarvoa eikä ole olemassa myöskään moraalisia "tosiasioita". Erilaisten moraalien väittämät totuusarvostelmat ovat tosiasiasa eriäviä moraalisia "tulkintoja" ja "väärintulkintoja". (Allison 2001, 192, 196.)

Lawrence Hatab kirjoittaa, että Nietzsche edusti tietäntyyppistä naturalismia, joka oli yhdenmukainen perinteisen tieteellisen naturalismin kanssa siinä, että Nietzschen naturalismi myös torjui ajatuksen yliluonnollisten uskomuksien todenperäisyydestä. Kuitenkin Nietzsche näki luonnon kaoottisena, hajottavana ja epävakana voimana, jota ei voi ongelmattomasti ahtaa tieteen rajoittuneisiin kategorisiin määritelmiin. (Hatab 2008a, 10.) Nietzschen filosofinen naturalismi on keskittynyt kuvaamaan ja selittämään naturalistisia ilmiöitä kaikilla elämän osa-alueilla, kuten esimerkiksi kulttuurisia ilmiöitä ja näennäisesti antinaturalistisia ”olemisen” muotoja. Tämä naturalismin ydin on löydettävissä hänen vallantahdon ajatuksestaan. (Hatab 2008b, 108.) Nietzschen naturalismissa oli olennaista vallantahdon metodologia, jonka avulla luonnollisia voimia ja koko elämän kirjon ilmiöitä kuten kulttuuria voidaan uudelleen kuvata ja järjestää. (Hatab 2008a, 10.)

5 VALLANTAHTO NIETZSCHEN FILOSOFIASSA

5.1 Vallantahto myöhäistuotannossa

Analysoin ja esittelen tässä luvussa Nietzschen vallantahdon käsitteen merkitystä Nietzschen filosofiassa. Aloitan luvun kirjoittamalla vallantahto käsitteen esiintymisestä ja esiintymisen tavasta Nietzschen myöhäistuotannossa. Siirryn sitten esittelemään vallantahdon yleistä merkitystä hyvin laajana käsitteenä, johon kuuluu Nietzschen filosofiassa koko inhimillisen maailman kirjo ja erityisesti ihmisen psykologinen viettitoiminta. Tämän jälkeen tarkastelen vallantahdon ja vallantunteen suhdetta toisiinsa. Luvun lopussa analysoin vallantahdon perspektiivistä luonnetta. Esitän, että vallantahdolle on olennaista ihmisperspektiivin todellisuutta tulkitseva ja muokkaava luonne, joka selittää

inhimillistä käytöstä vallantunteen tavoittelun kautta. Vallantunteen perspektiivisyys merkitsee sitä, että vallantunteen kasvu ei edellytä todellista vallan kasvua vaan ihmisen vallantunteen kasvulle voi riittää tilanteen tulkitseminen uudella tavalla.

Ei ole täysin selvää missä vaiheessa Nietzschen filosofiaa vallantahdon ajatus nousi hänelle merkittäväksi teemaksi. Kuitenkin Nietzsche suunnitteli kirjoittavansa kirjan vallantahdosta, joka ei kuitenkaan koskaan toteutunut. Useat hänen vallantahtoa koskevat kirjoitukset ovat julkaisemattomien muistilappujen ja merkintöjen muodossa ja kirjoitettu ennen julkaistuja teoksia. (Williams 2001, 1–2.) Nietzsche jätti jälkeensä mittavan määrän julkaisematonta materiaalia, joka on nimetty *Nachlaß*:iksi (Clark 1998, 2004).

Nietzsche määrittelee vain harvoin hänen käyttämänsä käsitteet ja esimerkiksi vallantahdon hän määrittelee vain metaforisella tasolla kirjoittaen siitä aforismeja ja lyhyitä kappaleita (Williams 2001, 2). Lisäksi vallantahdon ajatus esiintyy kirjoitetussa muodossa ensimmäistä kertaa vasta *Näin puhui Zarathustra*- teoksessa. Tämän jälkeen vallantahto esiintyy uudelleen jossain määrin myös sitä seuraavissa myöhemmissä teoksissa. (Gillespie 2005, 49.)

Nietzschen teos *Der Wille zur Macht* (The Will to Power) koostuu kokoelmasta Nietzschen muistiinpanoja, jonka lähdemateriaalina käyttäminen on useiden tutkijoiden mielestä perustellusti ongelmallista, koska ei ole selvää olisiko Nietzsche halunnut julkaista keskeneräisiä ja kehittelyn kohteena olevia ajatuksia vallantahdosta (Williams 2001, 1–2). *Der Wille zur Machtin* merkitys Nietzschen filosofian tulkinnassa jakaa Nietzsche tutkijoita useaan leiriin siten, että monet tutkijat antavat sille huomattavaa painoa kun taas myös useat kieltävät siltä sen merkityksellisyyden. Maudemarie Clark kirjoittaa, että vaikkakin *Der Wille zur Machtin* käyttäminen saattaa joskus avata julkaistujen teosten sisältöä niiden ensisijainen käyttö Nietzschen filosofian ja vallantahdon tulkinnassa on perusteetonta koska niiden sisältö on ajoittain ristiriidassa julkaistujen teosten sisällön kanssa. (Clark 1998, 2004.) Käytän edellä mainitusta syystä tulevassa ihmis- ja moraalityyppien vallantahdon ja kamppailun analyysissä pääsääntöisesti Nietzschen myöhäistuotannon julkaistuja teoksia. Näiden teosten kohdalla voidaan olla jokseenkin varmoja siitä, että ne olivat Nietzschen mielestä julkaisukelpoisia ja siten vastaavat onnistuneesti hänen ajatteluansa. Joskin käytän analyysissäni myös ajoittain Nietzscheä tulkitsevan sekundaarikirjallisuuden kautta joitain

ajatuksia julkaisemattomista muistiinpanoista. Yhdyn Clarkin kantaan siinä, että muistiinpanojen käyttö on perusteltua silloin jos katsotaan, että ne tukevat julkaistujen ensisijaisten teosten sisältöä.

Nietzsche ei kirjoittanut tuotannossaan selkeästi vallantahdon käsitettä auki ja tämän vuoksi vallantahdon luonne on ollut filosofisen analyysin kohteena. Nietzschen proosallinen ja metaforinen tyyli ei tarjoa suoraa vastausta tai määritelmää kysymykseen vallantahdon luonteesta. Nietzschen filosofiaa analysoivan tulee olla valmis tulkitsemaan Nietzscheä aktiivisesti huomioon ottaen hänen filosofisen tyylinsä. (Allison 1985, XII, XIII.)

5.2 Vallantahdon käsite

Vallantahdon käsitteen ymmärtämisen kannalta on olennaista hahmottaa Nietzschen näkemys psykologian ja vallantahdon suhteesta. Nietzscheille psykologinen menetelmä ja näkökulma tarjosivat merkittäviä mahdollisuuksia ihmisluonnon ja inhimillisen maailman ymmärtämiseksi. Vallantahdon käsite on siten merkittävässä määrin liitoksissa ihmisielen psykologiaan, sillä tavoin kuin Nietzsche käsittää psykologian luonteen.

Hyvän ja pahan tuolla puolen- teoksessa Nietzsche kirjoittaa pitävänsä psykologiaa merkittävänä vallantahdon tutkimuksessa: ” – lienee siitä hyvästä vähintään lupa vaatia, että psykologia jälleen tunnustettaisiin tieteiden valtiattareksi, jonka palvelemista ja valmistelua varten muut tieteet ovat olemassa. Sillä psykologia on tie perusongelmiin.” (Nietzsche 2007, 27.) Nietzsche luonnehtii, että psykologian ongelmana on ollut tähän asti se, että se on takertunut tarkastelussaan moraalisiin ennakkoluuloihin ja siksi varonut menemästä tutkimuksessa syvemmälle tasolle. Nietzsche esittää, että psykologia tulisi käsittää morfologiaksi ja vallantahdon kehitysopiksi. (Nietzsche 2007, 26). Eräs olennainen vallantahtoa koskeva kuvailu löytyy *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksesta, jossa Nietzsche kirjoittaa seuraavaan tapaan: ”Se, mikä on elävää, tahtoo ennen kaikkea purkaa voimansa – itse elämä on vallantahtoa – ” (Nietzsche 2007, 18). Elämä on Nietzschen mukaan ennen kaikkea vallantahtoa, joka on elollisten olentojen elämän päävietti ja vaikuttava voima (Nietzsche 2007 13, 18, 40.)

John Bernsteinin mukaan vallantahto koostuu monituisista erillisistä voiman yksiköistä, jotka ovat vuorovaikutussuhteessa toistensa kanssa nujertaen toisia yksiköitä ja ollen vastaavasti nujerrettavana (Bernstein 1987, 23). Tutkielmani kannalta olennaisin vallantahdon yksikkö on ihminen, joka kamppailee ja on vastakkaisuuden tilassa suhteessa toisiin ihmisiin. Ihmisen psykologinen toiminta muodostuu olennaiseksi tekijäksi vallantahdon yksiköiden väliselle kamppailulle.

Kuitenkaan vallantahdon voimia ei tule ymmärtää minkäänlaisina atomistisina yksikköinä vaan Nietzsche tarkoituksena on tehdä ymmärrettäväksi yksikköjen sisällä oleva henkisyiden voima. Tämä henkisyiden voima tekisi samalla ymmärrettäväksi sen miten todellisuutta merkityksellistetään inhimillisistä perspektiiveistä käsin. (Bernstein 1987, 23.) Vallantahdon toiminnassa on olennaista se, että vallantahto on suhteessa maailmaan ja ennen kaikkea muihin ihmisiin. Lisäksi vallantahdon toiminnassa korostuu se, että vallantahdon yksiköt eli ihmiset merkityksellistävät omaa elämäänsä vallantahdon toiminnan kautta.

Ensisijaista vallantahdon voiman purkamisessa on sen dynaaminen ja jatkuva suuntautuminen jotakin asiaa kohti ja siten itsensä ulottaminen maailmaan tavoitteiden ja arvojen kautta. Tavoitteiden ja arvojen sisältö on itsessään toissijainen asia vallantahdolle. Nietzsche vallantahto kuvaa elämää jatkuvina dynaamisina prosesseina eikä staattisina olemisen tiloina. (Bernstein 1987, 23–25.) Vallantahdon vaistolla ei ole siten ennalta määrättyä ihmisluonnon määräämää päämäärää tai päämääriä, jota kaikki ihmiset vaistomaisesti pyrkisivät saavuttamaan, vaan vallantahdon voidaan kuvata olevan jonkinlaista puhdasta aktiivisuutta jotain asiaa kohden.

Nietzschen vallantahdon käsite on luonteeltaan monistinen siten, että kaikki asiat ovat osa vallantahtoa, mutta kuitenkin myös pluralistinen, koska maailma ilmiöineen ei ole yhdistynyt jonkinlaisen kaiken organisoivan yläperiaatteen alle (Bernstein 1987, 23). Vallantahdon monismin voi ymmärtää tarkoittavan vallantahdon yleisiä piirteitä, jotka esiintyvät kaikissa ihmisissä. Kuitenkaan vallantahdon toiminta ei ole täysin samanlaista suhteessa eri ihmisiin vaan ilmenee pluralistisesti eri ihmistyypeissä. Vallantahto ikään kuin ottaa erilaisia muotoja suhteessa eri ihmistyyppien persooniin vaikkakin sen pääasiallinen toiminnan tapa on aina samankaltainen.

Vallantahdolla ei ole organisoivaa yläperiaatetta ihmisen sisäisessä psykologiassa tai ihmisten välisessä kamppailussa, joka harmonisoisi sen muotoa tai suuntaa tietynlaiseksi. Nietzsche'n filosofiassa korostuu aito kamppailu ja konflikti eri vallantahtojen yksiköiden välillä, joka ei ole koskaan lopullisesti sovitettavissa pysyväksi rauhan tilaksi. Jos rauhan tila saavutettaisiin koko ihmisajalta poistettaisiin samalla sen aktiivinen ja luova luonne.

Nietzsche'n filosofiassa vallantahto kuuluu moneen asiaan siten, että Nietzsche liittää vallantahdon laaja-alaisesti koskemaan arvoja, totuutta, psykologiaa ja yleisesti maailmaa. Näistä alueista nousevat perinteiset filosofian osa-alueet kuten tieto-oppi, etiikka ja metafysiikka. (Williams 2001, 2.) Vallantahdon käsite on siten huomattavasti laajempi kuin mitä yleisesti mielletään vallan piiriin kuuluviksi asioiksi.

Bernstein huomauttaa, että vallantahto termi on jokseenkin harhaanjohtava, koska se viittaa sanana vallan puutteeseen. Tällöin vallantahto pyrkisi saavuttamaan valtaa, jota sillä ei ole, mutta kuitenkin vallantahdolla täytyy olla jo jossain määrin valtaa, jotta se olisi olemassa voiman yksikkönä. (Bernstein 1987, 23.) Siten esimerkiksi ihminen, jolla on hyvin vähän yhteiskunnallista tai sosiaalista valtaa muiden yli omaa kuitenkin sen verran valtaa, että hän voi vastustaa muiden valtaa itsensä yli. Esimerkki yhteiskunnallisesta alistaisessa asemassa olevasta vallantahdon yksiköstä on Nietzsche'n esittämä orjamoraalin historiallinen syntytilanne, jossa orjat vastustivat moraalipsykologisilla keinoilla herrojen valtaa itsensä yli.

5.3 Vallantahdon ja vallantunteen suhde

Vallantahto hakee vallantunnetta ulottamalla itsessään jo olevaa energiaa maailmaan. Vaikka vallantahto edellyttää jonkinasteista valtaa ollakseen olemassa, se ei edellytä sitä, että ihmisellä olisi riittävästi valtaa ja siitä seuraavaa vallantunnetta. Vallantunne seuraa vallantahdon toiminnasta eikä ole itsessään läsnä ennen vallantahdon aktiivista harjoittamista. (Bernstein 1987, 26.)

Nietzsche'n vallantahdon ja vallantunteen välisestä suhteesta seuraa kysymys siitä kumpi niistä on ensisijainen luonteeltaan Nietzsche'n filosofiassa? Onko vallantahdon tarkoitus

palvella mielihyvän saavuttamista vai onko mielihyvä sekundaarinen seuraus vallantahdon energian ulottamisesta maailmaan? Bernstein kirjoittaa, että *Vallantahto* muistiinpanoista löytyy kohtia, jotka tukisivat jälkimmäistä eli vallantahdon itseisarvoista tulkintaa, joissa Nietzsche esittää ihmisten haluavan ensisijaisesti lisää valtaa itselleen, minkä pyrkimisen toissijaisena seurauksena ihminen saa mielihyvää tai mielihyvänsä itselleen (Bernstein 1987, 28).

Bernstein (1987, 28) kuvaa vallantahdon voiman kasvamiseen pyrkivää luonnetta:

- - it is clear from many passages in his writings that life wants more life rather than a mere continuation of the same life, and that the setting of standards for the process of striving rather than of merely holding on to what one has was integral to will to power”.

Ihmiset ovat jatkuvassa suhteessa toisiinsa vallantahdon kautta, jolloin he ajavat omia intressejään, jotka tähtäävät vallantunteeseen. Vallantunteen tavoittelu ei kuitenkaan merkitse sitä, että ihmiset olisivat olentoina suuntautuneet ensisijaisesti vallantunteen kasvun saavuttamiseen vaan, että tietynlaiset tarkoituksenmukaiset toiminnan muodot esteiden voittamisen kautta tuottavat ihmisille itsetietoisia tunteita vallan miellyttävyydestä. Tämän prosessin kautta ihmiset oppivat arvostamaan sellaisia aktiviteetteja joiden avulla he voivat voimistaa itseänsä ja vastaavasti hylkimään toimintoja, jotka vähentävät ja heikentävät vallantunnetta eli aiheuttavat voimattomuutta. (Owen 2007, 34.)

Vallantunnetta tarkastellessa on hyvä ottaa huomioon, että Nietzsche ajatteli vallantunteen ottavan hyvin laajalla skaalalla useita muotoja kuten esimerkiksi säälin, hyväntahtoisuuden ja iloisuuden tunteita. Lisäksi vallantahto liikkuu erilaisilla akseleilla intensiteetin, syvyyden ja keston suhteen. (Owen 2007, 34.) Siten vallantunne ei merkitse pelkästään raakaa toisen alistamista tai voittoa toisesta vaan vallantunteessa on olennaista toimijan kokemus tilanteen merkityksestä. Esimerkiksi ihmisen vallantunne voi kasvaa hyväntekeväisyyttä harjoittamalla tai osoittamalla anteliaisuutta toiselle ihmiselle. Henkilö voi kokea hyväntekemisen kautta vallantuntemuksia omasta voimakkuudestaan tai hyvydestään. Toisin sanoen hyväntekemisen kohteena olevan ihmisen vastaanottava asema heijastuu takaisin antajaan, jonka identiteetti saa positiivisia vallantuntemuksia tilanteesta.

Nietzsche (1972, 41) kirjoittaa vallantahdon suhteesta kivun tuottamiseen ja hyvän tekemiseen:

Tila, jossa tuotamme kipua, on tosin harvoin yhtä mieluisa, yhtä sekoittamattoman-mieluisa kuin se, jossa teemme hyvää, – se on merkki siitä, että meiltä vielä puuttuu valtaa, tai ilmaisee harmia tästä köyhyydestä, se tuo mukanaan uusia vaaroja ja epävarmuuksia omistamallamme vallalle ja synkentää näköpiiriämme nostamalla esiin koston, ivan, rangaistuksen, epäonnistumisen mahdollisuuden.

Sadistinen halu aiheuttaa kärsimystä toiselle ihmiselle ilmaisee tosiasiasa vallanpuutetta, eikä ole merkki tasapainoisesta ja tyytyväisestä elämästä. Onnellinen ja tasapainoinen ihminen on Nietzscheille ihminen, jolla on valtaa ja joka kykenee sen avulla ilmaisemaan itseänsä ja ulottamaan oman energiansa maailmaan. Yksinkertaisesti ilmaistuna vallanpuute lisää inhimillistä aggressiota ja vallan omistaminen aktiivista tyytyväisyyttä.

5.4 Vallantunteen perspektivistinen luonne

Vallantahdon ei pidä ajatella olevan jonkinlainen ylistys raa'an voimankäytön puolesta, koska Nietzsche ajatteli vallantahdon olevan deskriptiivinen selitys inhimilliselle käytökselle eikä vallantahto ole siten moraalinen oikeutus raa'alle voimankäytölle. Saksankielellä vallantahdon ”der Wille zur Macht” sana Macht viittaa enemmänkin henkilökohtaiseen voimaan kuin esimerkiksi vaikkapa poliittiseen voimakäyttöön. (Solomon & Higgins 2000, 17.)

Vallantahdon vallantunne nousee ihmisten erilaisista perspektiiveistä käsin eli vallantunne muodostuu itsekäsityksen ja maailmankuvan välittämistä arvostuksina maailmasta ja erilaisista toiminnan tavoista. David Owen kuvailee vallantunteen perspektiivistä luonnetta: “Consequently, an expansion(or diminution) of the feeling of power can be an effect of a change of perspective rather than of an actual increase(or decrease) of power expressed.”. (Owen 2007, 34.)

Nietzschen vallantahdolle olennainen ajatus on, että vallantunteen kokemuksen aste ei ole suorassa suhteessa ilmaistun vallan kanssa. Vallantahdolle on olennaisempaa ihmisen perspektiivinen todellisuutta tulkitseva ja muokkaava luonne. Vallantahdon perspektiivinen

luonne tarjosi Nietzscheille yleisen hypoteesin, jonka puitteissa hän kykeni selittämään ihmisten käytöstä vallantunteen tavoittelun kautta (Owen 2007, 34–35).

Vallantunteen kasvu ei edellytä ihmiseltä varsinaista vallan kasvua tai toimintaa, vaan hänelle on riittävää vaihtaa tulkinnan kehys eli perspektiivi, jonka kautta hän voi nähdä tilanteen uudella tavalla ja kokea tämän kautta vallantunteita. Voidaan sanoa, että kokiessaan vallantunteita ihminen ajattelee sen ilmaisevan todellista vallankasvua riippumatta siitä onko valta todellisuudessa kasvanut vai ei. (Owen 2007, 34–36.)

Eräs merkittävä vallantahdon perspektiivinen muoto, jota Nietzsche analysoi on kristinuskon antiikin arvojen uudelleentulkinta kuten esimerkiksi *Moraalin alkuperästä*-teoksessa kuvattu moraalien orjakapina.

Asiaa voidaan havainnollistaa orjamoraalin eli juutalaiskristillisen moraalitradition kohdalla esimerkiksi siten, että henkilö A on kokenut vääryyttä henkilö B:n kohdalla. Henkilö A pidättäytyy koston B:tä kohtaan, koska henkilö A kuvittelee olevansa tämän vuoksi moraalisesti hyvä ihminen Jumalan laatumien universaalien moraalisten sääntöjen puitteissa ja samalla A voi kuvitella henkilö B:n saavan tuonpuoleisuudessa Jumalan takaaman sanktion eli A:n toivoman koston B:lle. Edellä kuvatussa tapauksessa on selvää, että henkilö A ei varsinaisesti toimi ulkoisesti millään tavalla, mutta A kuvittelee kristinuskon moraalitradition perspektiivistä käsin olevansa tilanteessa vallassa imaginaarisen kaikkivoivan entiteetin avulla, jonka hän kuvittelee olevan omalla puolellaan. Näin A kokee vallantunteita kun hän pidättäytyy toiminnasta.

Nietzsche kirjoittaa, että ihmissuvulla on taipumus uskoa, että motiivit joiden pohjalta ihmiset uskovat toimivansa olisivat myös toiminnan todellisia syitä (Nietzsche 1972, 61–62). Nietzsche (1972, 62) lisää, että filosofisesti mielenkiintoista on juuri ihmisten uskomat motiivit omalle toiminnalleen: ”Ihmiset ovat saaneet osakseen sisäisistä onnea ja kurjuutta aina sen mukaan, mihin motiiveihin he ovat uskoneet – *eikä* siitä, mikä on todella ollut motiivina! ”.

Siten esimerkiksi edellä kuvatun orjamoraalia ja herramoraalia koskevan esimerkin mukaan henkilö A uskoo toimivansa moraalisesti oikein eli hän uskoo että motiivi eli syy hänen toimimattomuutensa on hänen moraalinen hyvyytensä. Henkilö A saa kuten Nietzsche

kuvaa onnen tuntemuksia juuri siksi, että hän kuvittelee toiminnan syyksi luonteensa moraalisen hyvyden. Todellisuudessa toiminnan motiivi on kuitenkin henkilön vallantahto, joka pyrkii saamaan itselleen vallantunteita.

6 VALLANTAHDON KAMPPAILU

6.1 Antiteesin menetelmä

Tarkastelen tässä luvussa vallantahtoa kamppailun ja vastakkaisuuden näkökulmasta. Esitän luvun alussa, että vallantahto tulisi ymmärtää kamppailevana metodologiana, jonka pohjimmainen luonne on ihmislajin naturalistisissa piirteissä. Sitten analysoin vallantahdon historiallista esikuvaa agonistista kilpailua ja Nietzschen filosofiassa esiintynyttä vastakkainasettelua antiikin kreikkalaisen kulttuuriperinnön ja kristillisen kulttuuriperinnön välillä. Siirryn tarkastelemaan vallantahdon aktiivista ja pakottavaa luonnetta ihmislajin jakamana pääviettinä, joka vaikuttaa niin yksittäisten ihmisten kuin kokonaisten yhteiskuntien toimintaan. Luvun lopussa esitän, että vallantahdon viettikamppailu vaikuttaa yksittäisen ihmisen sisäiseen viettikamppailuun siten, että Nietzscheille ihmisen psykologinen minuus on myös eräänlaisen viettikamppailun väliaikainen muodostelma eikä tietoisuutta organisoiva yläperiaate.

Yksi Nietzschen kirjoituksille tärkeimmistä ja tälle tutkielmalle olennaisista Nietzschen käyttämistä retorisisista ja metodologisista keinoista on vastakkaisuus. Nietzsche käyttää antiteesiä asettaen poleemisia kontrasteja, joiden kautta hän testaa vallitsevia käsitteitä, uskomuksia ja arvoja paljastaen vastakohtaisuuksien kautta tiedostamattomia jännitteitä (van Tongeren 2000, 85). Nietzsche kirjoittaa ottaneensa elämänohjeena käyttöönsä kamppailevan menetelmän yhteiskunnallisen kritiikin esittämisessä, jossa ”- - yhteiskunnalle tulisi esittäytyä kaksintaistelun kautta.” (Nietzsche 2002, 87). Van Tongeren (2000, 85) analysoi antiteesin käytön tarkoitusta Nietzschen filosofiassa:

It is important to acknowledge that in Nietzsche’s writings, often the antithesis is not to be read as an alternative from which we may choose, let alone as the dissimulation of a thesis using the antithesis only to articulate itself. In distinction from these more common uses of antithesis, In Nietzsche’s writings the antithesis becomes “synthesis”(but without the connotation of appeasement, reconciliation, or even meditation): a putting together of two opposite properties, names, or interpretations.

Antiteesissä on siten kyse dynaamisesta jatkuvasta yhteen sovittamattomasta kamppailusta erilaisten voimien välillä, jotka ottavat usein Nietzsche'n filosofiassa henkilöitymien tai uskomusjärjestelmien muodon. Antiteesi on ajattelun muoto, jossa taistelu tai kamppailu asettuu todellisuuden selittäväksi tekijäksi (van Tongeren 2000, 86). Tämä todellisuuden selittävä tekijä on Nietzsche'n filosofiassa vallantahto.

Michel Haar kirjoittaa, että vallantahdon voimien välistä dynamiikkaa, ei tulisi käsittää joksikin metafyyksiseksi periaateksi vaan kamppailu tulee ymmärtää ilmiönä, joka käsittää polaarisen dynamiikan tapahtuvana kaikkialla maailmassa. Kuitenkin Haarin mukaan vaikka Nietzsche nimeää voiman vallantahdoksi, se ei tarkoita sitä, että vallantahdolla olisi metafyyksinen substanssi. (Haar 1985, 10.) Yhdyn Haarin kantaan vallantahdon naturalistisesta luonteesta, joka on perusteltu kun otetaan huomioon Nietzsche'n esittämä metafyyksisten filosofien teorioiden kritiikki. Tämän vuoksi on hyvin epätodennäköistä, että Nietzsche olisi ajatellut vallantahdon olevan jonkinlainen metafyyksinen periaate, joka järjestellee elämän kirjoja.

Nietzsche'n filosofinen naturalismi on keskittynyt kuvaamaan ja selittämään naturalistisia ilmiöitä kaikilla elämän osa-alueilla, kuten esimerkiksi kulttuurisia ilmiöitä ja näennäisesti antinaturalistisia ”olemisen” muotoja. Tämä naturalismin ydin on löydettävissä hänen vallantahdon ajatuksestaan. (Hatab 2008b, 108.) Nietzsche ei pitänyt ongelmallisena johtaa naturalistisesta todellisuuskäsityksestä erilaisia inhimillisiä olemisen muotoja kuten esimerkiksi merkityksiä, arvoja, moraalista, uskomuksia ja estetiikkaa. Nietzsche'n naturalismille on olennaista juuri se, että elämän kaikki merkitykselliset ilmiöt nousevat luonnollisesta pohjasta käsin. Ilmiöiden naturalistinen luonne ei Nietzsche'n filosofiassa vähennä ihmisille merkityksellisten asioiden arvoa vaan se on ainoastaan elämää koskeva tosiasia.

6.2 Vallantahdon agonistinen kamppailu ja vastakohtaisuus

Nietzsche'n filosofian erityispiirteenä on hänen tapansa yhdistää ja kilpailuttaa keskenään moderneja ja vanhempia filosofisia aiheita. Kuitenkin tämä piirre on usein peittynyt Nietzsche'n maineen alle viimeisenä modernina ajattelijana ja ensimmäisenä postmodernina filosofina. (Berkowitz 1995, 2.) Eräs kilpailuttamisen muoto on Nietzsche'n käyttämä

agonistinen vastakkaisuus.

Kreikkalaisten agōn on historiallinen esikuva ajatuksesta, josta Nietzsche myöhemmin kehittäi ja teoretisoi vastavuoroisen vallantahdon rakenteen. Nietzschen ideat vallantahdosta ja hänen naturalismista voidaan löytää niiden esimuodossa Nietzschen varhaisesta tekstistä *Homerin kilpailu*, jossa Nietzsche kirjoittaa antiikin kreikkalaisesta kilpailun tavasta agōnista, jossa kreikkalaiset kilvoittelivat kaikilla kulttuurin osa-alueilla erinomaisuudesta. Siten agōn voidaan käsittää eräänlaiseksi maailmankatsomuksen rituaaliseksi ilmaukseksi, jossa maailma nähtiin toisiinsa suhteessa olevien vastakkaisuuksien kamppailuna. (Hatab 2008a, 13–14.)

Lawrence Hatab esittää, että vallantahto ja agonistinen kilpailu sisältävät ajatuksen toisiaan rajoittavasta vastakkaisuudesta syntyvästä ”mitasta”, vaikkakaan tämä ”mitta” ei voi olla kaiken ylittävä järjestys tai vakaa tasapainon periaate. Siten agonistisesta kilvoittelusta syntyvä raja tai mitta toimisi rajoittamattoman voiman kuten raa①an dominanssin tai kaoottisen epämääräisyyden estäjänä. (Hatab 2008a, 14.) Voidaan ajatella, että vaikka vallantahto sisältää jatkuvaa kamppailua niin sen pyrkimys on saavuttaa kaaoksen sijaan jonkinlainen tasapaino tai mitta, vaikkakin vallantahdon aktiivisen luonteen vuoksi kamppailusta syntyvä järjestyksen mitta tai muodostelma on voimassa vain sen aikaa kunnes voimatasapaino muuttuu vallantahdon yksiköiden välillä.

Agonistinen kilpailun ajatus näkyy myös siinä miten Nietzsche asettaa vastakkain antiikin kreikkalaisen kulttuuriperinnön kilpailemaan kristillisen kulttuuriperinnön kanssa. Nietzsche asettaa filosofiassaan antiikin kreikkalaisen kulttuurin eräänlaiseksi mitaksi, jota vasten hän vertailee modernia länsimaalaista kulttuuria. Tämän tarkoitus on mahdollistaa modernin länsimaalaisen kulttuuriperinnön perustan tutkiminen. Nietzsche pyrkii tuomaan kamppailun takaisin inhimillisen todellisuuden tulkintaan kulttuurin analyysin kautta. Kulttuurin uudelleentulkinta pyrkii asettamaan poleemista antagonismia erilaisten tulkintojen välille, silloin kun samanmielisyys ja yhdenmukaisuus ovat uhkana. (van Tongeren 2002, 7, 19.)

Nietzsche ei pitänyt antiikin kreikkalaista kulttuuria eräänlaisena perustavana ja

kiistämättömänä kulttuurin mittana vaan sen käytön tarkoitus on toimia puhtaasti arvioinnin vertailevana standardina. Tämän uudelleen herätetyn kulttuurien välisen konfliktin tarkoituksena on valaista ja uudelleen vitalisoida modernia länsimaalaista kulttuuria. (van Tongeren 2002, 7.) Antiikin kreikkalaisen kulttuurin erilaisuus tai toiseus heijastuu takaisin moderniin länsimaalaisen kulttuuriin. Nietzsche näyttää lukijalle erilaisia ja vastakkaisia kulttuurin malleja, joiden kautta voi hahmottaa maailman hyvin toisella tavalla ja sen seurauksena länsimaalaisen modernin kulttuurin itsestään selvä ja oikeutettu asema asettuu kyseenalaiseksi. Nietzschen ajatus agonistisesta vastakkaisuudesta, joka paljastaa olennaisia piirteitä länsimaalaisen kulttuurin olosuhteiden synnystä ja arvojen olemassaolon ehdoista näkyy selkeästi juuri herra- ja orjamoraalin moraalityyppien välisessä kamppailussa, joka on kuvattu *Moraalin alkuperästä* ja *Hyvän ja pahan tuolla puolella* teoksissa.

Nietzschen filosofiassa vallantahdon aktiivinen laajentuminen etsii vastustuksen voittamisen kautta saavutettua vallantunnetta (Bernstein 1987, 26). Ihminen kokee vallantunteen kasvun, jos hän saa muut toimimaan haluamallaan tavalla, jolloin tahtoja eli käskijä kokee iloa ja mielihyvää vastustuksen eli ”toisen” voittamisesta (Nietzsche 2007, 22). Kamppailun olosuhteet luovat itsessään erilaisia vastakohtaisuuksia vastustajien välille siten, että kamppailijalla on usein taipumus kuvitella toinen eli vastustaja itsensä antiteesinä. Tämä inhimillinen taipumus tuottaa uskoa vastakohtaisuuksien tosiasialliseen poissulkevuuteen. Nietzsche painottaa filosofiassaan selkeän vastakohtaisuuden sijasta jännitteistä moniselitteisyyttä, joka paremmin kuvaa olemassaolon rikkautta. (Hatab 2008a, 9.)

Nietzscheille mikä tahansa kulttuurinen kehitys vaatii dynaamista vastustuksesta syntyneen epämukavuuden ylittämistä, toisin sanoen kilpailua ”toisen” kanssa. Kamppailun vaarana on tulla tulkituksi rajatusti ja kapeasti traditionaalisessa polaarisisä konfliktissa oleviin vastakohtaisuuksiin kuten hyvään ja pahaan tai totuuteen ja epätotuuteen. (Hatab, 2008b, 109.) Vaikka Nietzsche käyttää perustavana menetelmänä vastakkaisuutta ja kamppailun ajatusta filosofiassaan, Nietzsche kieltää tosiasiallisten vastakkaisten kamppailevien entiteettien olemassaolon. Toisin sanoen vaikka ihmispsykologiaan kuuluu asioiden järjestäminen ja hahmottaminen vastakkaisuuden ajatuksen kautta, kamppailevat osapuolet eivät tosiasiasa ole puhtaasti toisillensa ominaisuuksiltaan vastakkaisia osapuolia.

Ihmismielen yleinen binaarinen ajattelu on siten yksinkertaistava todellisuuden monimuotoisuutta ja moniselitteisyyttä vääristävä ajattelun muoto, jota Nietzsche vastustaa filosofiassaan.

6.3 Vallantahdon pakottava aktiivisuus

Nietzsche kirjoittaa *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksessa, kuinka evoluutioteorian esittämä ajatus itsesäilytyksestä elämän perustavana viettinä ei ole riittävä selitys elollisten olioiden käytökselle: "Se, mikä on elävää, tahtoo ennen kaikkea purkaa voimansa- itse elämä on vallantahtoa -: itsesäilytys on yksi sen välillisistä ja tavallisimmista seurauksista" (Nietzsche 2007, 18.) Nietzschen näkemys vallantahdosta on se, että vallantahto on elollisten olioiden ensisijainen vietti, josta seuraa välillisesti itsesäilytyksen tarve. Olio pyrkii säilyttämään oman olemassaolonsa, jotta se voisi purkaa voimansa ulottumalla maailmaan. Itsesäilytys on toisin sanoen vain toissijainen väline vallantahdon yksikköjen moninaisille pyrkimyksille.

Nietzsche kritisoi *Moraalin alkuperästä*- teoksessa Herbert Spencerin esittämää evoluutioteoriaa olioiden perustavan aktiivisuuden sivuuttamisesta, koska se sisältää ajatuksen reaktiivisesta sopeutumisesta vallitseviin olosuhteisiin elämän vaikuttavana voimana. Nietzsche myöntää, että olosuhteisiin sopeutumista kyllä tapahtuu maailmassa, mutta tosiasiaa sopeutuminen on toissijainen toiminnan muoto. Nietzsche kritisoi sopeutumisen korostamista evoluutioteorioissa: ”- näyttääpä se minusta jo päässeen vallitsemaan koko fysiologiaa ja oppia elämästä, sen vahingoksi kuten on itsestään selvää, koska se on salakähmäisesti poistanut siitä erään peruskäsitteen, varsinaisen aktiviteetin käsitteen.” (Nietzsche 1969, 71.)

Nietzsche (1969, 71) kuvaa vallantahdon aktiivista toimintaa:

Mutta niin on ymmärretty väärin elämän olemus, sen vallantahto; niin on jäänyt huomaamatta periaatteellinen etusija joka on omaehtoisilla, hyökkävillä, valtaavilla, uudesti-tulkitsevilla, uudestisuuntaavilla ja hahmottavilla voimilla joiden vaikutuksesta seuraa »sopeutuminen» ; niin on itse elimistöstä kielletty niiden ylimpien toimitsijoiden määräävä rooli joissa elämäntahto ilmenee aktiivisena ja muotoa luovana.

Elämän reaktiivinen ja sopeutuva luonne ei kykene selittämään elävien olioiden käytöstä riittäväällä tavalla, sillä evoluutioteoria ei tarjoa selitystä esimerkiksi kasvulle, koska organismit tekevät enemmän kuin on tarpeellista oman itsesäilytyksen vuoksi. Toisin ilmaistuna, oliot ikään kuin pyrkivät olemaan enemmän. Nietzschen vallantahdon käsite kykenee selittämään sekä olioiden sopeutumisen, että kasvun. (Williams 2001, 40.)

Organismin kasvun voidaan tulkita merkitsevän myös henkistä kasvua tai maailman merkityksellistämistä inhimillisistä perspektiiveistä käsin. Vallantahto liikkuu usealla tasolla Nietzschen filosofiassa karkeasta vallankäytöstä sen henkisimpiin ilmenemisen muotoihin kuten arvojen luomiseen.

Vastustuksen olennaisuus on perustava ajatus niin Nietzschen julkaistuissa kuin julkaisemattomissa kirjoituksissa. Nietzsche kirjoittaa vallantunteesta niin energian laajenemisesta seuraavana tunteena, kuin vastustuksen voittamisena. Pohjimmiltaan nämä molemmat painotukset olivat Nietzsche mukaan saman asian kaksi puolta eli ihminen voi suunnata energiaansa aina vain jotain kohti. (Bernstein 1987, 26.) Nietzsche kuvaa tahtomisen aktiivista, pakottavaa ja toiminnallista luonnetta siten, että tahto ei voi valita olla tahtomatta: ” - - se tarvitsee päämäärän ja se tahtoo enemmän tahtoa olematonta (ei mitään) kuin olla tahtomatta” (Nietzsche 1969, 92). Tahtominen ei ole siis toimintana valittavissa, ihminen voi vain vaikuttaa tahtomisen päämäärään oman persoonansa mukaisesti.

Nietzsche rinnastaa tahdon vapauden positiivisen vapauden käsitteeseen, eli tahdonvapaus on ihmisen vapautta toimia haluamallaan tavalla siten, että ihmisellä on todellisuudessa edellytykset toimia niin kuin hän haluaa. Nietzsche (2007, 22.) kirjoittaa tahdon vapauden luonteesta:

»Tahdon vapaus» – se on sana tuota moninaista mielihyvä-tilaa varten tahtovassa, joka käskee ja samalla yhdentyy suorittajan kanssa, - joka sellaisena on mukana nauttimassa vastuksien voittamisen riemusta, mutta itsekseen päättelee, että vastuksien varsinainen voittaja on itse hänen tahtonsa.

Yhteiskunnallisella tasolla vallantahto ilmenee siten, että yhteiskunnassa hallitsevan luokan vallantahto laajenee niin, että he samaistavat itsensä yleisesti yhteiskunnan saavutuksien todellisiksi tekijöiksi, vaikkakaan he eivät ole suoranaisesti vastuussa yhteiskunnan

menestyksestä. Vallassa oleva käskijä kokee olevansa yhtä käskettävien toiminnan kanssa ja ei tee eroa oman ja muiden toiminnan välillä. (Nietzsche 2007, 22–23.) Yläluokan ihmisen energia laajenee siten myös itseänsä palvelevien ihmisten kautta ja erilaisten vastustusten voittamisen seurauksena.

Nietzsche (2007, 168) kuvaa kuinka hallitseva luokka suhtautuu alaluokkiin välineellisesti oman vallantahtonsa jatkeina ja siten vain omien päämääriensä työkaluina:

Mutta hyvässä ja terveessä aristokratiassa on olennaista, ettei se tunne olevansa kuningasvallan enempää kuin yhteisönsäkään funktio, vaan sen tarkoitus ja ylin oikeutus, -että se siitä syystä ottaa hyvällä omatunnolla uhreikseen lukemattomia ihmisiä, joiden täytyy sen takia painua ja vähentyä epätäydellisiksi ihmisiksi, orjiksi, työvälineiksi.

Nietzsche kehottaa *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksessa lukijaa asennoitumasta elämän koviin tosiasioihin moraalisen tuomitsemisen muodossa: ”Tässä on ajateltava perusteellisesti pohjaan saakka ja torjuttava kaikki tunteellinen heikkous.” Nietzsche kuvaa, että elämän luonteeseen kuuluu myös olennaisesti loukkaaminen, kovuus, omiin muotoihin pakottaminen, sortaminen, itseensä liittäminen ja lievimmilläänkin riisto. Nietzsche havainnollistaa elämään kuuluvia kovia puolia toteamalla, että yhteiskunnalliset kokonaisuudet toimivat vallantahdon mukaisesti toisiaan riistäen, pyrkien samalla laajentumaan ja hallitsemaan muita. (Nietzsche 2007, 169.) Nietzsche (2007, 169) lisää, että:

- - sen täytyy olla ilmettyä vallantahtoa, se tahtoo kasvaa, laajentua, vetää puoleensa, päästä vallitsemaan, –ei minkään moraliteetin tai immoraliteetin perusteella, vaan koska se elää ja koska elämä on juuri vallantahtoa.

Vallantahdon perustavan riistävän luonteen kuvailu näyttyy Nietzscheille elämään kuuluvana tosiasiana kun hän toteaa: ” – Jos tämä onkin teoriana jotakin uutta, – realiteettina se on kaiken historian alku-tosiasia: ainakin siinä määrin täytyy olla rehellinen itseään kohtaan! – ” (Nietzsche 2007, 169.) Nietzschen rehellisyyden vaatimus heijastaa hänen näkemystään siitä, että filosofian tulisi lähteä liikkeelle tosiasioista vaikka kuinka epämiellyttäviltä ne moraalisesti ihmisestä tuntuivatkaan. Vallantahdon toiminta ei ole siten moraalista tai epämoraalista, koska vallantahto ei varsinaisesti kuulu Nietzschen filosofiassa moraalin piiriin, vaan on eräällä tapaa hyvän ja pahan tuolla puolen.

Vallantahto on ihmisluonnon päävaisto, jonka seuraukset voivat olla moraalisia tai epämoraalisia, mutta itsessään vallantahto on elämässä vallitseva tosiasia. Vallantahto kuuluu Nietzschen filosofiassa olennaisesti ihmisyyden luonteeseen siten, että jopa yhteiskuntien sisältämät stratifikaation tavat ja niiden valtahierarkiat eivät ole puhtaasti johdettavissa kunkin yhteiskunnan materiaalisista perustoista. Nietzscheille ihmiskunnan yleisesti jakama vallantahdon vaisto selittää suurelta osin yksittäisten ihmisten lisäksi myös kollektiivisten yksiköiden kuten esimerkiksi yhteiskuntien toimintaa.

Vallantahdosta seurannutta vallantunnetta ei tule kuitenkaan samaistaa julmuuteen, koska ihmisen vallantunne voi kasvaa ilman kärsimyksen aiheuttamista toisille ihmisille (Bernstein 1987, 27). Kuitenkin vallantahto voi myös sisältää julmuuden tuntemuksia toisia ihmisiä kohtaan, koska vallantahto voi kasvaa moninaisilla tavoilla suhteessa kunkin ihmisen persoonaan. Toisin sanoen jotkut ihmiset nauttivat toisten kärsimyksestä kun taas joillakin ihmisillä on hyvin empaattinen persoona, joka ei kokisi vallantunteita aiheuttaessaan kärsimystä muille ihmisille.

6.4 Viettien kamppailu ja synteettinen minuus

Kamppailun teema ei rajoitu Nietzschen filosofiassa pelkästään eri voimien kuten ihmisten vallantahtojen väliseen valtakamppailuun vaan ulottuu koskemaan ulkoisten suhteiden lisäksi myös ihmisten sisäisten impulssien ja viettien kamppailua. Ken Gemes vertailee artikkelissaan *Freud and Nietzsche on Sublimation* (2009) Freudin ja Nietzschen käsityksiä viettien sublimaatiosta ja tukahduttamisesta (Gemes 2009, 50). Nietzsche esittää, että vallantahdon sisäistyessä vaistojen väkivaltainen muotoa muovaava energia suuntautuu ihmisen sisään ja ilmenee ihmisissä moraalisisina ja uskonnollisina tunteina kuten askeettisena ihanteena, itseensä kohdistuneena julmuutena, huonona omatuntona ja elämän liiallisena kontrollointina (Nietzsche 1969, 77, 80–81, 92, 115, 161).

Sublimaatio ja repressio tapahtuvat siis siten, että silloin kun ihminen ei voi toteuttaa viettejensä ne etsivät epäsuoria toteutumistapoja.

Viettitoiminnan prosessi on sen laatuinen, että ihmiset eivät ole siitä kokonaisvaltaisesti tietoisia. Vaikuttaa siltä, että Nietzschen viettiteoria sisältää jonkinasteisen ajatuksen mielen alipersonallisista yksiköistä. Alipersonalliset yksiköt kykenevät tunnistamisen

toimintaan, joka yleisesti on mielletty olevan tietoisuuden kaltaista toimintaa. Tämänkaltainen alipersonallisten yksikköjen tunnistamisen toiminta on yhdenmukainen modernin psykologian ja mielenteorian sisältämän käsityksen kanssa alipersonallisten yksiköiden tunnistamisen kapasiteeteista. (Gemes 2009, 50.)

Nietzschen käsitys inhimillisestä viettitoiminnasta ei sisällä kuten Freudilla ajatusta korkealla mielen tasolla toimivasta egosta, joka sensuroi matalamman tason viettejä. Nietzschen viettiteoria sen sijaan asettaa agonistisen kamppailun eri viettien välille, joista voittava tai voittavat vietit repressoivat häviäviä viettejä. (Gemes 2009, 50.) Vallantahdon toiminnalla ei ole siten edes ihmisen sisäisessä viettimaailmassa järjestelevää ja harmonisoivaa yläperiaatetta, joka takaisi luonnollisen järjestyksen erilaisten viettien välille.

Agonistinen kamppailun teema näkyy siinä, että vaikka voittava vietti sublimoi alaviettejä tästä ei seuraa, että kamppailusta syntyvä ”minä” olisi staattinen ja pysyvä rakennelma (Gemes 2009 51–52). Nietzschen esittämä ihmisen antropologia on radikaalisti poikkeava suhteessa perinteiseen sielun käsitykseen, sekä kartesialaiseen minuuden käsitykseen. Nietzsche lähestyy dynaamisen, jatkuvassa kamppailussa olevan minän käsityksessä materialistista psykologiaa ja ontologiaa. (Gillespie 2005, 55.)

Nietzsche kuvailee tahtomisen koostuvan tuntemuksista, jotka pyrkivät kohta tai pois päin kohteesta. Samanaikaisesti ihmismieli kuvittelee virheellisesti näistä tunteista erillisen ja yläpuolella olevan ”synteettisen minuuden”, joka käskee jotain itsessään olevaa asiaa, joka vastaavasti tottelee tahtoa. Todellisuudessa ajattelu ja tahtominen eivät ole toisistaan erillisiä tapahtumia, eikä käskijä siten käske jotain itsessään olevaa, joka tottelisi tahtoa. (Nietzsche 2007, 21–22.) Mielestä erillinen mielen toimintaa organisoiva minuus on siten jonkinlainen mielen jälkikäteen ajatteleva mielen toimintaa koskeva harha.

Kuitenkin ihmismieli voi saada kokemuksen vallantunteen kasvusta sisäisen viettien valtakamppailun vuoksi, koska tahtoessaan mieli kokee samanaikaisesti olevan käskävä ja totteleva osapuoli. Käskävästä tahtomisesta seuraa tottelevalle mielelle pakottava tunne ja jos tottelemisesta seuraa onnistunut toiminta mieli uskoo toiminnan olleen oman tahtonsa ansiota ja saa ajatuksesta mielihyvää. (Nietzsche 2007, 21–22.) Tästä voisi päätellä, että

vallantunne kasvaa, joka kerta kun ihminen kokee, että hän on onnistuneesti asettanut itselleen päämääriä ja toiminut näiden päämäärien mukaisesti. Ken Gemes (2009) kuvailee Nietzschen dynaamisen viettikamppailun luonnetta: “However famously Nietzsche rejected all such static notions on both descriptive and normative grounds. All life, or at least all healthy life, for Nietzsche involves overcoming and indeed self-overcoming”. (Gemes 2009 51–52.) Aktiivinen vallantahdon kamppailu kuuluu siis ihmisen sisäiseen mielen toimintaan, kuten myös vallantahdon yksiköiden eli ihmisten ja ihmisyhteisöjen välille.

7 NIETZSCHEN HENKILÖITYMIEN MERKITYS HYVE-ETIIKAN TULKINNASSA

7.1 Henkilöitymät ihmistyyppinä

Esitän ensin tässä luvussa Nietzschen ajatuksen siitä, että ihmiset olisivat eroteltavissa erilaisiin ihmistyyppihin heidän viettien arvojärjestyksen mukaan. Tämän jälkeen esitän, että Nietzschen moraalifilosofia olisi perustellusti sijoitettavissa hyve-etiikan piiriin. Siirryn tarkastelemaan hyvin yleisellä tasolla hyve-etiikan eroavaisuuksia suhteessa deontologiseen -ja sääntöetiikkaan käyttäen apuna Thomas Brobjerin artikkelia. Analysoin Nietzschen filosofiassa esiintynyttä ihmisen persoonan merkitystä ihmisen arvon mittarina ja kuinka perinteinen jako ihmisen ja hänen uskomusjärjestelmän erosta hajoaa. Nietzschen hyve-etiikassa ihmisen moraali syntyy persoonasta käsin. Väitän, että hyve-etiikan näkökulma tekee ymmärrettäväksi ja loogiseksi Nietzschen esittämät erilaiset henkilöitymät ja kulttuurien tuottamien ihmistyyppien typologian. Lopuksi analysoin Nietzschen esittämää kulttuurikritiikkiä, jolle on olennaista kulttuurin sisällön lisäksi myös kulttuurin sisältämän ihanteellisen ihmiskuvan kritisointi. Esitän, että Nietzscheille oli moraalisesti tärkeitä, että ihmisestä tulee oman persoonansa mukaisesti kaikkea sitä mitä hän voi olla.

Nietzsche on hyvin perehtynyt tieteilijänä antiikin retorisiin keinoihin ja käyttää niitä ajatuksiensa välittämiseksi filosofiassaan. Nietzsche esittää, että kieli on itsessään perustavasti rakenteellisesti metaforista tai retorista mikä tarkoittaa sitä, että ei ole olemassa kielen muotoa, joka olisi metaforasta ja retoriikasta vapaata. Kieli muodostuu sanojen järjestelmänä kielikuvien ja sanontojen sarjasta ja siten erotus kuvaannollisesta ja ei-kuvaannollisesta kielestä on epätosi. Siten Nietzschen mukaan ei ole perustavaa eroa kirjaimellisen ja metaforisen kielen välillä. (van Tongeren 2000, 79, 81.)

Nietzschen tyylliset keinot kuten provokaatio, metafora, vihjaaminen, liioittelu, aforismit, historialliset narratiivit ja kirjalliset muodot eivät pyri todistamaan teorioita todeksi vaan hän pyrkii näillä keinoilla saamaan lukijan osallistumaan tekstin merkityksen tulkintaan, jopa Nietzschen tarkoittaman merkityksen yli tai sitä vastaan (Hatab 2008a, 4). Eräs Nietzschen käyttämistä retorisista keinoista on metaforan muoto, joka on henkilöitymä. Henkilöitymät löytyvät useasta hänen teoksistaan, mutta erityisesti niitä esiintyy *Näin Puhui Zarathustra*- teoksessa. (van Tongeren 2000, 82.)

Nietzschen filosofian ytimessä on ajatus siitä, että ihmisten haluilla ja vieteillä on arvottava järjestys. Nietzschen filosofiassa ihmiset ovat luokiteltavissa näiden omaavien viettien ja halujen arvojärjestyksen mukaan tiettyihin ihmistyyppihin ja näiden elämänmuotoihin (Berkowitz 1995, 4). Nietzsche arvottaa ihmisiä suhteessa heidän omaaviin viettien ja halujen arvojärjestykseen siten, että tietyt ihmistyytit ovat terveempiä, suurempia ja kehittyneempiä kuin toiset. Nietzschen filosofian tarkoituksena on uudenlaisen filosofian luomisen lisäksi luoda edellytykset myös uudenlaisille ”tulevaisuuden filosofeille” (Brobjer 2003, 71). Eli Nietzschen filosofia pyrkii edesvaikuttamaan kulttuurin kautta konkreettisten ihmistyyppien syntyyn tulevaisuudessa.

7.2 Nietzschen hyve-etiikan tulkinnan taustaa

Eräät tutkijat kuten Thomas Brobjer ovat onnistuneesti perustelleet, että Nietzschen moraalifilosofia edustaa jonkinlaista hyve-etiikkaa. Brobjer kirjoittaa, että Nietzsche todellakin esittää filosofiassaan affirmoivan etiikan mallin, eikä siten pelkästään kritisoi vallitsevia moraalitraditioita. Nietzschen etiikka on persoonan tyyppihin keskittyntä ja siten poikkeaa suuresti 1800-luvun ja 1900-luvun alkupuolen ajattelijoiden etiikoista, joiden mukaan moraalit on luonteeltaan ensisijaisesti tekoihin keskittyviä.

Moraalifilosofisessa tutkimuksessa on 1980-1990-luvulla noussut uudenlainen hyve-etiikan tutkimuksen suunta, joka on auttanut ymmärtämään ja avaamaan myös Nietzschen moraalifilosofista ajattelua. (Brobjer 2003, 64.) Solomonin ja Higginsin mukaan Nietzschen moraalifilosofia on modernilla terminologialla ja yksinkertaistaen kuvattuna hyve-etiikkaa, eikä Nietzsche siten kannata moraalisten rationaalisten periaatteiden tai velvollisuuksien käyttöönottoa. (Solomon & Higgins 2000, 106–107.)

Nietzschen moraalinen kritiikki kieltää kaksi perinteistä ja vallitsevaa moraalifilosofista suuntausta, joiden mukaan moraalissa arvioinnissa tulee ottaa huomioon joko teon mahdolliset seuraukset tai toimijan sisäiset intentiot. Ensiksi Nietzsche argumentoi konsekventalismia vastaan perustellen, ettei toimija kykene ennustamaan oman toimintansa tulevia pidemmällä aikavälillä ja kausaliteettiketjulla tapahtuvia seuraamuksia. (Brobjer 2003, 64.) Teon seurauksien perustuva moraalinen on siten mahdoton inhimillisten kykyjen rajallisuuden vuoksi.

Toiseksi velvollisuuseettinen perinne perustuu ajatukseen intention tiedostamisesta ja tunnistamisesta, joka on Nietzschen mukaan virheellinen ajatus, koska emme voi todella tietää muiden ihmisten motiivien lisäksi edes omia motiiveitamme. Nietzschen filosofiassa tietoisuus on vain eräänlainen pintailmiö, joka peittää alleen toiminnalle merkittävää alitajuntaista ajattelua ja vaistoja. (Brobjer 2003, 64.) Ihmisen toimintaa ei siten motivoi todella tietoiset moraaliset periaatteet tai ajattelu vaan alitajuntaiset vietit ja vaistot.

Moraalin alkuperässä- teoksessa Nietzsche analysoi ja asettaa vastakkain antiikin aristokraattisen herramoraalin ja juutalaiskristillisen orjamoraalin. Nietzsche osoittaa selkeästi olevansa tietoinen hyve-etiikan ja myöhemmässä historiallisessa vaiheessa syntyneiden universaalien sääntöihin ja seurauksiin keskittyneen orjamoraalin perustavista eroista. Nietzsche (2007, 170) kirjoittaa:

On päivänselvää, että moraaliset arvomääreet on kaikkialla kohdistettu ensin ihmisiin ja vasta johdannaisina ja myöhään tekoihin: sen vuoksi on paha virhe, kun moraalien historian tutkijat ottavat lähtökohdaksi sellaisia kysymyksiä kuin »minkätähden on säälivää tekoa kiitetty? »

Nietzsche kirjoittaa, että maailmassa esiintyy ja on esiintynyt kahdenlaista moraalien perustyyppiä yksilöiden ja yhteiskuntien tasolla. Nämä moraalityyppit ovat herra- ja orjamoraali, sekä niiden väliset sekoittumat. Nietzsche kuvailee herramoraalin luonnetta kirjoittamalla, että ylhäinen herramoraalin omaava ihmistyyppi ei kokenut tarvetta oikeuttaa toimintaansa, koska hän oli arvoja luova ja määräävä olento. (Nietzsche 2007, 170– 171). Nietzschen moraalifilosofiassa ainakin herramoraalin voidaan tulkita olevan hyve-etiikan muoto, koska se on keskittynyt ideaalisen ihmisen moraalisiin ominaisuuksiin tekojen moraalisten piirteiden tai niiden ominaisuuksien arvioimisen sijasta.

7.3 Moraalifilosofian perinteiset suuntaukset

Nykyfilosofiassa on vallitsevana käsityksenä ajatus siitä, että eettiset traditiot voidaan jakaa karkeasti kolmeen eri haaraan, joita ovat hyve-etiikka, utilitaristinen eli konsekventalistinen etiikka ja deontologinen eli velvollisuus-etiikka. Yksinkertaistettuna määritellen deontologinen etiikka ja utilitaristinen etiikka ovat keskittyneet moraaliseen tekoon, kun taas hyve-etiikka on keskittynyt ihmisen luonteeseen. Yhteistä utilitaristisille ja konsekventalistisille teorioille on niiden normatiivinen luonne, joka pyrkii näyttämään mitä tekoja tulisi tehdä ja mitä välttää. Lisäksi molemmille teorioille olennainen eettinen kysymys on ”Mikä on oikea tapa toimia näissä olosuhteissa?”. (Brobjer 2003, 71–72.)

Tekojen ominaisuuksin tai sääntöihin keskittyneet moraalit kuten konsekventalistinen tai deontologinen etiikka sisältävät ajatuksen kaikkien ihmisten välisestä universaalista tasa-arvosta, siten että vaikkapa deontologisessa teoriassa velvollisuus tai oikeus koskettaa jokaista yksilöä samalla tavalla ja utilitaristisessa teoriassa jokaisen yksilön onnellisuuden tai mielihyvän arvo on sama toisiinsa verrattuna. Nämä molemmat moraaliperinteet eivät siten anna yksilölle moraalista oikeutta oman harkinnan mukaisesti poiketa näiden teorioiden moraalista säännöstä tai velvollisuudesta moraalisen toimijan henkilökohtaisten saavutusten, erinomaisuuden tai ominaisuuksien vuoksi.

Utilitarismi on teko- ja päämäärä suuntautunut etiikka siten, että se on keskittynyt saavuttamaan tiettyjä toivottuja seurauksia tai asiantiloja, jotka johtavat toivottuun päämäärään. Utilitarismissa päämäärä, jonka sisältö vaihtelee eri teorioissa on ensisijainen kriteeri toiminnan arvioimisessa. Päämäärä, joka on usein määritelty onnellisuudeksi tai mielihyväksi oikeuttaa toiminnan. (Brobjer 2003, 71.)

Deontologinen etiikan haara on tekoihin ja oikeuksiin keskittynyt teoria, jossa teon oikeus on ensisijainen suhteessa esim. päämäärään. Tämä traditio on keskittynyt oikean toiminnan löytämiseen suhteessa sääntöihin, velvollisuuksiin ja autonomiseen moraaliseen lakiin. Deontologisessa moraaliteoriassa on myös esiintynyt ajatus ”luonnon laista”, joka perustuu ihmisen luonnollisiin ominaisuuksiin kuten rationaalisuuteen, intuition tai tottelemiseen. Lisäksi moraalinen laki tai sääntö on autonominen suhteessa faktuaalisiin asioiden ei-moraalisiin tiloihin kuten seurauksiin tai fyysisiin ominaisuuksiin. (Brobjer 2003, 71.)

Nietzschen filosofiassa moraalien yleiset periaatteet, tietoisuus ja rationaliteetti ovat tietoisuuden esittämiä pinnallisia tulkintoja ja ilmiöiden abstraktioita. Nietzsche kieltää yleisten moraalisien periaatteiden, abstraktioiden ja ehdottomien moraalisien faktojen sovellettavuuden ja olemassaolon. Nietzschen filosofisen mielenkiinnon kohde keskittyy ihmisyydessä ilmenevään vaistomaisuuteen, tarkoituksettomuuteen ja epärationaalisuuteen. (Brobjer 2003, 66.)

Nietzschen ajattelussa eräänlaisena hyve-etiikkana oikean toiminnan kriteerinä ovat inhimillinen kukoistaminen, itsekunnioitus ja arvostus. Ihmisen ei tulisi siten toimia ”moraalittomilla” tavoilla koska niin toimiminen vähentää ihmisen itsekunnioitusta ja on usein pelkurimaista luonteeltaan. (Brobjer 2003, 72.) Ihminen on hyve-etiikassa velvollinen olemaan hyvä ihminen ensisijaisesti itseänsä eikä muita ihmisiä kohtaan.

Hyve-etiikan normatiivisuus on merkittävästi miedompaa kuin utilitaristisessa tai deontologisessa etiikassa, sillä se usein sisältää enemmän ”määräyksiä”, jotka perustuvat yhteisiin arvoihin, suostutteluun tai esimerkkeihin (Brobjer 2003, 72). Hyve-etiikka perustuu pikemminkin ideaalisen yksilön persoonalliseen arvoon, ominaisuuksiin ja harkintaan erilaisissa tilanteissa, eikä pidä yleisiä moraalisia sääntöjä tai perusteita päätöksenteon kriteereinä.

7.4 Nietzschen persoonaan keskittynyt hyve-etiikka ja ihmistyypit

Nietzsche esittää affirmoivan etiikan, joka on kuitenkin hyvin poikkeava suhteessa monisatavuotiseen moderniin moraalifilosofian perinteeseen, koska Nietzschen filosofia korostaa täysin persoonien merkitystä tekojen sijasta moraalisisessa arvioinnissa. Brobjer summaa ytimekkäästi Nietzschen moraalifilosofisen näkökulman: ”Not principles, but personality and character are the determining criteria of value according to his morality. I call this aspect an ethics of character, but it could also be called an ethics of virtue.” (Brobjer 2003, 66.)

Vaikka on yleisesti tiedossa, että Nietzsche aloitti tieteellisen uransa klassisena filologina, yleisesti ei kuitenkaan tiedosteta sitä, kuinka Nietzsche valjasti filologisen tietämyksensä

klassisen kreikan kulttuurista modernin kulttuurin kritiikin palvelukseen (van Tongeren 2002, 5). Nietzsche oli varmasti tietoinen kreikan kielen sanan etiikka ”ta ethika” alkuperäismerkityksestä, joka juonsi merkityksensä sanasta *ethos*, joka tarkoitti persoonaa (Brobjer 2003, 66). Nietzsche ajatteli kuten antiikin kreikkalaiset, että etiikka syntyy ihmisen persoonasta käsin. Hyve-etiikan näkökulma tekee ymmärrettäväksi ja loogiseksi Nietzschen esittämät erilaiset henkilöitymät ja ihmistyyppien typologian ja arvojärjestyksen. Erilaisten ihmistyyppien keskinäinen arvojärjestys on siten normatiivinen arvio ihmistyyppin henkisestä, kyvyllisestä ja moraalisesta laadusta. Nietzsche esittää, että ”ihmistyyppin arvoa määriteltessä täytyy ensin laskea hänen ylläpidostaan koituvat kulut – on tutustuttava hänen olemassaolonsa ehtoihin” (Nietzsche 2002, 146–147).

Nietzschen filosofinen kritiikki ei kohdistu pelkästään kulttuurin sisältämien erilaisten moraali- ja uskomusjärjestelmien ajatukselliseen ja uskomukselliseen sisältöön, vaan keskittyy myös näiden sisältämiin ihanteellisten ihmistyyppien kritisointiin. Nietzsche (2002, 146) kirjoittaa seuraavasti siitä, mitä hän tarkoittaa sanoessaan vastustavansa moraalia:

Ilmaisuni *moraalin vastustaja* viittaa periaatteessa kahdenlaiseen kieltäytymiseen. Ensinnäkin kieltäydyn hyväksymästä sitä ihmistyyppiä, jota on tähän asti pidetty korkeimpana; *hyvänä, hyväntahtoisena ja hyvää tekevänä*. Toiseksi kieltäydyn hyväksymästä sellaista moraalia, jota on itsessään alettu pitää ainoana oikeana moraalina: *dekadenttia* moraalia, selvemmin sanottuna *kristillistä* moraalia.

Nietzsche kieltää ihmisen arvon juontuvan hänen hyödyllisyydestään, koska Nietzschen mukaan arvon voidaan katsoa olevan olemassa vaikka ei olisi ketään, jolle ihminen olisi hyödyllinen. Nietzschelle ihmisen arvo määräytyy hänen omaaviensa viettien arvojärjestyksestä tai toisin sanoen ihmisarvo on riippuvainen ihmisen persoonasta. Nietzschen hyve-etiikassa teolla itsessään ei ole moraalista arvoa, joka olisi jollain tavalla irrallinen teon tekijästä ja tämän luonteesta. Mitä teko kertoo tekijänsä luonteen moraalista laadusta on olennaisempaa teon arvioimisessa kuin teon arvioiminen tekijästä erillisenä tekojen tai sääntöjen luokkaan kuuluvana asiana. (Brobjer 2003, 68, 70, 73.)

Nietzschelle ihmisyydessä on moraalisesti olennaista se minkälainen ihminen on, mikä määrittää sen miltä pohjalta ihminen toimii ja minkälaisia asioita hän arvostaa. Moraalisesti

ihmisen tulee tulla siksi mitä hän on eli kaikeksi siksi mitä hän voi olla. Tämä ajatus ilmenee hyvin *Ecce Homo*:n saksankielisen alkuteoksen nimessä: *Wie man wird, was man ist* eli suomeksi kuinka tulla siksi mitä on (Nietzsche 2002). Hyve-etiikalle olennaiset moraaliset kysymykset ovat siten: Miten ihmisen tulisi elää elämänsä? ja "minkälaiseksi ihmiseksi minun pitäisi tulla?" (Brobjer 2003, 72). Hyve-etiikan näkökulmaa voi havainnollistaa hyvin Nietzschen kuvauksella hänelle rakkaasta, positiivisesta ihmistyypistä Zarathustrasta. Nietzsche kirjoittaa: ”Hän ei ainoastaan puhu toisin, hän on myös toisenlainen.” (Nietzsche 2002, 13).

Ihmisen persoonan viettien arvojärjestys on yksilöllisesti muovautunut ja se kertoo Nietzschen mukaan myös sen minkälaiseen moraaliin ihminen uskoo (Nietzsche 2007, 11–12). Nietzsche (2007, 11–12) esittää *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksessa, että moraalit ja filosofia nousevat ihmisen persoonasta käsin ja siten filosofian henkilökohtainen luonne tulisi tunnustaa todeksi:

Filosofissa sitä vastoin ei ole kerrassaan mitään persoonatonta; ja erityisesti hänen moraalinsa todistaa ehdottomasti ja ratkaisevasti, *kuka hän on* – toisin sanoen, mihin keskinäiseen arvojärjestykseen hänen luontonsa sisimmät vietit ovat sijoittuneet.

Nietzsche väittää, että: ”Ihmisellä näet on, edellyttäen, että hän on persoona, välttämättä myös oman persoonansa filosofia” (Nietzsche 1972, 8). Nietzsche kieltää modernilla ajalla vallitsevan perusjaottelun ihmisen ja ihmisen omaksuman filosofian tai uskomusjärjestelmän erosta. Nietzschen filosofiassa ihmisen luonteen ja tämän uskomusten ja moraalisten arvojen välillä on läheinen yhteys. Siten esimerkiksi filosofia ja moraalijärjestelmät ovat oireita alla olevasta persoonasta. (Brobjer 2003, 68, 74.)

Thomas Brobjer analysoi persoonan käsitteen merkittävyyttä Nietzschen filosofian ytimessä: ”Character, personality, or ”the man” is one of the fundamental units of Nietzsche’s philosophy, and he repeatedly claims that he goes through the works to the man, to the character”. Nietzscheille merkittävä kysymys moraalisten väittämien luonteesta on universaalien sääntöjen sijasta, mitä moraalinen väittämä kertoo sen esittäjän persoonasta. (Brobjer 2003, 69.)

8 NIETZSCHEN KÄSITYS IHMISESTÄ KULTTUURIA LUOVANA JA KULTTUURIN LUOMANA OLENTONA

8.1 Ihmisen ja kulttuurin vastavuoroinen vaikutus

Tarkastelen tässä luvussa Nietzschen käsitystä ympäristön ja perimän suhteesta ihmisen kehitykseen. Esitän että kulttuuri vaikuttaa ihmisyyteen, mutta myös ihmisen perimä on Nietzscheille merkittävä tekijä ihmisen kehityksessä. Esittelen Nietzschen käsitystä tahdonvapaudesta ja epävapaudesta ja sitä kuinka Nietzsche korvaa molemmat käsitteet ajatuksella ihmisen persoonan voimakkaasta tai heikosta tahdosta. Seuraavaksi analysoin sitä kuinka kulttuuri ja ympäristö tyypistävät tai edistävät tietynlaisten ihmistyyppien olemassaoloa omassa piirissään. Kulttuurin ja yksittäisen ihmisen välinen vaikutussuhteen tapa, suunta ja voimakkuus vaihtelevat suhteessa erilaisten kulttuurien ja ihmistyyppien välillä. Luvun lopussa tarkastelen sitä kuinka Nietzsche pystyttää yli-ihmisen ajatuksessa eräänlaisen hyve-eettisen persoonan ideaalin, joka toimisi kaikista onnistuneimpana esimerkkinä ihmisyydestä. Esitän, että Nietzschen filosofiassa suuret ihmiset ovat antaneet kulttuureille kaikista arvokkaimman sisällön ja siten heidän olemassaolonsa edistäminen on Nietzschen filosofiassa kaikista tavoiteltavin asia.

Kuten olen esittänyt aikaisemmin tutkielmassa Nietzsche pitää moraali- ja uskomustraditioita eräänlaisina kulttuurisina järjestelminä. Kulttuurin lisäksi myös ihminen on jonkinlainen ”järjestelmä”, joka muodostaa persoonassa johdonmukaisen kokonaisuuden (Brobjer 2003, 70, 74). Kulttuuri- ja ihmisjärjestelmien välillä on selkeä ja johdonmukainen molemminpuolinen vaikutussuhde. Kulttuurin vaikutus sen piirissä oleviin ihmisiin vaikuttaa siten, että ihminen syntyy tiettyyn todellisuuteen ja on siksi väistämättä jossakin suhteessa sen merkityksiin, uskomuksiin ja arvoihin. Kulttuuri asettaa rajoja, haasteita ja mahdollisuuksia ihmisille. Lisäksi kulttuurin sisältämä ihanteellinen ihmiskuva usein edesvaikuttaa tietynlaisten ihmistyyppien syntyyn kulttuurin sisällä.

Nietzsche (1969, 7.) kirjoittaa *Moraalin alkuperästä*- teoksessa moraalin vaikutuksesta ihmisen kukoistamiseen tai köyhtymiseen:

- - Millaisten elämänehtojen vallitessa ihminen loi arvoarvostelmansa hyvä ja paha? ja mikä arvo niillä itsellään on? Ovatko ne tähän saakka estäneet vaiko edistäneet ihmisen menestymistä? Ovatko ne elämän hätätilan, köyhtymisen, rappeutumisen merkkejä? Vai

tuleeko niissä päinvastoin ilmi elämän täyteläisyys, voima, tahto, sen rohkeus, sen luottavaisuus, sen tulevaisuus?

Nietzschen ajattelussa ihminen syntyy maailmaan jo pelkän genetiikan pohjalta yksilölliseen persoonaan ja temperamenttiin, vaikka kulttuuriset moraalijärjestelmät vaikuttavatkin ihmisyyteen. Tämä temperamentti ohjaa ja suuntaa sitä, miten ihminen näkee ja kokee ympäristönsä ja minkälaisia asioita hän oppii ja omaksuu ympäristöstään. Nietzsche kuvailee *Iloisessa tieteessä* kuinka ihmiset suhtautuvat eri tavoin omien temperamenttiansa mukaisesti riskeihin, epävarmuuteen ja vaaraan ja siten erilaiset ihmiset pyrkivät myös eri tavoin omaan henkilökohtaiseen vallanlisäykseen hyväntahtoisella tai pahantahtoisella toiminnalla (Nietzsche 1972, 41). Nietzsche kirjoittaa periytyvyydestä, että: ”On kerrassaan mahdotonta, ettei ihmisellä ole verissään vanhempiensa ja esivanhempiensa ominaisuuksia ja mieltymyksiä: näyttäköön asia muuten kuinka toisenlaiselta tahansa.” ja ”Jos tiedetään jotakin vanhemmista, on lupa tehdä johtopäätöksiä lapsen suhteen - - ” (Nietzsche 2007, 178)

Kuitenkin kasvu ympäristön vaikutus ihmisen identiteetin muodostumisessa on Nietzscheille merkittävä. Nietzsche (2007, 93) kuvailee kasvatuksen merkitystä:

Vanhemmat tekevät tahtomattaan lapsesta jotakin itsensä kaltaista – he sanovat sitä »kasvatukseksi» – , yksikään äiti ei sydämensä syvyydessä epäile sitä, että hän on synnyttänyt lapsen omaisuudekseen, yksikään isä ei kiellä itseltään oikeutta alistaa lapsi *omien* käsitteidensä ja arvostustensa alaiseksi.

Nietzsche analysoi erilaisia näkemyksiä ihmisyydestä ja ihmisen vastuunalaisuudesta *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksessa. Hän asettaa vastakkain mm. kristillisen ja sosialistisen näkemyksen ihmisen ja maailman suhteesta, joihin sisältyy myös käsitykset ihmisen vastuunalaisuudesta tai vastuuvapaudesta. (Nietzsche 2007, 24–25.)

Vastuunalaisuuden kysymys liittyy filosofisessa moraalikeskustelussa moraalisen toimijan kykyyn valita vapaasti toimintansa. Jos katsotaan, että moraalinen toimija ei kykene valitsemaan toimintaansa niin hänen ei myöskään katsota olevan moraalisesti vastuussa teoistaan.

Nietzsche (2007, 24.) kirjoittaa kuinka kristinuskon tahdonvapauden käsitteen taustalla on

tarve ajatella, että ihmisellä itsellään on täysi ja viimeinen vastuu teoistansa:

- - samalla vapauttaa siitä, Jumala, maailma, esivanhemmat, sattuma, yhteiskunta, ei näet ole mitään vähäpätöisempää kuin halu olla juuri tuo causa sui ja itse vetää itseänsä, uskaliaammin kuin Münchhausen, omaan tukkaansa tarttuen olemattomuuden suosta olemassaolon tantereelle.

Täydellisen tahdonvapauden taustalla on ajatus ihmisestä, joka toimii causa sui eli syynä itselleen ja sille mitä hän on. Ympäristöllä tai olosuhteilla ei ole vaikutusta ihmisen absoluuttiseen vapauteen valita mitä olla tai miten toimia. Vastuunalaisuudella on selkeästi yhteys kristinuskon perisyntin ja syntisyyden käsitteeseen. Syntisyyden käsite liittyy vastuunalaisuuteen siten, että ihmisen täytyy olla vastuussa kaikesta siitä mitä hän on ja miten hän toimii, koska muuten hän ei voisi olla perustavasti syyllinen eli syntinen olento. Tahdonvapauden käsite mahdollistaa myös sen, ettei Jumala ole vastuussa luomiensa olentojen olemassaolon tai toiminnan tavasta, vaikka Jumala on kristinuskossa maailmanjärjestyksen takaaja ja kaikkivoipa entiteetti.

Vastaavasti Nietzsche kieltää myös tahdonvapauden lisäksi epävapaan tahdon käsitteen: ”Edellyttäen, että joku pääsee näin käsittämään tämän kuuluisan käsitteen : »vapaan tahdon» moukkamaisen yksinkertaisuuden ja pyyhkii pois sen päästänsä, minä pyydän häntä nyt viemään »valistustansa» vielä askeleen kauemmaksi ja pyyhkimään päästänsä myös tuon epäkäsitteen »vapaan tahdon» vastakohdan: minä tarkoitan »epävapaata tahtoa» - - ” Nietzsche lisää tahdonvapauden ja epävapaan tahdon analyysiin, että ”todellisessa elämässä tulee kysymykseen vain voimakas ja heikko tahto.” (Nietzsche 2007, 24–25.) Epävapaa tahto vetoaa Nietzschen mukaan erityisesti sosialistisiin ajattelijoihin, joiden ajattelussa esiintyy myötäkärsimystä rikollisia kohtaan, jotka eivät ole sosialistinen näkemyksen mukaan vastuussa omasta toiminnastaan. Kuitenkin Nietzsche esittää, että sosialistisilla ajattelijoiden on taipumus peitellä oman persoonansa heikkotahtoisuutta ajattelemalla, että ympäristö määrää fatalistisesti ihmisen toiminnan. (Nietzsche 2007, 25.)

Nietzschen mukaan usko tahdonvapauteen ja tahdon epävapauteen nousee ihmisen persoonan tarpeesta, jolloin uskomukset ovat oireita siitä mitä ajattelijasta puuttuu henkilönä. Nietzsche kuvaa näitä persoonia: ”toiset eivät tahdo mistään hinnasta luopua »vastuunalaisuudestaan», uskosta omaan itseensä, persoonallisesta oman ansion

vaatimuksesta - - ja toiset sitä vastoin eivät tahdo olla mistään vastuussa, mihinkään syypäitä ja haluavat, sisäisestä itsensä-halveksunnasta, saada *vierittää* itsensä jonnekin pois.” (Nietzsche 2007, 25.)

Nietzsche vaikuttaa ajattelevan ettei ympäristö määrää pääsääntöisesti sitä mitä ihminen on ja mihin hän kykenee parhaimmillaan tai pahimmillaan niin moraalisesti kuin kyvyllisesti. Siten kenestä tahansa ei voi tulla mitä tahansa samanlaisissa elämän olosuhteissa. Esimerkiksi kannustavassa ja edullisessa kasvu-ympäristössä toisesta tulee taiteellinen nero, kun taas toinen säilyy suotuisista olosuhteista huolimatta keskinkertaisena tai heikkolahjaisena henkilönä. Vastaavasti huonossa ja epäsuotuisassa kasvu-ympäristössä toisesta tulee raakalaismainen murhaaja ja taparikollinen, kun taas toinen ihminen voittaa olosuhteensa kasvaen oman luonteensa varassa hyväksi ja empaattiseksi ihmiseksi. Nietzschele olennaista ihmisen henkilökohtaisessa kehityksessä on kolme tekijää: ihmisen ihmistyyppi ja tämän omaava voimakas tai heikko tahto ja ympäristön vaikutus.

Nietzschen filosofia vaikuttaa sisältävän jännitteen kulttuurin ja yksilön välisestä ristiriidasta. Yhteiskunta tuottaa eräällä tapaa oman kulttuurinsa mukaisia ihmistyyppejä, jotka jakavat kollektiivisesti yhteiskunnassa vallitsevat moraaliset arvot ja uskomukset (Nietzsche 2007, 181, 96, 125, 100). Kuitenkin Nietzsche jättää tilaa erityisille ja poikkeuksellisille yksilöille, jotka kykenevät vastustamaan kulttuurinsa vaikutusta ja myös luomaan uudenlaista kulttuuria (Nietzsche 1972, 33–34, 77). Analysoimalla Nietzschen käsitystä ihmisyydestä voidaan ajatella, että ihmisyyden luonnetta koskevassa väittelyssä perimän ja ympäristön vaikutuksesta ihmisyyteen Nietzsche valitsee eräänlaisen välimaaston näiden kahden vaihtoehdon välillä.

Nietzschen ajattelussa kulttuuri vaikuttaa yleisesti ihmisiin kulttuurin piirissä ja siten eräällä tapaa tuottaa kulttuurin mukaisia ihmistyyppejä, mutta tämä tuottaminen ei kosketa yhtä voimakkaasti ja samalla tavalla kaikkia ihmisiä. Joshua Knobe ja Brian Leiter esittävät, että Nietzschen filosofiassa esiintyy kansanomaisesti järjellinen näkemys siitä, että moraalisesti olennaiset luonteenpiirteet ovat ympäristön ja perinnöllisyyden yhteistulosta (Knobe & Leiter 2007, 94).

8.2 Ihmisyyden korkein mahdollisuus kulttuurin piirissä

Nietzscheille ihmisyydessä on olennaista ihmisen persoona, johon kulttuuri ja ympäristö antavat oman panoksensa työstäen tai edistäen tietynlaisten ihmistyyppien kasvua omassa piirissään. Koska ihmiset ovat ihmistyyppinä erilaisia keskenään, myös kulttuurin ja yksittäisen ihmisen välinen vaikutussuhteen tapa, voimakkuus ja suunta vaihtelevat ihmisestä toiseen. Eli ryhmän jakaman kulttuurin tai sen moraalijärjestelmän vaikutus on voimakkaampi suhteessa joihinkin ihmisiin, jolloin tämänkaltaisen ihminen on kuvattavissa enemmänkin kulttuurin vastaanottajaksi kuin luojaksi. Vastakkaisesti voimakastahtoinen ja poikkeava ihminen on vähemmän altis ottamaan vastaan kulttuurisia malleja, kuten moraalijärjestelmän sisältöä ja siksi hän on kykenevä luomaan kulttuuria oman vallantahtonsa mukaisesti.

Nietzsche kirjoittaa ihmisyyden mahdollisuuksista: "–meille ei riitä enää mikään! Kuinka voisimmekaan enää *tyytyä ihmiseen sellaisena kuin hän nykyään on*, kun eteemme avautuu tällaisia näköaloja ja kun omatuntoamme ja tietämystämme vaivaa näin hirvittävä nälkä?" (Nietzsche 2002, 110.) Nietzsche pystyttää yli-ihmisen ajatuksessa eräänlaisen persoonan ideaalin tai kaikista menestyksekkäimmän ihmisyyden esimerkin, joka on luonnollinen jatke hänen persoonaan perustavalle etiikalleen. Lisäksi Nietzschen esittämä persoonaan perustuva etiikka on vastakkaisessa suhteessa kristinuskon ja ”modernin” yleisen ihmisenäkemyksen kanssa, jonka mukaan ihmisillä on perustava sisäinen ihmisarvo, joka on riippumaton ihmisen luonteesta, kyvyistä ja ansioista. (Brobjer 2003, 67–68, 70.)

Nietzschen näkemyksen mukaan suuret ihmiset ovat antaneet kulttuurille sen arvokkaimman sisällön heidän tuotostensa kautta ja siten suurin osa Nietzschen filosofiasta keskittyy juuri suuren ihmistyyppin kehittämiseen ja sen kautta ihmisen arvon kasvattamiseen (Brobjer 2003, 70). Brobjer (2003, 70) kirjoittaa että, Nietzschen kiinnostuksen kohteena on täydellisen ihmisen tyyppi, joka oikeuttaisi olemassaolollaan ihmiskunnan olemassaolon:

It is not ideas and principles that justify our existence and improve it and us, but best human beings, who by their mere existence both justify and improve man because they are examples who show man what man really can be.

9 PERSPEKTIVISTINEN VALLANTAHDON KAMPPAILU KULTTUURISISTA MITOISTA

9.1 Perspektivismin tietoteorian perustavat piirteet

Käsittelen tässä luvussa vallantahdon Nietzschen esittämän perspektivismin tietoteorian kautta. Esittelen ensin Nietzschen perspektivistisen tietoteorian piirteitä Rex Welshonin artikkelin valossa. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan vallantahdon perspektivistä, todellisuutta tulkitsevaa, arvottavaa ja merkityksellistä luonnetta. Esitän, että Nietzschen filosofiassa erilaiset vallantahdon yksiköt, kuten ihmiset, pyrkivät määrittämään todellisuuden kamppailun kautta omien maailmankatsomuksellisten näkemysten mukaiseksi todellisuuden mitaksi. Analysoin Nietzschen esittämää kritiikkiä kulttuurin dogmaattisia mittoja kohtaan ja yhteiskunnissa vallitsevaa perusjännitettä yksilön ja ryhmän välillä. Esitän, että eräs merkittävä todellisuuden mitta on kulttuurin sisältämä ihmiskuva ja kuinka tämän ihmiskuvan edustama normaliteetti on haitallinen siitä poikkeaville ihmisille. Lopuksi analysoin Jumalan kuolemasta seuranneilla modernilla ja postmodernilla aikakausilla vallitsevaa ongelmallista suhdetta erilaisiin todellisuuden mittoihin. Modernia ja postmodernia aikakausia leimaa eräänlainen kulttuurinen mitattomuus, joka ilmenee muun muassa kulttuuri- ja moraalirelativismina.

Rex Welshon kirjoittaa, että Nietzsche on lähtökohtaisesti skeptinen miltei kaikkia länsimaalaisen filosofian tieto-oppeja kohtaan. Nietzsche kritisoi erityisesti ajatusta ”todellisesta” maailmasta, jota on käytetty usein epistemologisen tiedon kriteerinä. Nietzschen tieto-opillinen kanta on perspektivistinen siten, että ihmiset tietävät ja viittaavat tietäessään vain ja ainoastaan perspektiivisiin olioihin. Nietzschen perspektivistisessä teoriassa kaikenlainen ajattelu ja asioiden ajateltavuus edellyttävät sen, että ihmisellä on jo olemassa oleva käsite, joka muovaa ja pakottaa sensorisen kaaoksen ajateltavissa olevaan muotoon. Jokaisella orgaanisella olennolla on omanlaisensa perspektiivi ja jokainen perspektiivinen olento kategorisoi kokemuksensa sellaiseen muotoon, joka palvelee sen päämääriä. Joten perspektivistisestä näkökulmasta käsin ei ole eroa objektien ”todellisen” olemassaolon ja perspektiivin kautta koetun objektin välillä. (Welshon 2009, 25 –27.)

Nietzsche käyttää perinteistä filosofiassa esiintynyttä jakoa ”todellisen” ja ”näennäisen”

välillä esittäen, että näistä kahdesta maailmasta näennäinen maailma on ainoa maailma ja ”todellinen” maailma on valehdellen lisätty ”näennäisen” päälle. (Welshon 2009, 27.) Nietzsche (2007, 8) kirjoittaa kuinka useat ajattelijat ovat sortuneet metafyyssiseen ajatteluun uskomalla, että:

- - korkeamman arvon olioilla, täytyy olla toinen oma alkuperä, – tästä katoavaisesta viettelevästä pettävästä vähäpätöisestä maailmasta, tästä harhan ja pyyteen sekamelskasta niitä ei voi johdella! Päinvastoin: olemisen helmassa, katoamattomassa, kätkeyssä jumalassa, ‘oliossa itsessään’ – siellä niiden perusteen täytyy olla eikä missään muualla –

Nietzsche kritisoi filosofioissa esiintyvää ajatusta ”todellisesta” maailmasta, joka sisältää eräänlaisen ajatuksen Jumalan näkökulmasta, jos Jumala olisi todella olemassa. Tämä näkökulma olettaa, että olion kielellinen yksittäinen termi vastaa todellisessa maailmassa olevaa oliota. (Welshon 2009, 25.) Esimerkiksi koira sanaa vastaa olio, joka on todellisessa maailmassa oleva todellinen koira.

Jumalan kuolemasta tulisi seurata ”todellisen” maailman tuho, mutta kuolleen Jumalan varjo jättää itsepintaisia ontologisia sitoumuksia ”todellisesta” maailmasta, jotka ovat sisäänrakennettuja kielen syntaksiin. Ihmisten jakama usko kielioppiin ja luonnollisen kielen syntaksiin tuottavat ihmisille myös uskon logiikkaan ja synkronoidusti yhtenäisiin ja jatkuvasti muuttuviin, mutta kuitenkin identtisiin asioihin ja ilmiöihin. Ilman ”todellista” maailmaa, joka koostuu asioista itsessään kuten substansseista, monadeista, muodoista ja muista ontologisista rakennelmista, useiden perinteisten epistemologisten teorioiden rakenne sortuu. Usko todellisuuteen ja sen sisältämiin entiteetteihin palvelevat inhimillisiä perspektiivejä siten, että esimerkiksi metafyyssiset teoriat ovat ilmauksia inhimillisistä tarpeista, eivätkä siten ole maailmasta löydettävissä olevaa tietoa, joka löydetään järjen käytöllä. (Welshon 2009, 25, 27–28.)

Nietzsche esittää *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksessa, että vaikka filosofian on ajateltu olevan pyrkimystä kohti puhdasta universaalia ja objektiivista tietoa, todellisuudessa erilaiset filosofiat perustuvat vallantahdon viettiin. Filosofien vallantahto on käyttänyt ”tietoa” välineenä omien todellisuuskäsityksien, maailmankuvan ja moraalin oikeuttamiseksi todeksi. Filosofit sortuvat itsepetoksen valtaan silloin kun he edistävät omia ennakkoluuloja ja toiveitansa eli suuntaavat maailmaan ”tietonsa” heidän uskomistaan

moraaleista. (Nietzsche 2007, 10–11, 13.)

Nietzschen perpektivismissä esiintyy ajatus siitä, että perspektiivi itsessään sisällyttää arvottavaa toimintaa. Nietzsche perustaa perspektiivin arvottavuuden piirteen kahteen väitteeseen. Ensiksi kun ihminen muodostaa tulkinnan kokemuksesta hän samalla myös arvottaa kokemusta. Toiseksi arvottaessaan ihminen asettaa tiettyjä toimintoja paremmiksi suhteessa toisiin toimintoihin. (Owen 1994, 26.) Ihmisperspektiiviin kuuluu siten asioiden arvottaminen ja erilaisten arvojen luominen. Moraalin voidaan katsoa olevan perustavasti inhimillistä toimintaa, joka seuraa ihmisolennon perspektiivisestä olemassaolon tavasta. Nietzsche kritisoi metafyyisistä ajattelua esittämällä, että metafyyisikot omaavat myös kansanomaisen ajattelun jakaman peruskon arvojen vastakohtiin, jota ”On näet lupa epäillä, ensinnäkin onko vastakohtia ensinkään”. Toiseksi perusteeksi Nietzsche esittää, että uskomukset arvojen vastakohtaisuuksista ovat ”- - ehkä vain etualanarviointeja, vain väliaikaisia perspektiivejä, ehkä vielä jostakin kulmasta käsin - - .” (Nietzsche 2007, 8.) Perspektivismistä käsin tieto on vain perspektiivisesti oikeutettua ja perspektiivisesti totta (Welshon 2009, 28). Moraaliset arvot ja moraalit ovat tietystä perspektiivistä tehtyjä tulkintoja asioiden laadusta, joiden uskotaan olevan moraalialia koskevaa tietoa. Tieto ja moraalit ovat siten perspektivismiin teoriassa lähtökohtaisesti aina muodostettu, ymmärretty ja tulkittu jonkin ihmisen persoonallisesta perspektiivistä käsin ja siten ei ole olemassa puhtaan neutraalia, objektiivista ja universaalialia tietoa asioiden tiloista.

9.2 Vallantahto ja todellisuuden määrittäminen

Vallantahto on olennainen tekijä tiedon luomisessa ja luodun tiedon luonne heijastelee sen luoneen ihmisen persoonaa ja moraalialia. Nietzschen käsitys tiedon persoonallisesta luonteesta kyseenalaistaa universaalialin järjen ja käsityksen filosofiasta puolueettomana ja autonomisena tieteenä (Allison 2001, 185). Tieto on täten jonkin vallantahdon yksikön tai yksiköiden muodostamien kollektiivisten uskomusjärjestelmien jakamaa ja ilmaus vallantahdosta. Tietoa ei löydetä maailmaa tutkimalla vaan se tulkitaan ja luodaan perspektiivisestä näkökulmista käsin olemassa olevaksi.

Nietzsche kritisoi stoalaista filosofiaa *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksessa. Nietzsche kirjoittaa, että kun stoalaiset esittivät lukevansa lakinsa luonnosta ja ”elävänsä luonnon

mukaisesti”, todellisuudessa he projisoivat itsensä, ihanteensa ja moraalinsa luontoon, joka on itsessään arvovapaa ja siten vailla ihmisten sille antamia merkityksiä. Luonto on siten täysin välinpitämätön suhteessa inhimillisiin moraaleihin, ihanteisiin ja merkityksiin. Nietzsche esittää kysymyksen: ”Elämä- eikö se ole tahtoa olla toisin kuin luonto? Eikö elämä ole arviointia, parempana pitämistä, väärämielisenä-oloa, rajoitettuna-oloa, tahtoa olla erilainen, differentti? (Nietzsche 2007, 13.) Stoalaisiin kohdistunut kritiikki havainnollistaa onnistuneesti Nietzschen näkemystä erilaisten filosofioiden ja maailmankatsomusten sisältämien uskomusten luonteesta siten, että moraalit ja uskomukset kertovat enemmän niihin uskovan persoonasta kuin todellisesta maailmasta.

Nietzschen ajattelun mukaan kukaan ei voi paeta omaa perspektiivistä olemassaoloaan siten, että hän voisi saada tarpeeksi epistemologista etäisyyttä omaan inhimilliseen perspektiiviinsä. Ihminen ei siten kykene tietämään minkälainen maailma olisi oman perspektiivin ulkopuolella tai toisin sanoen ei ole olemassa perspektiivitöntä totuutta. (Welshon 2009, 28.) Stoalaiset kuvittelivat kykenevänsä tietämään minkälainen maailma on oman itsensä ja näkökulmansa ulkopuolella ja johtamaan tästä löydetystä luonnon järjestyksestä moraalisen lain. Nietzschen näkökannan mukaan tämänkaltaisen totuuden löytäminen on mahdotonta.

Kuten olemme nähneet vallantahdon luonteeseen kuuluu vaisto tai tarve arvioida, tulkita, verrata ja arvottaa maailmaa ja sen ilmiöitä. Ihminen pyrkii erottautumaan inhimillisillä merkityksillä arvovapaasta olemassaolon tilasta. Asiaa voidaan havainnollistaa David Humen esittämän ”is” ja ”ought” erottelun avulla. Mark Timmons (1998) kirjoittaa, että Hume kritisoi moraalifilosofisia ajattelijoita siitä kuinka he usein siirtyvät faktuaalisista asioiden tilasta, eli siitä miten asiat ovat, johtopäätöksiin siitä miten asioiden tulisi olla, kuitenkin selittämättä tai oikeuttamatta siirtoa näiden kahden asiantilan välillä. Hume laki sisältää käsitteellisen jaon faktuaalisten ”is” väitteiden ja moraalisten ”ought” väitteiden välille. Hume laki havainnollistaa yleistä kysymystä faktuaalisten väitteiden ja normatiivisten väitteiden suhteesta. (Timmons 1998.)

Nietzsche ei pyri oikeuttamaan tai selittämään normatiivisten väitteiden johdettavuutta faktuaalisista asioiden tiloista, vaan hän ennemminkin kuvaa vallantahdon käsitteen kautta inhimillistä taipumusta arvottaa perspektiivisesti maailmaa. Nietzschen filosofiassa

vallantahto pyrkii ”is”:n arvo- ja merkitys vapaasta ilmiöiden maailmasta eli luonnosta ”ought”:n arvojen kyllästyttämään moraaliseen maailmaan. Nietzschen filosofian kohdalla on muistettava, että ”is” asioiden tila ei vastaa objektiivista ”todellisuutta”, josta voimme saada perspektiivitöntä tietoa. ”Is” tila on kuvattavissa enemmänkin ilmiöiden maailmaksi, jota kunkin ihmisen vallantahto perspektiivisesti tulkitsee.

9.3 Todellisuuden dogmaattinen mitta

Nietzsche (1972, 58) kirjoittaa siitä kuinka yleinen maku muuttuu yhteiskunnassa siten, että valtaapitävät pakottavat omat näkemyksensä heidän alaisuudessaan oleville totuttautumisen kautta:

Miten yleinen maku muuttuu? Siten, että yksityiset mahtavat vaikutusvaltaiset häpeämättä lausuvat ja tyrannimaisesti saattavat voimaan *oman* käsityksensä - - siis makunsa ja inhonsa saneleman arvostelman: – he alistavat siten monet pakkoon, josta vähitellen muodostuu vielä useampien tottumus ja viimein *kaikkien* *tarve*.

Erilaiset vallantahdon yksiköt eli ihmiset pyrkivät määrittämään kamppailun kautta todellisuuden omien moraalisten ja maailmankatsomuksellisten näkemystensä mukaiseksi eli tietynlaiseksi todellisuuden mitaksi. Toisin sanoen ihmiselle ei riitä se, että hän itse uskoo maailman olevan tietynlainen tai että hän uskoo tietynlaisiin asioihin ja omaa tietynlaisia moraalisia näkemyksiä. Tämän lisäksi ihmisen vallantahto vaatii, että myös kaikki muut omaksuvat hänen maailmankatsomuksensa ainoaksi ja oikeaksi vaihtoehdoksi. On selvää, että tämänkaltaisessa todellisuuden mittaa koskevassa vallantahtojen kamppailussa yhteiskunnallisella asemalla on merkitystä siihen kuinka hyvä lähtöasema kullakin on hänen oman todellisuuden mitan pakottamiseksi muille.

Saksaksi Nietzschen esittämä stoalaisuuden kritiikin kohta ”gemäß der Natur leben” eli suomeksi elää luonnon mukaisesti merkitsee pikemminkin elää luonnon mitan mukaisesti. Nietzsche kritisoi stoalaisuuden luonnon käsitystä esittämällä, että luonnolla ei todellisuudessa ole mittaa vaan se on määrättömän tuhlaileva mittaamattomalla tavalla. (van Tongeren 2002, 17.) Nietzschen käsityksen mukaan luonto eli todellisuus ei sisällä itsessään moraalisia merkityksiä vaan moraali nousee ihmisten näkökulmista ja heidän

tarpeistaan käsin olemassa olevaksi maailmaan. Nietzscheen mukaan se, että stoalaiset lukivat moraalinsa luonnosta on itsepetosta, joka peittää sen, että todellisuudessa heidän moraalissaan on kyse vallantahdon henkisestä ilmentymästä eli filosofiasta. (Nietzsche 2007, 13). Nietzsche (2007, 13) kuvailee filosofian luonnetta seuraavasti:

... Mutta tämä on vanha iänikuinen tarina: niin kävi silloin stoalaisten, käy vielä nykyisin, niin pian kuin jokin filosofia alkaa uskoa itseensä. Se luo maailman omaksi kuvaksensa, se ei voi muuta; filosofia on tämä tyrannimainen vietti itse, henkisin vallantahto »maailman luomiseen», causa priman tahto.

Nietzscheen filosofiassa näkyy kuinka hän kritisoi yleisesti kaikenlaisia dogmaattisia mitan standardeja. Dogmaattisille mitoille on yhteistä se, että ne pakottavat tietyn mitan kaikenlaisiin asioihin ja kaikkiin ihmisiin sivuuttaen sen tosiasian, että mitta on vain eräs vähäpätöinen olemassaolon muoto. (van Tongeren 2002, 14.) Dogmaattinen olemassaolon mitta on siten jähmettynyt kulttuurin malli tai ajattelun muoto, joka rajoittaa ja tukahduttaa moninaisia todellisuuden olemassaolon muotojen mahdollisuuksia yhteen ainoaan olemassaolon muotoon. Dogmaattista mittaa on alettu pitämään jäykästi ja itsestään selvästi ainoana ajateltavissa olevana vaihtoehtona kulttuurin piirissä. Nietzsche vastustaa yleisesti filosofiassaan kaikenlaista staattista pysähtyneisyyttä ja reaktiivisuutta korostaen sisäisestä ja ulkoisesta kamppailusta seuraavaa dynaamista elinvoimaa, aktiivisuutta ja ennen kaikkea luovuutta.

Nietzsche esittää *Iloisessa tieteesä*, että yhteiskunnissa vallitsee perusjännite enemmistön jakamien käsitysten ja heidän omaavan ”järkevyyden” ja tästä poikkeavan ajattelun ja kuvittelun välillä, jotka on nimetty hulluudeksi. Siten ”Hullun maailman vastakohta ei ole totuus ja varmuus, vaan uskon yleisyys ja kaikkia velvoittava luonne”. Nietzsche lisää, että yhteiskunnissa vallitsee yksimielisyyteen pyrkivä taipumus:” - - ihmisten suurimpana työnä on tähän saakka ollut päästä yksimielisyyteen toistensa kanssa hyvin monista asioista ja alistua noudattamaan *yksimielisyyden lakia* – riippumatta siitä, ovatko nämä asiat tosia vai ei.” (Nietzsche 1972, 77.) Hulluus on siis jotain, joka on enemmistön jakamien mielipiteiden ja näiden käsitysten vastaista eli yhteiskunta leimaa hulluksi ihmisen, joka vastustaa kulttuurissaan vallitsevaa normaliteettiä ja dogmaattista mittaa. Tietynlaiset ihmistyytit kokevat voimakasta tarvetta vastustaa Nietzscheen esittämää yksimielisyyden lakia. Nietzsche (1972, 77) kuvailee heitä näin:

- - lakkaamatta vastustelevat juuri valioimmat henget tuota kaikkivertavuutta – *totuuden* tutkijat ennen muita! Lakkaamatta luo tuo usko kaiken maailman uskona hienoimpiin päihin inhoa ja uutta himokkuutta: ja jo se hidas tempo, jota se vaatii kaikille henkisille toimintoille, kilpikonnan jäljittely, joka tässä tunnustetaan normiksi, tekee taiteilijoista ja runoilijoista luopioita: – juuri näissä kärsimättömissä hengissä puhkeaa esiin todellinen hulluuden halu, koska hulluuden tempo on niin hupainen!

Nietzsche kirjoittaa ihmiskunnille merkittävistä ihmisistä: “kuinka väkevimmät ja pahimmat henget ovat toistaiseksi vieneet ihmiskuntaa eniten eteenpäin” vastustamalla järjestäytyntä staattista yhteiskuntaa, joka vastustaa kaikenlaista uutta. Nämä voimakkaat ihmiset ovat kaataneet yhteiskunnan sisällä olevia rajapyykkejä kilpailuttamalla erilaisia mielipiteitä toisia käsityksiä vasten ja ”mallikuvia toisia mallikuvia vasten”. Nietzsche kuvaa järjestäytyneitä yhteiskuntia ”Mutta uusi on joka tapauksessa paha, jonakin joka tahtoo valloittaa, kumota vanhat rajapyykit ja vanhat piirteet; ja vain vanha on hyvä!” (Nietzsche 1972, 33–34)

Mitan ajatus on liitoksissa Nietzschen vallantahdon teoriaan, jonka mukaan todellisuus muodostuu kamppailusta monenlaisten vallantahtojen yksiköiden välillä. Van Tongeren (2002, 19) kirjoittaa Nietzschen vallantahdon kamppailun luonteesta:

Reality only exists as a living reality, as long as it has this nature of contest or struggle. It is therefore threatened by everything that could bring this struggle to an end and install definite pacification. Such an eternal rest would indeed be the death of reality.

Koska suurin osa ihmisten enemmistöstä noudattaa Nietzschen termein yksimielisyyden lakia, he pyrkivät ensisijaisesti yhdenmielisyyteen. Tämä saavutetaan luomalla yhdenmukaista ajattelua ja malleja, joita voidaan kuvata dogmaattisen mitan käsitteen avulla. Yksimielisyyden laki vastustaa kaikenlaista ajattelua ja olemassaolon muotoja, jotka haastavat sen käsityksen todellisuuden luonteesta.

Nietzsche analysoi, että poikkeusihmisten olemassaolo on tarpeellinen yhteiskunnan rikkaukselle: ”Me muut olemme *poikkeus ja vaara* – me tarvitsemme iäti puolustusta! – Poikkeuksen hyväksi todella voidaankin sanoa jotakin, edellyttäen ettei se tahdo

milloinkaan muuttua säännöksi” (Nietzsche 1972, 78.) Jos yksimielisyys todella saavuttaisi täydellisen toteutumisen yhteiskunnassa, se merkitsisi Nietzschen filosofiassa koko elämän rikkauden ja moniulotteisuuden tuhoa, joka tapahtuisi yksimielisyydestä johtuvan poikkeavien ihmisten tuhon seurauksena. Tämän alati yhteiskunnissa vallitsevan sisäisen kuoleutumisen uhan vastustuksena toimivat juuri poikkeukselliset ihmiset kuten esimerkiksi taiteilijat, filosofit ja muut ”hullut”.

Nietzschen filosofiassa Jumalan kuolema ei lakkauttanut dogmaattista, ikuista ihmisyyden ja asioiden mitta, vaan ihmisen katsotaan myös nykyaikana olevan modernissa maailmassa kaiken mitta. Modernissa maailmassa niin valtio, tiede kuin kirkko jakavat dogmaattisen käsityksen ihmisluonnosta ennalta annettuna mittana. Tämän dogmaattisen mitan käsityksen mukaan ihmisyyden ei tulisi pyrkiä olemaan enemmän, koska ihmisyyden on tietynlainen ja määrätty asia. (van Tongeren 2002, 14.)

9.4 Ihmistyyppi kulttuurisena mittana

Eräs merkittävä dogmaattinen mitta on kulttuurin sisältämä ihmisyyden määritelmä eli käsitys siitä mitä ihminen on ja mitä hän ei ole ja mitä hän voi mahdollisesti olla. Tähän ihmisyyden mittaan eli kulttuurin sisältämään ihmiskuvaan liittyy myös normatiivinen ihmisyyden malli eli käsitys siitä minkälainen on ihanteellinen ihminen. Ihmisyyden dogmaattinen mitta tai ihmiskuva on olennainen tekijä kulttuurisissa järjestelmissä, koska kulttuurien sisältämät moraalijärjestelmät ja niiden käsitykset ihmisyyden mallista luovat edellytyksiä ja rajoituksia sille minkälaista ihmisyyttä niiden piirissä voi ja pitää tavoitella

Nietzschen esittämä kristinuskoon kohdistunut kritiikki johtuu siten vain toissijaisesti siitä, että Jumalaa ei ole olemassa. Pääasiallisesti se johtuu siitä, että kristinuskon moraalijärjestelmä ja sen sisältämä maailmankuva tekee ihmisestä "pienemmän".

Pienentäminen johtuu siitä, että kristinuskon tuomitsee kaikenlaisen suuruuden vaikutuspiirissään. (Brobjer 2003, 71.) Nietzsche (1969, 26) kirjoittaa kristinuskon kauhistuttavasta symboliikasta, joka esittää Jumalan, joka on enemmän kuin ihminen uhrautumassa kidutettavaksi ristille kaikkein vähäisimmänkin ihmisen tähden:

Ja toisaalta, pystyisikö hengen hioutuneinkaan oveluus keksimään vielä
vaarallisempaa syöttiä? Mitään mikä vetäisi houkuttelevalla päihdyttävällä

huimaavalla, turmelevalla voimallaan vertoja tuolle» pyhän ristin» vertauskuvalle, tuolle kauhistuttavalle paradoksille »Jumala ristillä», tuolle Jumalan käsittämättömän viimeisen äärimmäisen julmuuden itsensäristiinnaulitsemisen mysteerille, jonka tarkoituksena on *ihmisen pelastus*?...Varmaa on ainakin, että Israel on *sub hoc signo*, tässä merkissä kostollaan ja kaikkien arvojen uudestiarvioimisellaan toistaiseksi kerran toisensa jälkeen vienyt voiton kaikista uusista ihanteista, kaikista ylhäisemmistä ihanteista.—

Nietzsche näyttää ajattelevan, että kristinuskon sisältämä ajatus Jumalasta, joka kidutetaan välineellisesti tavallisen ihmisen ja tämän syntisyyden vuoksi kuoliaaksi vetoaa suuresti juuri ihmisiin, jotka ovat tosiasiasa kyvyiltään ja ominaisuuksiltaan kaukana suuruudesta. Uskovainen ihminen ajattelee, että Jumalan kuoleminen ristillä ihmisen tähden tekee huonoimmastakin ihmisestä Jumalan (Jeesuksen) kuoleman seurauksena paradoksaalisesti Jumalan poikaa rakkaampia ja tärkeämpiä olentoja, koska miksi muuten Jumala olisi kiduttanut itsensä kuoliaaksi ihmisen tähden? Tämänkaltainen symbolinen asetelma antaa kaikille ihmisille suurimman mahdollisemman arvon siten, ettei kenenkään pidä eikä tarvitse pyrkiä olemaan ihmisinä moraalisesti ja kyvyiltään parempia suhteessa itseensä tai toisiin ihmisiin. Tulkitsen, että tätä Nietzsche tarkoitti, kun hän kirjoitti, että kristinusko on ”vienyt voiton kaikista uusista ihanteista, kaikista ylhäisemmistä ihanteista.” (Nietzsche 1969, 26).

Nietzschen filosofiassa kristinuskon sisältämä ihmisyyden dogmaattinen mitta on kauhistuttava, koska se esittää käsityksen ”normaalista” ihmisestä. Nietzscheille normaaliuden käsite on aina ihmisyyttä reduceoiva, eli ihmisyyden olemassaolon mahdollisuuksia vähentävä ja rajoittava, malli. (van Tongeren 2002, 14). Nietzsche esittää, että hän kritisoi kristinuskoa koska se “ on ollut kaksi vuosituhatta kestänyttä ihmisen häpäisyä ja luonnottomuutta- -” Kristinuskolla on siten Nietzschen mukaan uskonnon sisältämän ihmiskäsityksen vuoksi haitallinen vaikutus ihmisyyden ”korkeamman jalostamiseen”, joka tekisi ”mahdolliseksi *elää yltäkyläisesti* maan päällä.” (Nietzsche 2002, 81.)

Thomas Brobjer kuvaa Nietzschen esittämää moraaliin kohdistunutta kritiikkiä: “Hence, much of Nietzsche’s critique of morality goes outside what is conventionally regarded as

morality and he questions even the possibility of generalizations.” (Brobjer 2003, 66). Nietzschen esittämä yleistyksiä vastaan kohdistunut kritiikki ei kohdistu pelkästään maailmaa ja sen ilmiöitä koskeviin yksinkertaistaviin ajattelun malleihin vaan se kohdistuu myös moraalien sisältämään ihmisyyden yleistykseen, eli normaliteettiin, joka toimii kulttuurissa ihmisen standardina ja mittana. Nietzschen filosofiassa ihmisyyden normaliteetti on haitallinen moraalinen yleistys, koska se vähentää olennaisesti suurten ja/tai lahjakkaiden ihmisten mahdollisuuksia olla enemmän.

Nietzschen tavoitteena ei ole siten kaikkien arvojen hylkääminen vaan pikemminkin kaikkien arvojen uudelleenarviointi. Erityisesti uudelleenarvioinnin kohteena ovat kristillisen moraalien perinne ja muut ehdottomat arvot. (Brobjer 2003, 66.) Nietzschen esittämää moraalien kritiikkiä ei tule ymmärtää jonkinlaisena argumentointina nihilismin puolesta, koska Nietzsche ihmisyydessä on tärkeintä juuri arvojen luominen. Nietzsche ei siis pyri edistämään kulttuurillisten arvojen tai mittojen täydellistä hylkäämistä vaan näiden kriittistä arviointia, joka mahdollistaa inhimilliseen erinomaisuuteen tähtäävien moraalien ja arvojen luomisen.

9.5 Kulttuurisen mitan puute modernissa ja postmodernissa länsimaalaisessa kulttuurissa

Van Tongeren kirjoittaa, että dogmaattisen mitan kritisoinnin lisäksi Nietzsche kritisoi myös jatkuvasti modernien ihmisten yleistä mitattomuutta. Ennen Jumalan kuolemaa Jumalan olemassaolo takasi ehdottomasti kristillisen maailmankuvan, totuuden, moraalien ja ihmisyyden luonteen eli kaikenlaiset kulttuuriset mitat. Jumalan kuolemasta seuranneella nihilistisellä aikakaudella moderneilla ihmisillä on huomattavia vaikeuksia luoda, hahmottaa ja ymmärtää kaikenlaisia rajoittavia ja määrittäviä mittoja ja malleja. Moderniteetin hengelle, joka on levinnyt jokaiselle länsimaalaisen kulttuurin osa-alueelle on tyypillistä levottomuus ja viha, joka kohdistuu mittoihin ja rajoihin. Nietzsche näki juuri mitattomuuden moderniteetille ominaisena piirteenä, siten että modernit ihmiset voivat ilman käsitystä rajoittavasta mitasta käyttää suvaitsevaisuuden nimissä valikoiden erilaisia standardeja ja makuja arvostaen erilaisia uskontoja, moraaleja ja kulttuureja samanarvoisena. Nietzschen käsityksen mukaan tämänkaltainen toiminta ei ole tosiasiasa suvaitsevaisuutta vaan nihilistisen aikakauden mitattomuuden oire. (van Tongeren 2002,

14–15.) Sen lisäksi, että moderni sekulaari maailma käyttää yhä ”Jumalan kuolemasta” huolimatta kritiikittömästi kristinuskon kulttuurin sisältämiä dogmaattisia mittoja, on moderneilla ihmisillä myös vaikeuksia luoda uusia kulttuurisia mittoja eli täysin uudenlaisia moraaleja ja malleja.

Paul van Tongeren esittää Nietzschen modernin kulttuurin ja modernin ihmisen kritiikin olevan osa hänen kulttuurista diagnoosiaan, jonka tarkoituksena on näyttää moderniteettiä luonnehtivat piirteet tai van Tongerenin sanoin ”, or—as I am inclined to say—of postmodernity.” Nietzschen esittämä postmodernismin diagnoosi tulee ymmärtää vallantahdon teoriakehyksessä. (van Tongeren 2002, 18–19.) Olennaista vallantahdon vaistojen toiminnassa on se, että vaistot eivät pyri sisäisessä kamppailussa toisten vaistojen täydelliseen tuhoon vaan niiden hallintaan (Gillespie 2005, 55).

Jos ihmiset olisivat jatkuvassa kamppailun tilassa itsensä kanssa ilman jonkinlaista mitta tai rajaa johtaisi tämä vaistojen täydelliseen kaaokseen eli hulluuden tilaan. Siten on oletettavaa, että moninaisuuden ja kamppailun rajoittaminen on tarpeellista ihmisten sisäiselle elämälle. Kuitenkin kamppailua rajoittava mitta ei saisi johtaa eläväisen todellisuuden moninaisuuden merkittävään tyypistämiseen. Mitan tulisi olla siten Nietzschen filosofian mukaan sellainen, että se mahdollistaa ja edistää kamppailevaa moninaisuutta. (van Tongeren 2002, 19.)

Kaikkein tärkeintä tärkeintä kamppailua ja moninaisuutta edistävälle mitalle on se, että mitan tulisi olla kasvulle ja itsensä ylittämislle avoin siten, että vaikka mitta hallinnoi erilaisia ihmisen sisällä olevia vaistoja, sen ei kuitenkaan tulisi heikentää ja vähentää niiden voimaa. Mitan tarkoituksena on pikemminkin voimistaa vaistoja ja tietysti samalla myös ihmistä kokonaisuutena tähtäämällä tämän henkilökohtaiseen kasvuun. Nietzscheille todellisuuden mitan tulisi olla luonnollinen Nietzschen ymmärtämällä tavalla eli siten, että koko todellisuus on ymmärrettävissä agonistisina kamppailuna pluralististen vallantahtojen välillä. (van Tongeren 2002, 17, 21.) Mielestäni Nietzschen luonnon käsitys tulee ymmärtää kuten aikaisemmin esitin Nietzschen naturalismin pohjalta.

Nietzschen esittämän modernin ihmisen kulttuurisen mitattomuuden voidaan ajatella merkitsevän eräänlaista kulttuuri- ja moraalirelativismia, joka on seurausta kristillisen

moraalitradiation heikkenemisestä tai häviämisestä johtuvasta moraalista ja kulttuurillisesta tyhjiöstä. Tätä tyhjiötä täyttämään on syntynyt erilaisia sekulaareja ideologioita ja kulttuurisia uskomus- ja moraalijärjestelmiä, jotka eivät ole kuitenkaan kyenneet nousemaan pääasialliseksi maailmankatsomukseksi länsimaalaisessa modernissa kulttuurissa. Jumalan kuoleman jälkeen ei ole siten noussut pääasiallista perustavaa mittaa, joka kykenisi korvaamaan merkityksellään kuolleen jumalan paikan.

Van Tongeren kirjoittaa että moderni maailma omaa enemmän kuin koskaan aikaisemmin tietoa erilaisista kulttuurisista malleista kaikilta ajoilta. Tämä tieto moninaisista olemassaolon mahdollisuuksista on myös sisäistynyt moderneihin ihmisiin siten, että van Tongerenin mukaan: ”(post-) modern people understand themselves as plurality of possibilities.” Kuitenkaan tämä pluraliteetti ei merkitse Nietzschen dynaamisen ja aktiivisen kamppailevan todellisuuden moninaisuuden toteutumista kulttuurin ja ihmisten tasolla, koska vaihtoehtojen moninaisuus näyttäytyy modernille ihmiselle itsestään selvänä konfliktittomana asiantilana. Moderni ihminen suhtautuu siten välinpitämättömästi konfliktin olemassaoloon. Siten esimerkiksi eurooppalainen eroavaisuuksia käsittelevä politiikka on van Tongerenin mukaan: ”usually realised as a politics of indifference towards differences” ja postmoderni filosofia pikemminkin leikittelee moninaisilla mahdollisuuksilla kamppailun myöntämisen sijaan. (van Tongeren 2002, 19.)

Voidaankin sanoa, että vaikka moderni nykyihminen uskoo päällisin puolin moninaisuuteen ja hyväksyy näennäisesti erilaisuuden ihmisten välillä, todellisuudessa länsimaalainen maailma omaa yhä käsityksen universaalista ihmisestä ja ihmisyydestä entisajan kristillisen maailmankuvan jäänteinä. Perusteeksi tälle väitteelle voidaan antaa nimenomaan modernin ihmisen vastentahtoisuus myöntää tai hyväksyä aidon kamppailun olemassaolo. Jos modernit ihmiset tosiasiallisesti uskoisivat ihmisten keskinäiseen erilaisuuteen, he myös samalla yleisesti myöntäisivät sovittamattomissa olevien konfliktien läsnäolon maailmassa erilaisten ihmisten ja/tai kulttuuri järjestelmien välillä.

Modernin eroavaisuuksille välinpitämättömän mitattomuuden lisäksi dynaamista olemassaolon moninaisuutta uhkaa kristillinen laumamoraali, joka ottaa yksinoikeuden määrittellä yhden oikean kulttuurin, politiikan, tieteen, uskonnon ja moraalin mallin (van Tongeren 2002, 19). Tämänkaltainen totuuden monopolin vaatimus on dogmaattiseen

mittaaan kuuluva mahdollisuuksia rajoittava ja supistava malli. Postmodernin ajan paradoksi onkin erilaisuuden samanlaisuus. Ajatus siitä, että kaikki ihmiset ovat samanaikaisesti erilaisia ja samanlaisia. Nykyajalle ominaista on valikoitu erilaisuuden korostaminen ihmisten jakamien preferenssien kohdalla. Syvä, perustavanlaatuinen erilaisuus ihmisten välillä on kuitenkin pitkälti torjuttu ajatuksena. Näin ollen kristinuskon dogmaattinen mitta vallitsee yhä länsimaalaisessa kulttuurissa, kuten myös sen käsitys ideaalista ihmistyyppistä, jonka kaikkien oletetaan jakavan.

Nietzschen ajattelussa kulttuurillinen mitattomuus ilmenee esimerkiksi ihmisessä siten, että ihminen on kykenemätön vetämään rajoja itselleen ja omalle toiminnalleen. Tämän vuoksi ihminen vaatii voimakkaita ja radikaaleja mittoja ja rajoja apuvälineeksi, jotta hän kykenisi rajoittamaan omaa degeneroitunutta luontoaan. Vastakkaisesti vahva ihminen määrää itselleen oman mitan standardin, siten häntä ei voi arvioida millään muulla mitalla kuin hänen omallaan. (van Tongeren 2002, 15, 18.)

10 MORAALIPSYKOLOGISTEN PERSOONATYYPPIEN

KAMPPAILU

10.1 Nietzschen moraalisen agentin psykologia

Tarkastelen tässä luvussa perimän vaikutusta ihmistyyppien eli persoonien muodostamisessa. Aloitan luvun esittelemällä Brian Leiterin ja Joshua Knoben artikkelin *The Case for Nietzschean Moral Psychology* avulla Nietzschen käsitystä moraalisen agentin psykologiasta, joka on Nietzscheille pääasiallisesti periytyvä psykologis-fysiologisten tyyppi-faktojen kokoelma, joista muodostuu ihmisen persoona. Siirryn analysoimaan sitä kuinka tyyppi-faktojen ajatus johtaa universaalien kaikille ihmisille oikean moraalien kieltoon ja kuinka erilaiset moraalit ovat rakennettu palvelemaan tietynlaisia ihmistyyppisiä ja vastaavasti typistämään toisenlaisia ihmistyyppisiä moraalin piirissä. Seuraavaksi esittelen Nietzschen käsitystä ihmisen ryhmäkäytöksestä eli lauman muodostamisen vaistosta ja sitä kuinka laumavaisto synnyttää erilaisia vallantahdon kollektiivisiä perspektiivejä, jotka ilmenevät mm. ryhmän moraalissa. Esitän Nietzschen huolen siitä, että laumavaisto johtaa äärimmäiseen laumamoraaliin, joka tuhoaa yksilöiden lahjakkuuden ja kaikenlaisen potentiaalisen kehityksen niin yksilöiden kuin yhteiskunnan tasolla. Lopuksi esitän, että yhteiskunnissa esiintyvä yhteisön jakaman laumamoraalin ja poikkeavien yksilöiden

väläinen vallantahtojen kamppailu voidaan kuvata kollektivismiin ja individualismin välisenä kamppailuna niin yksilöiden kuin kulttuurien tasolla.

Brian Leiter ja Joshua Knobe esittävät, että Nietzschen filosofinen tuotanto sisältää käsityksen moraalisen agentin psykologiasta. Moraalisen agentin psykologian tutkimus sijoittuu filosofisessa tutkimuksessa etiikan haaraan, joka tutkii moraalista psykologiaa. Moraalinen psykologia on kiinnostunut toimijan psykologiasta silloin kun hän toimii moraalisesti. Tähänastinen englanninkielinen moraalipsykologinen tutkimus on lähinnä tutkinut toimijoiden moraalipsykologiaa nojatuolimaisella tutkimuksen ja teorioinnin tasolla sivuuttaen empiiriset löydökset tosiasiallisesta ihmisen psykologiasta. Tämän lisäksi moraalipsykologinen kirjallisuus on keskittynyt tutkimaan vain muutamien merkittävien filosofian historian filosofien, kuten Kantin ja Aristoteleen käsityksiä moraalista toimijoista. (Knobe & Leiter 2007, 83.)

Brian Leiter ja Joshua Knobe kirjoittavat, että empiiristen tieteiden löydökset tukevat voimakkaasti Nietzschen filosofian sisältämiä suuntaviivoja toimijan moraalipsykologiasta, toisin kuin aristoteelinen tai kantilainen moraalitraditio, jota empiiriset löydökset eivät tue. Tiivistetysti kuvaten kantilainen moraalitraditio painottaa tietoisten moraalisten periaatteiden merkitystä toiminnan vaikuttimena ja aristoteelisen tradition mukaan ihmisten luonne muotoutuu ensisijaisesti kasvatuksen myötä. Useat suuremmat sosiaalipsykologiset tutkimukset, joissa on käytetty monenlaisia metodeja ja koehenkilöitä, ja laaja empiirinen todistusaineisto tukevat Nietzschen yleisiä linjauksia moraalisen agentin psykologiasta, joiden mukaan yksilöt ovat syntyneet tiettyjen psykologis-fysiologisten ominaisuuksien kokonaisuuden kanssa ja nämä perinnölliset piirteet vaikuttavat voimakkaasti yksilön käytökseen ja arvoihin. Erityisesti Nietzscheläinen moraalipsykologia saa tukea käyttäytymistä tutkivan perinnöllistieteen tutkimuksista, joissa tutkitaan luonteenpiirteiden (esim. ulospäin suuntautuneisuuden) perinnöllisyyttä tarkastelemalla mm. kaksosia tai adoptoituja lapsia. Tutkimustulokset ovat olleet johdonmukaisia siinä, että miltei jokainen tutkimuksen kohteena oleva luonteenpiirre on osoittautunut suuressa määrin perinnölliseksi. (Knobe & Leiter 2007, 84, 91–93.)

Perinnöllisyys ei kuitenkaan merkitse sitä, että luonteenpiirre olisi täysin itsenäisesti geenien määräämä ilman ympäristön antamaa panosta. Perinnöllisyys merkitsee sitä, että

tietyin luonteenpiirteen esiintymisen eroavaisuudet ovat osin selitettävissä koehenkilöiden omaavalla geneettisellä aineksella. Leiter ja Knobe esittävät, että filosofisessa tutkimuksessa ei tulisi sivuuttaa Nietzschen moraalipsykologiaa, jos otetaan vakavasti ajatus siitä, että filosofisen moraalipsykologian tutkimuksen tulisi pohjautua todelliseen psykologiaan. (Knobe & Leiter 2007, 84, 93.)

Nietzschen käsitys moraalipsykologiasta sisältää käsityksen perinnöllisistä psykologisista ja fysiologisista piirteistä. Perityvien piirteiden ajatus ei merkitse sitä, että Nietzsche kieltää esimerkiksi sen, että ihmisillä on tietoisia moraalisia periaatteita ja tapoja tai sen, että ympäristöllä on vaikutus ihmisen kehitykseen. Nietzschele olennainen moraalipsykologiaa koskeva kysymys on, että onko näillä yllämainituilla tekijöillä tosiasiasa suuri rooli ihmiskäyttäytymisen etiologiassa. Nietzschele merkittävin moraalisen toiminnan alkuperä on ihmisten perustavissa psykologisissa ja fysiologisissa piirteissä siten, että tietoiset moraaliset periaatteet lähinnä toimivat *post hoc* oikeutuksina käytökselle, jonka toimija olisi tehnyt joka tapauksessa ilman tietoista oikeutusta. (Knobe & Leiter 2007, 87–88.) Nietzschen ajatteluun vaikutti 1850-luvulla ja tämän jälkeen saksalaisten materialistien keskuudessa esiintynyt ajattelu. Tämän ajattelun mukaan ihmiset ovat ruumiillisia organismeja, joiden fysiologia selittää pitkälti heidän tietoista elämää ja käytöstä. Nietzsche lisää materialistiseen teoriaan proto-freudilaisen idean persoonan alitajuntaisesta psyykkisestä elämästä, jolla on tärkein merkitys ihmisten tietoisesta elämästä ja käytökseen kausaalille määritykselle. Leiter nimeää Nietzschen filosofiassa esiintyneen moraalipsykologisen käsityksen tyyppi-opiksi. (Knobe & Leiter 2007, 88.)

Tyyppi-opin mukaisesti jokaisella ihmisellä on määrätty psykologis-fysiologinen luonto, joka määrittää minkä tyyppinen ihminen hän on. Jokaisella ihmisellä on jo syntyessään tietynlainen koostumus suuressa määrin muuttumattomia psykologisia ja fysiologisia piirteitä. Nämä piirteet eli tyyppi-faktat muodostavat kunkin ihmisen "tyypin". On kuitenkin tärkeätä tehdä selväksi, että tyyppi-faktat eivät kuitenkaan määritä kaikkea ihmisessä, vaan ne sen sijaan rajoittavat kullekin yksilölle mahdollisia kehityksellisiä suuntia. Ympäristöllä ja erityisesti moraalilla ympäristöllä on Nietzschen ajattelussa merkittävä rooli ihmisen kehityksessä. Tyyppi-faktat vaikuttavat kuitenkin huomattavasti enemmän kuin ympäristö (kuten kasvatus tai koulutus) tai tietoinen valinta ihmisen käytökseen ja arvoihin. (Knobe & Leiter 2007, 88, 90.)

Nietzsche kirjoittaa ihmisten synnynnäisestä eroavuudesta: ”Joka tapauksessa on aina kysyttävä, kuka *hän* on ja kuka tuo *toinen* on” (Nietzsche 2007, 125). Knobe ja Leiter kirjoittavat samanhenkisesti kuin Nietzsche ihmisten perustavista tietoisista valinnoista, jotka ovat selitettävissä suhteessa tyyppi-faktoihin: ”*That one is a "moral" agent is explained by one's biological inheritance, the type-facts; that one is not a moral agent is similarly explained.*” Esimerkiksi Nietzscheläisen moraalipsykologian mukaisesti ihmisen luonteen myötätuntoinen piirre on synnynnäinen tyyppi-fakta, jonka mukaan ihmisellä on geneettinen taipumus myötätuntoon. Toisena esimerkkinä voitaisiin mainita erityisesti moraalille merkittävien luonteenpiirteiden geneettisen perinnöllisyyden, kuten esimerkiksi väkivaltaisen käytöksen perinnöllisyyden. (Knobe & Leiter 2007, 90, 92, 94.)

Nietzschen tuotannossa näkyy perustava ajatus siitä, kuinka ihmisen luonteenpiirteillä on perustava ja laajalle levinnyt vaikutus koko ihmisen elämän kaareen, tai toisin ilmaistuna Nietzsche on kiinnostunut siitä kuinka ihmisen luonne vaikuttaa ihmisen koko elämän rakenteeseen (Knobe & Leiter 2007, 94, 96). Nietzschen mukaan ihmisten keskinäinen erilaisuus näkyy ennen kaikkea heidän arvostuksiansa tärkeysjärjestyksessä, siinä mitkä asiat muodostuvat kullekin heidän tärkeimmäksi elämänehdokseen, joka on ihmisen ”varsinainen hätä” (Nietzsche 2007, 181). Nämä asiat ja arvostukset ovat sellaisia mitä ilman ihminen ei voi elää täyttä elämää, joiden puuttuminen aiheuttaa ihmiselle varsinaisen hätätilan. Nietzsche (2007, 92) kuvailee ihmisten keskinäisen eroavuuden ilmenemistä heidän käsityksissään hyvistä asioista:

Ihmisten erilaisuus ei tule näkyviin ainoastaan niissä erilaisissa tauluissa, joihin he ovat kirjoittaneet, mikä on hyvää, siis siinä, että he pitävät erilaisia »hyviä» tavoittelunarvoisina, ja ovat myös eri mieltä arvon suuremmasta ja pienemmästä määrästä, yhteisesti tunnettujen »hyvien» arvojärjestyksestä: – se näkyy vielä enemmän siitä, mitä he tarkoittavat sanoessaan, että heillä todellakin on jokin hyvä, että he sen *omistavat*.

10.2 Tyyppi-faktat ja moraali

Simon Robertson jatkaa Brian Leiterin ajatusta tyyppi-faktoista kirjoittamalla, että koska tyyppi-faktat määräävät sen minkä tyyppinen henkilö ihminen on, ne määräävät myös sen mikä on hänelle tosiasiallisesti hyvää ja mikä pahaa. Tämä merkitsee sitä, että se mikä kullekin ihmiselle on tosiasiallisesti hyvää vaihtelee ihmisestä toiseen, koska ihmiset ovat keskenään

erilaisia. Nietzschen filosofiassa esiintynyt tyyppi-faktojen olemassaolo kumoaa perinteisen ajatuksen moraalista, jonka mukaan moraalinen hyvä on universaalisti kaikille hyvää ja siten se on myös yleisesti universaalisti sovellettavissa. (Robertson 2009, 72.)

Nietzschen ajattelun mukaisesti kaikkiin soveltuva universaali moraalit ja sen käsitys hyvästä eivät pelkästään perustu epätosiin väitöksiin ihmisluonnosta vaan sen lisäksi tämänkaltaisen moraalin soveltaminen on jopa moraalisesti väärin. Nietzsche kirjoittaa, että erilaisten moraalien tulisi päästä toistensa kanssa selvyteen: ”- - siitä, että on *epämoraalista* sanoa: »mikä on toiselle oikein, se on toiselle kohtuullista». - ” (Nietzsche 2007, 125.) Nietzschen filosofiassa hyvä ja paha ovat jossain määrin sidottuja erilaisten ihmistyyppien persoonien mukaisiin temperamentteihin. Hyvät ja pahat asiat ovat siten sellaisia, joita kukin ihminen tavoittelee tai välttää oman persoonatyyppinsä omaavan vallantahdon mukaisesti. Moraalijärjestelmät ovat Nietzschen filosofiassa jonkin persoonatyyppin omaavan ihmiskuvan mukaiseksi rakennettuja käsityksiä erilaisista arvoista. Siten erilaiset moraalijärjestelmät ovat aina sisällöltään suosiollisia joillekin ihmisille ja vastaavasti epäsuotuisia toisille.

Nietzsche analysoi moraalijärjestelmien suhdetta yksittäisiin ihmisiin ja näiden yksilöllisiin persoonan tyyppeihin esittämällä, että moraalijärjestelmien tarkoitus on rajoittaa terveempien ja suurempien ihmistyyppien olemassaolon tapaa ja samalla suosia moraalin tavoittelemia ihmistyyppijä. Nietzsche vertaa terveitä ihmisiä trooppisiin kasveihin, joista moraalin avulla etsitään tarkoituksenhakuisesti sairaalloisuutta ja hirviömyydyttä lauhkean ihmistyyppin hyväksi. (Nietzsche 2007, 94.) Nietzsche (2007, 94) kirjoittaa vertauskuvan avulla moraalit ja ihmistyyppien suhteesta:

Näyttää siltä, kuin moralistit vihaisivat aarniometsää ja trooppisia seutuja? Ja että »trooppinen ihminen» täytyy saattaa huonoon kuntoon, maksoi mitä maksoi, joko ihmisen sairautena ja lajistaan-huonontumana tai omana helvettinä ja itsekidutuksenaan? Miksi niin? »Lauhkeiden vyöhykkeiden» eduksi? »Moraalistenko»? Keskinäisten? – Tämä lukuun »Moraali pelokkuutena». –

Nietzschen analyysissä näkyy kuinka moraalijärjestelmissä on olennaista sen sisältämä ihmiskuva, jota moraalit edistää erilaisten uskomusten ja arvojen kautta samalla tuomien ihmiskuvan vastakohdan pahaksi tai hulluksi. Toisin ilmaistuna moraalit sisältää käsityksen

siitä kenelle moraalit on tehty eli se sisältää käsityksen moraalista ihmistyyppistä. Nietzschen esittämä trooppisen ihmisen huonoon kuntoon saattaminen tarkoittaa sitä, että moraalit vaikuttaa yksittäiseen ihmiseen ainakin kahdella tavalla ulkoisesti ja sisäisesti.

Moraalin ulkoinen vaikutus yksittäiseen ihmiseen toteutuu kulttuurin piirissä olevan vallitsevan moraalijärjestelmän sisältämien uskomusten ja sääntöjen sanktioilla ja sosiaalisen paheksunnan ja hyväksynnän muodossa. Moraalin sisäinen vaikutus vastaavasti vaikuttaa yksilön omaksuman maailmankuvan ja identiteetin kautta, jolloin ihminen voi johdonmukaisesti uskoa itseään tosiasiallisesti hyödyttäviin tai jopa haitallisiin asioihin. Moraalisen maailmankuvan sisäistyessä ihmisen identiteettiin hänelle kehittyy moraalinen omatunto (Nietzsche 2007, 96). Nietzschen filosofiassa moraalijärjestelmien sisältämät tunteet perustuvat monimutkaisiin sosiaalisiin ehdollistumiin, jotka ryhmän sisällä olevat yksilöt sisäistävät osaksi omaa moraaliansa. Sosiaaliset ehdollistumat ovat sen luonteisia, että ne heijastavat yhteiskunnassa vallitsevia moraalisia sääntöjä ja arvoja. Yksilön kokema moraalinen tunne on siten yksilön sisäistämä ”lauman” arvojärjestelmä. (Allison 2001, 199.)

Silloin kun yksilön omaksuma moraalit on ihmiselle itselleen haitallinen, ihminen ikään kuin kääntyy itseänsä vastaan ”omana helvettinä ja itsekidutuksenaan” (Nietzsche 2007, 94). Täten esimerkiksi homoseksuaalinen ihminen voi uskoa olevansa taipumuksiltaan sairaas tai naishenkilö voi olla uskomuksiltaan ja arvoiltaan intohimoinen soviniisti. Olennaista moraalit suosimalle ihmistyyppille on se, että ideaalinen ihmiskuva on muita ihmistyyppijä eriaasteisena poissulkeva ja näiden keskinäistä arvojärjestystä arvottava malli. Vallitsevasta moraalista poikkeava ihminen uhmaa olemassaolollaan moraalista järjestystä ja siten on uhka moraalit olemassaololle. Moraalit sisältämä normaliteetti ja ihmistyyppin käsitys vieroksuvat poikkeavia ihmistyyppijä peläten heidän tuhoavan moraalit järjestystä.

Kukaan ei voi varsinaisesti valita Nietzschen ihmiskäsityksen mukaisesti sitä minkälainen ihmistyyppi kukin on (Nietzsche 1969 35–37). Toisin sanoen kukaan ei voi valita minkälaiset tyyppi-faktat hän omaa eikä kukaan voi halutessaan onnistua olemaan perustavalla tavalla erilainen persoona kuin hän jo on. Vastaavasti minkäänlainen moraalit tuomitseminen ei voi tehdä ihmisestä moraalit ihmiskuvan ihanteen

mukaista, jos hänen perustavat taipumuksensa ovat muualla.

Knobe ja Leiter (2007, 90) kirjoittavat tyyppi-faktojen merkityksistä ihmisen kehityksen mahdollisuuksien rajoittajana:

Think of some seeds from a tomato plant. No amount of environmental input will yield an apple tree from those seeds, yet the ‘environment’ (the amount of water, sun, pests, etc.) will affect which of the trajectories possible for a potato plant —wilting, flourishing, or any of the stages in between—will be realized. Yet still the fact is that the *type* of tomato we get may vary quite a bit.

Jos esimerkiksi homoseksuaalisten ja psykopatian piirteiden katsotaan olevan suuressa määrin perinnöllisiä ja voimakkaan muuttumattomia tyyppi-faktoja niin esimerkiksi homoseksuaalisen henkilön tapauksessa hänestä ei voi tulla ympäristön painostuksen vuoksi heteroa, vaikka hän kuinka toivoisi ja pyrkisi kaikilla tavoin sellainen olemaan. Sen sijaan moraalisen järjestelmän paheksunta ja painostus, joka kohdistuu homoseksuaaliseen henkilöön, todennäköisesti vain aiheuttaisivat hänelle onnetoman elämän, joka lopulta voisi johtaa homoseksuaalisen henkilön sisäiseen tai ulkoiseen tuhoon. Toisenlaisessa vähemmän tuomitsevassa ympäristössä hän voisi ehkä elää onnellisemman elämän. Yhtäläillä psykopaatti, joka on kykenemätön tuntemaan minkäänlaista empatiaa toisia ihmisiä kohtaan ei sisäistä käsitystä muiden ihmisten kärsimyksestä, vaikka hänelle sitä opetettaisiin koko elämän ajan.

Nietzsche (2007, 95) teoretisoi moraalien suhdetta yksittäisen ihmisen vallantahtoon:

Kaikki nämä moraalit, jotka kohdistuvat yksityiseen henkilöön, tarkoittaen hänen »onneansa» , kuten sanotaan, – mitä ne ovatkaan kuin käyttäytymis-ehdotuksia suhteessa siihen vaarallisuuden asteeseen, jossa yksityinen ihminen itsensä kanssa elää; reseptejä hänen intohimojansa, hänen hyviä ja huonoja taipumuksiansa vastaan, sikäli kun niissä on vallantahto ja kuin ne haluaisivat näytellä herran osaa; - -kaikki muodoltaan eriskummaisista ja järjettömiä – koska ne kääntyvät »kaikkien» puoleen, koska ne yleistävät siinä, missä ei ole lupa yleistää –, kaikki tyynni ehdottomasti puhuvia, itsensä ehdottomasti käsittäviä - -

Moraalijärjestelmät hillitsevät ja rajoittavat yksittäisten ihmisten vallantahdon tulkintoja merkityksistä, arvoista ja maailmasta yleensä tyypistä yksittäisen ihmisen olemassaolon

tapaa niin hyvässä kuin pahassa. Nietzschen näkökulma on se, ettei ole olemassa sellaista asiaa kuin ”kaikki ihmiset”, joihin voitaisiin soveltaa ehdottomasti moraalien määräämiä sääntöjä ja periaatteita. Moraalisen ehdoton ja yleistävä luonne sotii siten todellista maailmaa vastaan, siten että ihmiset eivät vastaa moraalien sisältämää ihmiskäsitystä.

10.3 Laumavaisto ja laumamoraali

Miten Nietzsche selittää sen, että yksittäinen ihminen vaikuttaa luopuvan oman vallantahdon mukaisesta maailmankatsomuksellisesta tulkinnasta ja mikä Nietzschen mukaan motivoi ihmistä omaksumaan vallitsevan moraalien tulkinnan todellisuuden luonteesta? Nietzsche kirjoittaa *Hyvän ja pahan tuolla puolen*-teoksessa ihmisten laumavaistosta. Nietzschen mukaan kaikkina aikoina on ollut ihmisyyhteisöjä eli laumoja kuten heimoja, kansoja, suku-liittoja ja kirkkoja, joissa käskävien eli hallitsevien määrä on ollut aina suhteessa pieni verraten ihmisten kokonaislukuun. Nietzsche esittää, että kuuliaisuutta ja tottelemista on harjoitettu ja kasvatettu ihmisissä ihmislajin historiassa hyvin kauan ja siten siitä on tullut yleinen ihmisten piirre. Kun laumavaisto sisäistyy ihmiseen se ilmenee omatuntona, joka velvoittaa tottelemaan lauman moraalien. (Nietzsche 2007, 96.)

Nietzschen mukaan laumavaisto toimii yleisesti kehityksen vastavoimana, koska se tukahduttaa riippumattomamman luonteiset käskijäihmiset. Nietzsche kirjoittaa: ”Että inhimillinen kehitys on niin oudon ahdasta, niin epäröivää, pitkällistä, usein taantuvaa ja paikallaan pyörivää, johtuu siitä, että kuuliaisuuden laumavaisto periytyy parhaiten ja käskemisen taidon kustannuksella.” (Nietzsche 2007, 96.) Suurin osa ihmisistä ovat siten Nietzschen mukaan luonteeltaan tottelevia ihmisen tyyppisiä, jotka omaksuvat kulttuurissa ja yhteiskunnassa vallitsevan moraalijärjestelmän. Nietzsche kirjoittaa, että laumamoraalille on ominaista se, että se esittäytyy ainoaksi moraaliseksi vaihtoehdoksi muita moraalien vastaan: ”- - se sanoo itsepintaisesti ja leppymättömästi »minä olen itse moraalien eikä mikään muu ole moraalien!»” (Nietzsche 2007, 100.) Vastakkaisesti johtajan tai käskijän luonteen omaava harvinaisempi persoonatyyppi vastustaa vallitsevaa ajattelumaailmaa, koska hänellä on pyrkimys tulkita todellisuuden mitta yksilöllisesti oman vallantahtonsa mukaisesti.

Miten laumavaiston kautta syntyvä yhteisyyden tunne ja laumamoraali syntyvät ihmisten keskuudessa Nietzschen filosofian mukaan? Nietzsche esittää, että ihmiset kommunikoivat toisillensa samankaltaisilla merkeillä samanlaisia tarpeita ja elämyksiä. Tämä keskinäisten yhteisten kokemusten jakamisen ilmoitettavuus on jotain, jonka kokeminen” - - on valtavin kaikista niistä valloista, joiden alaisena ihminen on tähän asti elänyt” (Nietzsche 2007, 181.) Ihmisten yhteinen kollektiivinen kokeminen on tämän perusteella siten kaikkein voimakkain vallantahdon keskittymä, jonka alaisena yksittäinen ihminen ja tämän vallantahto joutuu elämään. Nietzsche (2007, 181) kirjoittaa tavallisempien ja harvinaisempien ihmisten eriarvoisesta asemasta kommunikaation prosessissa:

Toistensa kaltaisemmat, tavallisemmat ihmiset ovat olleet ja ovat aina edullisemmassa asemassa, valioimmat, hienommat, oudommat, vaikeammin ymmärrettävät jäävät helposti yksin, kokevat yksinäistyneinä kovia ja jatkavat harvoin sukuaan.

Nietzschen mukaan kommunikaation luonne on keskinkertaistaa ja yhdenmukaistaa ihmisiä laumamaisiksi ihmisiksi ja siksi tämän vaikutuksen ehkäisy vaatii suunnattomia vastavoimia (Nietzsche 2007, 181). Nietzsche ei kuitenkaan kirjoita auki minkälaiset keinot toimisivat tämän kehityksen vastavoimina. On kuitenkin selvää, että kehityksen avain on näiden poikkeavien käskijä-tyyppisten ihmisten käsissä, koska he pyrkivät luomaan uutta. Uuden luominen edellyttää muutosta, joka kohdistuu laumamoraalin suojeluksessa olevaan todellisuuden dogmaattiseen mittaan.

Esitän, että Nietzschen käsityksiä kommunikaation ryhmiä muodostavasta luonteesta voi verrata modernin sosiaalipsykologian yleisiin tutkimustuloksiin ryhmien yhdenmukaistavasta ryhmäkäyttäytymisestä. Jesse Prinz (2011) kirjoittaa, että yleinen ryhmäkäytöksen kopioiminen auttaa ryhmän jäseniä muodostamaan kulttuurista koheesiota ja kommunikaatiota ryhmän sisällä ja lisäksi yhdenmukainen ryhmäkäyttö saattaa lisätä ryhmän valintaa yli muiden ryhmien. Kuitenkin ryhmän sisällä olevan yksittäisen ihmisen edullinen geneettinen mutaatio on yksilökohtainen, eikä se siten voi levitä ryhmän sisällä vallitsevaksi piirteeksi. Jotta yksilön edullinen piirre voisi hyödyttää koko ryhmää, sen täytyy levitä kulttuurin avulla yleiseksi käyttäytymisen malliksi imitaation kautta. Jos ryhmän sisällä oleva enemmistön käytöksen kopioiminen olisi täysin vallitsevaa, mitään uusia innovaatiota ei syntyisi ryhmän sisällä. Jesse Prinz kirjoittaa kulttuurin sisäisen innovaation ja yhdenmukaisen ryhmäkäytöksen suhteesta: ”One solution is to suppose that

conformity biases work in concert with an opposing trend: nonconformity. If we sometimes copy rare behaviors, then new innovations can initially spread because of their novelty and then spread because of their high frequency”. (Prinz 2011.)

Nietzschen filosofiassa esiintyy samankaltainen ajatus yhdenmukaisen ryhmäkäytöksen ja yksilön innovatiivisuudesta, jotka ovat ristiriidassa kulttuurin sisällä. Nietzsche tiedostaa, ettei kehitys joka merkitsee jonkinlaista muutosta olisi mahdollinen, jos kaikki ryhmän jäsenet matkisivat yhdenmukaisesti toistensa käytöstä ja ajattelua. Kulttuurien ja yhteiskuntien sisällä on Nietzschen filosofiassa perustava jännite ryhmän ajaman yksimielisyyden lain ja yksilön potentiaalisen luovuuden ja innovatiivisuuden välillä. Toisin ilmaistuna laumamoraalin kollektiivinen vallantahdon keskittymä kamppailee jatkuvasti yhteiskunnan sisällä yksilöllisten ihmistyyppien vallantahtoja vastaan.

Nietzschen mukaan laumamoraalissa on ongelmallista sen ihmisiä yleistävä luonne, eli se ettei se ota huomioon erilaisten ihmisten luonnetyyppejä ja kykyeroja. Siksi Nietzschen mukaan on kysyttävä tehtäessä arvioita yhteiskunnassa olevien etuoikeuksien suhteen, että minkälaiset henkilöt ovat kyseessä. Nietzsche kirjoittaa: ”Esimerkiksi, henkilössä, joka olisi määrätty ja tehty käskemään, itsensä kieltäminen ja vaatimaton väistyminen ei olisi hyvettä, vaan hyveen tuhlausta: siltä minusta näyttää.” Nietzschen mukaan ihmisen keskinäiset erot kieltävä moraalit johtaa poikkeavien ihmisten hyveen menetykseen. (Nietzsche 2007, 125.) Kun esimerkiksi synnynnäinen johtajatyypit omaksuu moraalit joka kannustaa vaatimattomaan väistymiseen ja itsensä kieltämiseen, hän ei tule silloin täyttämään ihmisenä omaa potentiaaliaan, eikä hän myöskään tule hyödyttämään yhteiskuntaa kokonaisuudessa parhaimpansa mukaan.

Laumamoraalin ongelmana on se, että se kiihottaa harvinaisia ja korkeampia ihmisiä ”tekemättäjättämis- synteihin” ihmisystävällisyyden naamion takaa ja siten vahingoittaa harvinaisia ihmisiä. Korkeampien ihmisten täydellinen tuho on kulttuureissa ja yhteiskunnissa Nietzschen mukaan varsinainen sääntö, jonka olemassaolo näyttäytyy kauhistuttavana heille, jotka ymmärtävät sen luonteen. (Nietzsche 2007, 125, 181.) Nietzschen hyve-etiikan mukaisesti lahjakkaista ja/tai suurista ihmisistä ei todennäköisesti voi tulla tämänkaltaisissa olosuhteissa kaikkea sitä mitä he voisivat olla. Laumamoraali tuhoaa siis erikoislaatuisten ihmisten potentiaalit kaikenlaiseen kyvykkyyteen ja

hyveeseen.

On tärkeätä huomata, että laumamoraali ei ole Nietzschen filosofiassa pääsääntöinen ihmisen lajia määrittävä piirre vaan eräs vaistojen moraalinen muodostelma, joka on päässyt modernissa Euroopassa voitolle ja siten siitä on tullut vallitseva moraal.

Laumamoraali on Nietzschen mukaan siirtynyt kristillisen moraalityradition kautta demokraattiseen liikkeeseen. Nietzsche kirjoittaa, että laumamoraali on ”vain eräs inhimillisen moraalin laji, jonka ohella, jota ennen, jonka jälkeen monet muut, ennen kaikkea korkeammat moraalit ovat tai niiden pitäisi olla mahdollisia.” (Nietzsche 2007, 100.)

10.4 Poikkeus ja vaara

Nietzsche esittää, että laumavaisto ilmenee hyödyllisyyteen painottuneena moraalina, joka pyrkii yhteisön säilyttämiseen ja silloin: ”- - epämoraalista etsitään juuri ja yksinomaan siitä, mikä näyttää yhteisön olemassaoloa vaarantavan: niin kauan ei vielä voi olla mitään »lähimmäisenrakkauden moraalina».” (Nietzsche 2007, 99.) Nietzsche (2007, 99) jatkaa analyysinsä laumamoraalin perspektiivistä, joka kohdistuu poikkeaviin yhteisölle vaarallisiin ihmisiin:

Kuinka paljon tai kuinka vähän yhteis-vaarallista, yhtäläisyydelle vaarallista johonkin mielipiteeseen, johonkin olotilaan ja affektiin, johonkin tahtoon, johonkin lahjakkuuteen sisältyy, se on nyt moraalisenä perspektiivinä: pelko on tässäkin jälleen moraalin emo.

Laumamoraali kokee siten kaikenlaisen poikkeavuuden uhaksi omalle olemassaolon tavalleen kuten esimerkiksi lahjakkuudet tai erilaiset näkemykset, ja se muodostaa täten eräänlaisen kollektiivisen moraalisena perspektiivinä tätä uhkaavaa poikkeavuutta vastaan. Olennaista sille, että yhteisö kokee ihmisen vaaralliseksi on ihmisen edustama mahdollinen muutos, joka uhkaa vanhaa tapaa olla olemassa. Vaarallisuus ei siten merkitse välttämättä poikkeavan ihmisen kohdalta konkreettista uhkaa ja vaaraa esimerkiksi väkivaltaisen käytöksen muodossa, joka kohdistuisi yhteisön jäseniin, vaan pelkkä erilaisuus riittää vaaralliseksi leimautumiseen. Nietzsche (2007, 99) kuvailee poikkeavan ihmisen aiheuttamia vaikutuksia laumamoraalin vallassa olevalle yhteisölle:

Korkeimpiin ja väkevimpiin vietteihin, kun ne intohimoisesti purkautuvina ajavat yksilön kauas lauma-omantunnon ulko- ja yläpuolelle, särkyvät yhteisön itsetunto, sen usko omaan itseensä, on kuin sen selkäranka murtuisi: sen tähden juuri näitä viettejä parhaiten häpäistään ja parjataan.

Yllä oleva lainaus osoittaa sen kuinka laumamoraalissa yksittäisen ihmisen identiteetti rakentuu ja pysyy yllä yhteisön tarjoaman moraalinkin kautta. Tämä yhteinen kulttuurinen viitekehys on sen vuoksi olennainen ihmisen itsetunnon ja omanarvontunnon kannalta. Yhteisön kollektiivisen ja yksittäisen ihmisen itsetunnon vuoksi laumamoraali ylläpitää keskuudessaan arvoja ja ajattelun malleja, jotka korostavat samanmielisyyttä ja samanmukaisuutta keskuudessaan.

Mitä ovat sitten piirteet, jotka saavat ihmisen poikkeamaan laumamoraalista? Nietzsche listaa ainakin korkean riippumattoman henkisyuden, yksinolon tahdon ja suuren järjen ominaisuuksiksi jotka laumamoraali tuomitsee. Yleisesti vaarallista ja pahaa on kaikki mikä kohottaa yksilön laumaa korkeammalle pelottaen siten laumaa. Vastaavasti laumamoraali edistää keskuudessaan luonteenpiirteitä, jotka ovat sopeutuvia, yhdenvertaistuvia, kohtuullisia ja vaatimattomia. (Nietzsche 2007, 99.)

Eräs poikkeava ihmistyyppi, joka on ristiriidassa laumamoraalin kanssa on filosofi. Nietzsche esittää, että filosofit ovat olleet ja heidän on täytynyt aina olla ristiriidassa aikansa ihanteiden kanssa. (2007, 117–118.) Nietzsche(2007, 118) kirjoittaa filosofien epäkiitollisesta osasta aikansa ihanteiden vastustajina:

Tähän asti ovat kaikki nämä ihmisen erinomaiset edistäjät, joita sanotaan filosofeiksi ja jotka itse eivät monestikaan tunteneet olevansa viisauden ystäviä, vaan ennemmin ikäviä narreja ja vaarallisia kysymysmerkkejä –, katsoneet tehtäväkseen, kovaksi, tahtomattomaksi, väistämättömäksi tehtäväkseen olla oman aikansa pahana omatuntona, mutta ovat viimein myös käsittäneet tehtävänsä suuruuden olevan siinä.

Filosofit ovat siten vastustaneet aikansa dogmaattisia kulttuurisia malleja ja pyrkineet edistykseen ja kehitykseen staattisen yhdenmielisyyden sijasta. Nietzsche kuvailee filosofien pyrkimyksiä: ”Käydessään leikkaamaan juuri ajan hyveiden elävää rintaa he ovat ilmaisseet, mikä oli heidän oma salaisuutensa: tietää jotain ihmisen *uudesta* suuruudesta,

heidän suurentumiseen johtavasta uudesta käyttämättömästä tiestä” ja Nietzsche jatkaa kuvailua: ”- - he ovat sanoneet, kukin kerrallaan: »meidän täytyy päästä tuonne, tuonne pois, missä te nykyisin olette vähimmin kotonanne».” (Nietzsche 2007, 118.)

Laumamoraalin aiheuttamana uhkana on se, että sen ihmisiä yhdenmukaistava ja tasapäistävä vaikutus tuhoaa kulttuurin ja yhteiskunnan tasolta kaikenlaiset lahjakkuudet ja poikkeavuudet keskuudestaan. Nietzschen (2007, 119) mukaan laumamielisyyden seurauksena voi olla, että Euroopassa:

- - »oikeuksien yhtäläisyys» voisi liian helposti muuttua vääryyksien yhtäläisyydeksi: minä tarkoitan yhteisessä sodankäynnissä kaikkea harvinaista, vierasta, etuoikeutettua, korkeampaa ihmistä, korkeampaa velvollisuutta, korkeampaa vastuunalaisuutta, luovaa vallantäytettä ja herrautta vastaan –

Tämänkaltaisen teoreettisen tuhon jäljiltä ei olisi olemassa enää minkäänlaista poikkeavuutta ihmisten keskuudessa, mikä tarkoittaa sitä, että ihmisistä olisi yleisesti lajina riistetty lahjakkuus, älykkyys, hyveellisyys, kyky luoda uutta ja kyky kehittyä. Siten ihmisiin kohdistettu vääryyksien yhtäläisyys on äärimmäinen tasajako, joka ei ota huomioon minkäänlaista poikkeavuutta torjumalla kaiken sen mikä voisi olla enemmän.

10.5 Individualistinen- ja kollektivistinen ihmistyyppi

Nietzschen esittämä yhteiskunnissa esiintyvä yhteisön jakaman laumamoraalin ja poikkeavien yksilöiden välinen vallantahtojen kamppailu voidaan kuvata myös eri käsittein kollektivismiin ja individualismiin välisenä kamppailuna. Kollektivismia ja individualismia on käytetty termeinä mm. vertailevan kulttuurin tutkimuksessa kuvaamaan erilaisissa kulttuureissa ilmeneviä eroavaisuuksia, jonka perusteella kulttuurit voidaan jakaa kollektiivisiin ja individualistisiin tyypeihin (Prinz 2011). Nietzschen filosofiassa laumamoraalin ja yksilöiden jako ei koske pelkästään erilaisten kulttuurityyppien välisiä eroavaisuuksia, vaan myös yksittäisen kulttuurin sisällä olevien ihmisten kollektiivisuuteen tai individualismiin taipuvaa ajattelua ja käytöstä. Nietzschen kuvailemissa ihmistyypeissä individualistisen ja kollektivistisen ajattelun ja käytöksen piirteet ovat suurin piirtein yhtenevät kulttuurin vertailevan tutkimuksen teorian kanssa.

Vertailevassa kulttuurin tutkimuksessa on esitetty, että individualistit painottavat

yksilöllisten ansioiden ja päämäärien merkitystä ja yksilöllistä autonomiaa vieroksuen riippuvaisuutta muista ihmisistä. Individualismi on sosiaalinen malli, jossa yksilöt näkevät itsensä itsenäisinä kollektiiveista ja ovat pääasiallisesti motivoituneita omien tarpeiden ja preferenssien mukaan. Kollektivistit painottavat joukkoon kuulumisen ja ryhmän koheesion ja menestyksen merkitystä yksilön henkilökohtaisen menestyksen yli. Tämän lisäksi kollektivismi on sosiaalinen malli, joissa yksilöt mieltävät olevansa osia ryhmän kokonaisuudesta, jolloin heitä pääasiallisesti motivoi velvollisuus ryhmän kokonaisuutta kohtaan. (Prinz 2011.)

Esitetty vertailu on hyödyllinen havainnollistamaan yksinkertaisella tavalla Nietzschen filosofiassa kulttuurien sisällä esiintyvää perusjännitettä kollektiivisen ja individualistisen ajattelun välillä. Vertaus ei kuitenkaan riitä kattamaan Nietzschen filosofian olennaista ajatusta vallantahdosta perustavana inhimillisenä vaistona, joka on inhimillisen käytöksen pääasiallinen selittävä tekijä. Miten Nietzsche selittää kollektivistisen kulttuurisen mallin vetoavuuden yksilöiden ja näiden omaavan vallantahdon tasolla? Analysoin seuraavassa luvussa kollektiivisen ja individualistisen vallankäytön piirteitä individualistisen hyveettisen herramoraalin ja kollektivistisen sääntöihin keskittyneen orjamoraalin vastakkainasettelun kautta.

11 MORAALIJÄRJESTELMIEN VALLANTAHDON

KAMPPAILU MENNEISYYDESSÄ JA NYKYISYYDESSÄ

11.1 Genealoginen analyysi moraalintyypeistä

Tarkastelen tässä luvussa Nietzschen esittämää genealogista moraalintyyppien analyysia herra- ja orjamoraalin välisestä kamppailusta individualismin ja kollektivismien välisenä kamppailuna. Aloitan luvun kirjoittamalla suppeasti genealogisesta menetelmästä Nietzschen filosofiasta. Sitten siirryn tarkastelemaan vallantahdon merkitystä moraalijärjestelmien synnylle analysoimalla vallantahdon sisäistymistä ja vallantahdon muodostumista eräänlaiseksi kollektiiviseksi vallantahdon keskittymien perspektiiveiksi. Esitän, että Nietzschen filosofiassa vallantahdon erilainen toiminta synnyttää orjamoraalin ja herramoraalin moraalintyyppit. Herramoraali syntyy yläluokan vallantahdon aktiivisen harjoittamisen kautta. Vastaavasti orjamoraali syntyy siitä, kun alaluokan vaistot ovat pakotettuja sisäistymään ulkoisten estojen vuoksi. Siirryn sitten tarkastelemaan

herramoraalin synnyn olosuhteita, vallantahdon luonnetta, onnellisuuden käsitettä ja ihmiskuvaa. Esitän, että herramoraali oli erittäin individualistinen moraali, jonka ylläpidon merkittävänä ehtona toimii distanssin paatos aristokraattisen ihmisen ja orjan eli epäihmisen välillä. Tämän jälkeen analysoin orjamoraalia herramoraalin reaktiivisena moraalisenä peilikuvana. Analysoin myös orjamoraalin synnyn olosuhteita, ihmiskuvaa, onnellisuuden käsitettä ja vallantahdon toimintaa. Esitän, että orjamoraali on kollektivistinen moraalintyyppi, joka on vaikuttanut sääntö- ja velvollisuuseettisen moraalifilosofian syntyyn. Luvun lopussa analysoin *Näin puhui Zarathustra*- teoksessa esitettyjen ihmistyyppien viimeisen ihmisen ja yli-ihmisen käsitteiden kautta kollektivismiin ja individualismiin mahdollisia kehityskulkuja länsimaalaisessa kulttuurikehityksessä Nietzschen filosofian mukaan. Esitän, että viimeinen ihminen edustaa Nietzschele äärimmäisen kollektivistista ihmistä kun taas vastaavasti yli-ihminen on voimakkaan individualistinen yksilö.

Nietzsche esittelee *Hyvän ja Pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä*- teoksissa moraalijärjestelmien sukuhistorian eli genealogian kahdesta erilaisesta moraalityyppistä herra- ja orjamoraalista (Williams 2001, 20). Nietzschen moraalintutkimisen menetelmänä toimii genealogia, jonka avulla hän tarkastelee erilaisten moraalijärjestelmien syntymisen alkuperää, arvoja ja olemisen olosuhteita. Genealoginen analyysi pyrkii paljastamaan moraalisten tunteiden alla olevia moraalijärjestelmien olemassaolon perustavia ehtoja. Nietzschen genealogia käsittää menneiden historiallisten moraalijärjestelmien synnyn ehtojen vastakkainasettelun analyysin, jotta tulevien uusien moraalien ja arvojen synnyn ymmärtäminen olisi mahdollista. (Allison 2001, 192, 199.) Genealogisen menetelmän luonteen vuoksi tulkitseminen Nietzschen genealogisen analyysin käsittävän *Hyvän ja pahan tuolla puolen* ja *Moraalin alkuperästä*- teoksien lisäksi myös tulevaisuuteen painottuneen *Näin puhui Zarathustra*- kirjan.

Peter Berkowitz kirjoittaa genealogisen analyysin menetelmän olevan ennen kaikkea tarkoitettu filosofisen tutkimuksen välineeksi, eikä Nietzsche siten tarkoittanut genealogian olevan tarkka historiallinen selitys moraalijärjestelmien synnylle. Genealogista metodia voidaan verrata havainnollistavaan historialliseen runoon tai myyttiin, jonka avulla voidaan hahmottaa erilaisten moraalien luonnetta ja inhimillisen erinomaisuuden ehtoja moraalien piirissä. (Berkowitz 1995, 69–70, 75.) Nietzsche esittää, että maailmassa on vallinnut tai

mahdollisesti vielä vallitsevat kahdenlaiset moraalien perustyytit: herra- ja orjamoraali ja näiden kahden erilaiset sekoitukset yksilöiden ja yhteiskuntien tasolla (Nietzsche 2007, 169–171). Nietzsche ei siten kirjoita puhtaista moraalityypeistä, vaan herra- ja orjamoraalin tarkoituksena on teoreettisesti havainnollistaa typologisen luokittelun avulla erilaisten moraalien perustavia piirteitä. Orja- ja herramoraalin täydellistä muotoa ei ole siksi löydettävissä yksilöiden tai yhteiskuntien tasolta. (Williams 2001, 19.)

Nietzsche sijoittaa kaikkein merkittävimmän moraalijärjestelmien muutoksen moraalien orjakapinaan. Moraalien orjakapinassa klassinen kreikkalainen ja roomalainen aristokraattinen moraalijärjestelmä sisäistettiin ja käännettiin sen moraaliseksi vastakohtaksi juutalais-kristilliseksi moraaliksi ja myöhemmällä aikakaudella utilitaristiseksi ja egalitaristiseksi moraaliksi. (Allison 2001, 204, 220.) Herramoraalin historiallinen vastine on siten aristokraattinen kreikkalainen ja roomalainen moraalijärjestelmä ja orjamoraalin moraalijärjestelmä on juutalaiskristillinen moraalitraditio ja sen historialliset perilliset.

David Allison kirjoittaa, että Nietzschen tarkoitus oli kuvata moraalien orjakapinan kautta ”symbolisesti” erilaisia moraalijärjestelmien välillä historiallisesti esiintyneitä ”kamppailuja”. Orjamoraali osoittautui historialliseksi voittajaksi moraalijärjestelmien välisessä kamppailussa. Orjamoraalin voiton avain oli se, että se onnistui korvaamaan aristokraattisen herramoraalin arvot omilla arvoillaan. Orjamoraalin historiallinen kehityskulku lähti klassisen kreikan ja Rooman perustasta kehittyen keskiaikaiseksi feodaaliaristokratian ja kristinuskon moraaliseksi yhdistelmäksi, joka sisälsi orjamoraalille olennaisen uskon kaikkien tasa-arvoisuudesta Jumalan edessä. Tästä moraalijärjestelmästä kehittyi vapausliikkeiden ja vallankumousten seurauksena demokraattisten yhteiskuntien moraalit ja arvomaailma. (Allison 2001, 204–205, 220.)

Nietzsche asettelee vastakkain *Moraalien alkuperästä* – teoksessa herramoraalille ja orjamoraalille tyypillistä psykologiaa ja arvoja (Bernstein 1987, 65). Herramoraalille tyypillinen moraalinen tunne on, että ”teko on hyvä, koska minä teen sen”. Vastakkaisesti orjamoraalin yleinen tuntemus on, että ”teko on hyvä, koska se hyödyttää muita”. (Allison 2001, 201.) Genealoginen analyysi keskittyy paljastamaan moraalisten tuntemusten alla olevia seikkoja moraalien luonteesta siten, että moraaliset tuntemukset ovat kulttuurin

oireopin kannalta oireita moraalijärjestelmän piiriin kuuluvien ihmisten persoonatyypin luonteista tai toisin ilmaistuna heidän persoonilleen ominaisista vallantahdoista.

On helppoa nähdä herra-ja orjamoraalille tyypillisten tunteiden vastakkainasettelun perusteella, että herramoraalissa moraalinen arvo pohjaa yksilöön, kun taas orjamoraalissa moraalinen arvo juontuu joukosta tai Nietzschen termein laumasta. Orjamoraali tähtää lauman yleisen edun ajamiseen tai hyvän saavuttamiseen siten, että lauman sisällä olevan yksilön odotetaan uhraavan moraalin vaatimuksen mukaisesti jopa itsensä joukon edun tähden. Herramoraali tähtää yksilön hyvinvointiin ja tämän edustaman maailmankuvan edistämiseen maailmassa. Herramoraalissa herran ei odoteta uhrautuvan muiden puolesta vaan herra olettaa muiden uhrautuvan tarvittaessa hänen itsensä puolesta tai palvelevan hänen elämänsä päämääriä (Nietzsche 2007, 168).

11.2 Vallantahdon merkitys moraalijärjestelmien synnylle

Vallantahdon vaistojen psykologinen toiminta muodostuu olennaiseksi osatekijäksi erilaisten moraalijärjestelmien synnylle. Nietzschen mukaan tahdon perusluonne on sen toiminnallisuus siten, että tahto ei voi olla tahtomatta: ”- - se tarvitsee päämäärän ja se tahtoo enemmän tahtoa olematonta (ei mitään) kuin olla tahtomatta” (Nietzsche 1969, 92). Vallantahdon aktiivinen ja ulospäin suuntautunut pakottava luonne muodostuu vallantahdon yksikölle ongelmaksi silloin kun hänen vallantahdon energiansa ei pääse purkautumaan maailmaan. Nietzsche kirjoittaa, että kaikki vaistot jotka eivät purkaudu ulospäin suuntautuvat sisäänpäin sisäistyen (Nietzsche 1969, 77). Koska ihmiset ovat perustavasti luonteeltaan vaistojensa alaisia aktiivisia olentoja, he eivät kykene poissulkemaan tahtoa tai valitsemaan olla tahtomatta. Kun ihmisen vaistomainen vallantahdon toiminta estyy, sen energia etsii epäsuoria toteutumistapoja ihmisen sisäisestä maailmasta.

Vaistojen toiminnan estymisen syynä voivat olla Nietzschen mukaan sivilisaation tai yhteiskunnan yleiset yksittäiseen ihmiseen kohdistuneet vaatimukset, jotka rajoittavat hänen toimintaansa ja olemassaolonsa tapaa. Nämä vaatimukset tukahduttavat yksittäisen ihmisen vapauden vaistoja, jonka Nietzsche kirjoittaa tarkoittavan samaa asiaa kuin vallantahto. (Nietzsche 1969 78, 81.) Vallantahto samaistuu siten vapaudenvaistoon, jolloin

se viittaa yhteiskunnassa olevien yksittäisten ihmisten tarpeeseen vapautua muiden vallasta ja vaikutuksesta. Jos ihmisellä ei ole todellista positiivista vapautta toimia haluamallaan tavalla, hänellä ei ole Nietzschen ajattelun mukaisesti mitään muuta vaihtoehtoa kuin se, että hänen vallantahto/vapaudenvaisto sisäistyy.

Vallantahdon vaiston pakotettua sisäistymistä voidaan kuvata seuraavalla tavalla: Henkilö A on yhteiskunnallisesti heikossa ja alisteisessa asemassa suhteessa henkilö B:hen, jolla on vaurautta ja valtaa yhteiskunnassa. Henkilö B vaatii A:ta palvelemaan itseänsä orjuuden muodossa, jos A päättää olla tottelematta B:tä hänelle seuraa vakavia rangaistuksia henkilö B:n taholta. Henkilö A:lle on epärationaalista olla tottelematta oman itsesäilytyksen kannalta B:tä, mutta samanaikaisesti A:n oma vallantahdon energia pyrkii ulospäin maailmaan eli A haluaa olla vapaa. Koska A ei kykene ulkoisesti vapauttamaan itsensä B:n vallasta, A:n vallantahto sisäistyy.

Nietzsche esittää, että ihmisen vallantahdon väkivaltaisen ja muotoa muovaavan energian sisäistyessä se ilmenee mm. uskonnollisina ja moraalisisina tuntemuksina. Vallantahdon vaistojen tukahduttaminen johtaa myös ihmisen maailman yhä suurempaan sisäistymiseen, joka ilmenee esimerkiksi sielu-käsityksen synnyssä ja omatunnon kehittymisessä. Vallantahdon estyminen synnyttää askeettisen ihanteen, joka oireilee ihmisessä huonona omatuntona, itseensä kohdistuneena julmuutena ja äärimmäisenä tarpeena hallita täydellisesti elämä tukahduttamalla siitä kaikenlainen kauneus ja elämänilo. (Nietzsche 1969, 77–78, 80–81, 92, 115, 161.) Nietzschen näkökulman mukaisesti vallantahdon sisäistymisestä eli vapauden ja vallan puutteesta seuraa yksittäisille ihmisille ja kokonaisille kulttuureille eräänlaisia henkisiä negatiivisia tuhoavia oireita

Nietzschen vallantahdon teoriassa ihmiset pyrkivät aina tavalla tai toisella oman luonteensa mukaisesti valtaan ja vapauteen. Vallantahdon vaiston toiminta ei ole ihmisen valittavissa tai lopetettavissa, vaan vallantahto vaikuttaa vääjäämättömän sisäänrakennetulta osalta inhimillistä olemassaoloa. Vallantahto on perustavasti yksittäistä ihmistä ja ihmisten välisiä suhteita säätelevä asia, joka vaikuttaa kokonaisuun kulttuureihin ja niiden uskomus- ja moraalijärjestelmien sisältöihin. Linda Williams esittää, että ihmisjoukkojen vallantahto heijastuu Nietzschen filosofiassa heidän jakamaan moraaliseen järjestelmään siten, että kunkin yhteisön moraalinen järjestelmä vastaavasti kertoo jotain yhteisön vallantahdon

tavasta (Williams 2001, 19).

Voidaan ajatella, että vallantahdon kollektiivisen ilmenemisen kautta ihmisyyhteisöt muodostavat eräänlaisen moraalisen perspektiivin, joka pyrkii muodostamaan maailman ja sen todellisuuden oman moraalisen tulkintansa mukaiseksi. Siten Nietzschen perspektivistinen tietoteoria ulottuu jossain määrin koskemaan yksilön lisäksi kokonaisia yhteisöjä ja näiden arvomaailmoita. Ihmisyyhteisöissä esiintyvä yksimielisyyden laki ja laumavaistot kykenevät synnyttämään jonkinasteisen vallantahdon kollektiivisen näkökulman eli perspektiivin maailmaan.

Nietzschen herramoraalia voidaan tältä pohjalta kuvata nykytermein individualistisen kulttuurin muodoksi ja orjamoraalia kollektiivisen kulttuurin muodoksi. Kuitenkaan Nietzschen tarkoitus ei ollut puhtaan vertaileva, vaan hän näki näiden kahden kulttuurin perustyyppin dynaamisen kamppailun tilan olevan länsimaalaisen kulttuurikehityksen alkuperä ja perusta. Tämän lisäksi orjamoraali on Nietzschen ajattelussa rakennettu palvelemaan kollektivismiin taipuvaista laumahenkistä ihmistyyppiä, kun taas vastaavasti herramoraali palvelee individualistista ihmistyyppiä. Kulttuurinen kamppailu ulottuu koskemaan kulttuurien välisen kamppailun lisäksi myös yksittäisiä ihmistyyppiä kulttuurien sisällä.

Nietzschen genealogisessa analyysissä vallantahdon erilainen toiminta synnyttää orjamoraalin ja herramoraalin moraaliset tyypit. Herramoraali syntyy yläluokan vallantahdon aktiivisen harjoittamisen kautta, kun taas vastaavasti orjamoraali syntyy siitä kun alaluokan vaistot ovat pakotettuja sisäistymään ulkoisten estojen vuoksi. Molemmat moraalit ovat siten vallantahdon ilmauksia, joiden tarkoitus on palvella niiden omaksumien ihmisten pyrkimyksiä valtaan ja vapauteen.

11.3 Herramoraalin individualistisen moraalijärjestelmän vallantahdon perspektiivi

Nietzsche kuvailee, että aristokraattisissa yhteiskunnissa on vallinnut ihmisten välisen yhteiskunnallisen stratifikaation perusteella arvohierarkia eri ihmisluokkien välillä. Vallitsevan aristokraattisen luokan valta on pohjautunut jonkinasteisen orjuuden tai yhteiskuntaluokkien olemassaoloon. Nietzsche nimeää yläluokan ja alaluokan välisen

etäisyyden distanssin päätökseksi. Distanssin päätös antaa etäisyyttä aristokratian ja alaluokan välille siten, että yläluokan herramoraalin piirissä erotetaan alaluokan ihmiset varsinaisesta ideaalisesta ihmistyyppistä. Tämä ideaalinen ja korkea ihmistyyppi on varsinaisten ihmisten eli aristokraattien tavoittelun kohde. Yläluokka on siten lähellä ihmisyyden ideaalia erotuksena alaluokasta, jotka eivät varsinaisesti ole herramoraalin mukaisesti ihmisiä vaan aristokratian palvelemiseen tarkoitettuja työvälineitä. (Nietzsche 2007, 167–168.)

Distanssin päätöksestä syntyvä herramoraalin ihmiskuva toimii esimerkkinä siitä, että jokainen moraalijärjestelmä sisältää käsityksen ihmistyyppistä, eli siitä kenen vallantahtoa se on rakennettu palvelemaan. Kuten aikaisemmin käsittelin moraalin sisältämä ihmiskuva on olennaisesti aina muita ihmistyyppisiä poissulkeva. Herramoraalin kohdalla alaluokan ihmiset ovat poissuljettuja varsinaisen moraalisen ihmisyyden piiristä. Moraalijärjestelmän ideaalinen ihmiskuva paljastaa eräänlaisena oireena sen kenen vallantahtoa moraalitodellisuudessa palvelee tai toisin sanoen sen, minkälainen ihmistyyppi on kulttuurisesti vallassa. Moraalinen ihmiskuva on siten yksi tärkeä kollektiivisten vallantahdon perspektiivien välisen kamppailun alue.

Nietzsche (1972, 44–45) vertaa antiikin kreikkalaisen ylhäisön ajattelumaailmaa orjuudesta moderneihin näkemyksiin työstä ja ihmisten välisestä tasa-arvosta:

Olento, joka ei saa vallita itseänsä ja jolta puuttuu joutoaika,
 – se ei ole meidän silmissämme suinkaan vielä mitään halveksuttavaa; sellaista orjamaista kenties on liian paljon jokaisessa meistä, yhteiskunnallisten järjestyksemme ja toimintamme ehtojen mukaan, jotka ovat perin toisenlaiset kuin muinaisajan ihmisten.

Kyseinen kohta osoittaa sen, että Nietzsche piti yhteiskunnallista järjestäytymisen tapaa ja valtarakenteita olennaisina asioina kulttuuristen arvostuksien synnylle. Nietzsche esittää, että ylhäinen moraalityyppi syntyi positiivisesta itsensä omaehtoisesta myönnöstä, jolloin ylhäinen ihminen koki elämänsä kiitollisesti onnellisena suhteessa kaikkeen mikä on alhaista. (Nietzsche 1969, 27–28.) Antiikin kreikkalaisen ylhäisön ihmisyyden arvo oli vastakkaisessa suhteessa juuri orjan olemassaoloon. Nietzsche kirjoittaa antiikin ylhäisön ylpeyden rakentuneen orjan olemassaololle: ” – Meiltä puuttuu ylhäisyyden antiikkinen väritys, koska tunteeltamme puuttuu antiikin orja. Jalosukuinen kreikkalainen näki oman

korkeutensa ja tuon äärimmäisen alhaisuuden välillä niin suunnattomia väliasteita - -”
(Nietzsche 1972, 44.)

Nietzsche jatkaa antiikin orjan ja ylhäisön välisen eron kuvailua luonnehtimalla kaikista ylhäisimmän ihmisen ihanteen olleen filosofi, jonka alapuolella olivat jopa yhteiskunnan ylhäisimmissä valta-asemissa olevat ihmiset. Kulttuurissa vallitsevien korkeimpien ihanteiden mukainen ihminen on arvoltaan enemmän kuin pelkkä korkean yhteiskunnallisen asema omaava henkilö. Kulttuurin sisältämä ihmiskuva on siten aina jotain mitä tulee tavoitella kulttuurin piirissä. Herramoraalin tapauksessa on historiallinen tosiseikka, että filosofiksi tuleminen oli jotain mikä oli varattu mahdollisuutena vain pienelle eliitille eli aristokratian vapaille miehille. Nietzsche (1972, 44–45.) kuvaa filosofin suhdetta vapauteen ja orjamaisuuteen:

Kreikkalainen filosofi vaelsi elämän halki mielessään sellainen tunne, että on paljon enemmän orjia kuin luullaan – nimittäin että orja on jokainen joka ei ole filosofi; hänen ylpeytensä kuohui yli laitojensa kun hän harkitsi, että Maan mahtavimmatkin kuuluivat näihin hänen orjiinsa.

Minkälaisilla keinoilla tai merkeillä herramoraali erotti orjat varsinaisista ihmisistä eli herroista? Eräs erottelun keinon perusta oli aristokraattien vallankäytön mahdollistama vapaa toiminta suhteessa alaluokkien epävapaaaseen olemassaolon muotoon. Koska yläluokka omaa yhteiskunnallista valtaa, se kykenee toimimaan haluamallaan tavoilla suhteessa orjiin ja omiin päämääriin, siksi yläluokka omaa vapaan olemassaolon tavan. Todellisen vallan merkiksi muodostuu tällaisessa yhteiskuntajärjestyksessä ihmisen kyky vastavuoroiseen suhteeseen, jolloin ihmisyyden luokka muodostuu ihmisistä jotka kykenevät vastavuoroiseen suhteeseen toisten aristokraattien eli vapaiden ihmisten kanssa.

Vastavuoroisuus merkitsi herramoraalissa sitä, että vain vapaa ihminen kykeni vastaamaan tasaveroisesti positiiviseen käytökseen positiivisella vastaeleellä. Vastaavasti jos aristokraattia oli loukattu, hän kykeni tarvittaessa kostamaan loukkauksen väkivalloin. Vastavuoroisuus muodosti kunnioituksen aristokraattien välille, koska se ilmaisi heidän olevan tasaveroisia keskenään. Orjan merkiksi muodostui orjan kyvyttömyys vastavuoroiseen käytökseen, eli ihminen on orja silloin kun hän ei kykene vastaamaan hyvään hyvällä tai pahaan pahalla. (Allison 2001, 205–207.) Alaluokan olemassaolo

näyttäytyy aristokraatille oman vallantahdon ja itseilmaisun ei huomionarvoisena välineellisenä jatkeena. Kuten aikaisemmin esitin vallantahdon toiminta ei tee eroa oman toiminnan ja muiden suorittaman toiminnan välillä.

Aristokraattisen herramoraalin distanssin päätöksen päätehtävänä näyttää olevan juuri ihmistyyppin eli tässä tapauksessa aristokraattisen ihmiskuvan ylläpito. Distanssin päätös pitää yllä ajatuksia ihmisten välisestä eriarvoisuudesta ja luokkien välisestä luonnollisesta vastavuoroisuuden puutteesta. Herramoraali ei voi myöntää alaluokkiin kuuluvien ihmisten samanarvoista ihmisyyttä, koska sen myönnöstä seuraisi samalla tasa-arvoisempaa vastavuoroista luokkien välistä kohtelua. Herramoraalin ihmiskuvan ylläpitämisen ihmisten eriarvoisuuden lakkaaminen johtaisi myös mahdollisesti alaluokkien yläluokkiin kohdistamaan vastavuoroiseen koston distanssin päätösta ylläpitävien moraalisten estojen rapauduttua. Orjan ja varsinaisen ihmisen eli herran välisen rajan ylläpitäminen on aristokratian elinehto, koska sen koko olemassaolo perustuu alaluokkien kyvyttömyyteen toimia vastavuoroisesti..

Toisena herramoraalin distanssin päätösta eli alaluokan ja yläluokan välistä etäisyyttä luovana keinona toimii yläluokan arvojen luonne. Nietzsche kirjoittaa, että herramoraalin syntyessä hallitseva luokka on tiedostanut kaiken sen mikä erottaa yläluokan alemmista luokista. Näistä asioista yläluokka muodosti herramoraalin moraalisia arvoja. Hallitseva luokka arvioi moraaliset arvot vastakohtien välillä, jolloin ylhäinen on hyvää kun taas vastaavasti alhainen on huonoa. (Nietzsche 2007, 170.) Herramoraalille tyypillisiä positiivisia arvoja olivat itsensä voimistaminen, elämänilo ja ideaalinen terveys (Bernstein 1987, 65, 71).

”Hyvyyden” arvo muodostui aristokraattisen luokkaan kuuluvan ihmisen sisäiseksi ominaisuudeksi, jonka perusteella teko on hyvä, jos aristokraattinen ihminen tekee sen. Toisin sanoen tekoa ei arvioida herramoraalin piirissä teon sisältämien ominaisuuksien vuoksi vaan teon tekijän sisäisten piirteiden vuoksi. (Williams 2001, 21.)

Nietzsche kirjoittaa pahan olevan kreikkalaisessa aristokraattisessa kulttuurissa typeryyttä eikä syntiä. (Nietzsche 1969, 88–89). Pahuus on siten vastakkainen asia inhimillisen erinomaisuuden, kykyjen ja lahjakkuuden kanssa, jotka vastaavasti edustavat ideaalisen ihmisen piirteitä, jotka ovat ”hyviä”.

Nietzschen esittämän herramoraalin tyyppin voidaan katsoa olevan hyve-etiikan muoto. Kuten aikaisemmin esitin, hyve-etiikka on keskittynyt moraalisuuden arvioinnissa ideaalisen ihmisen arvoon tekojen piirteiden tai sääntöjen arvioimisen sijasta. Lisäksi historiallisesti myöhemmässä vaiheessa syntyneet sääntö- ja deontologiset moraalitraditiot lakkauttivat distanssin paatoksen ylläpitämisen raja-aidan orjan ja varsinaisen ihmisen eli herran välillä, koska niiden sisältämät käsitykset moraalisisista säännöistä ja yleisistä perusteista perustuivat käsitykseen kaikkien ihmisten moraalisisesta ja tosiasiallisesta tasa-arvosta. Ajatus ihmisten jakamasta yleisestä ihmisyydestä tuhosi aristokratiaattisen yhteiskunnan moraalijärjestelmän elinehdon eli luonnollisen ihmisten välisen eriarvoisuuden ajatuksen aiheuttaen samalla vastavuoroisuuden vaatimuksia erilaisten ihmisluokkien välille.

Distanssin paatos tietynlaisen ihmiskuvan ja arvojen ylläpitäjänä paljastaa sen, kuinka herramoraalin olemassaolon ehto on vallitsevan luokan jatkuva kulttuurinen etäännyminen alaluokista. Tämä etäännyminen ilmenee kaikilla inhimillisen merkityksen alueilla kuten moraalissa, uskonnossa, kielessä, taiteessa, ideologioissa ja filosofioissa. Herramoraali muodostaa siten omanlaisen moraalisen vallantahdon perspektiivin, jonka kautta se tulkitsee maailman luonteen.

Mitä sitten herramoraalin ihmiskuva paljastaa aristokratian olemassaolon ehdoista ja luonteesta genealogisen menetelmän avulla? Nietzsche esittää, että distanssin paatos on tarpeellinen korkeamman ihmistyyppin säilyttämiseksi arvona (Nietzsche 2007, 167). Alaluokka on siis aina jotain sellaista mitä yläluokka ei ole. Tämä etäisyys erottaa orja-ihmisen varsinaisesta ihmisestä eli aristokraatista. Yläluokan ylimpänä arvona toimii ideaalinen yksilö, joka on myös koko yhteiskunnan olemassaolon tarkoitus ja ylin oikeutus (Nietzsche 2007, 168). Nietzsche (2007, 168) kuvailee aristokratian perimmäistä arvoa herramoraalissa:

Mutta hyvässä ja terveessä aristokratiassa on olennaista, ettei se tunne olevansa kuningasvallan enempää kuin yhteisönsäkään funktio, vaan sen tarkoitus ja ylin oikeutus, -että se siitä syystä ottaa hyvällä omatunnolla uhreikseen lukemattomia ihmisiä, joiden täytyy sen takia painua ja vähentyä epätäydellisiksi ihmisiksi, orjiksi, työvälineiksi.

Aristokraattinen herramoraali on siten tyyppiesimerkki voimakkaan individualistisesta moraalista, jossa kokonainen yhteiskunta on rakennettu palvelemaan harvojen yksilöllisiä vallantahdon päämääriä ja tulkintoja todellisuuden luonteesta. Aristokratia ei voi olla alisteisessa tai välineellisessä asemassa suhteessa mihinkään muuhun päämäärään kuin itseensä, koska muiden päämäärien myöntö merkitsisi epäsuorasti sen tunnustamista, että on olemassa jokin muu arvo tai päämäärä, joka ylittää herramoraalin arvon.

Tämänkaltaisen ideaalisen yksilön perimmäisen arvon kieltäminen heikentäisi olennaisesti herramoraalin olemassaolon pohjaa ja johtaisi lopulta sen tuhoon. Tämä tuho tapahtui Nietzschen filosofian genealogihistoriallisessa analyysissä moraalien orjakapinassa juuri yksilön perustavan arvon kiellon kautta.

Nietzsche kirjoittaa herramoraalin sisältäneen käsityksen onnesta aktiivisena toiminnallisuutena (Nietzsche 1969, 29). Herramoraalin onnellisuuden käsitys vertautuu samankaltaisuudessa Aristoteleen klassiseen onnellisuuden käsitykseen, jonka mukaan onnellisuus on hyvää toimintaa, joka koostuu yksilön ruumiin ja hengen kykyjen aktiivisesta harjoittamisesta (Allison 2001, 214). Onnellisuuden samaistaminen aktiiviseen toiminnallisuuteen on liitoksissa Nietzschen ajatukseen vallantahdon toiminnasta. Onnistunut aktiivinen ulospäin suuntautunut energian ulottaminen tuottaa ihmiselle vallantunteita ja mielihyvää. Nähdäkseni juuri tämän vuoksi aristokraatti samaisti toiminnan ja onnen olevan herramoraalissa sama asia. Koska vallantahdon aktiivinen toiminta edellyttää aktuaalista positiivista vapautta toimia luonnollisen maailman rajoissa haluamallaan tavalla, aktiivinen toiminta samaistui todelliseen konkreettiseen valtaan. Onnellisuus muodostui siten herramoraalissa vallaksi ja valta onneksi.

Nietzsche kuvailee herramoraalin aristokraattien vallantahdon olleen etenevää laajenemista yhä suurempaa valtaa kohti pienempien valtojen eli ihmisten tai ihmisryhmien kustannuksella. Herramoraalin vallankäyttö edellytti suurten joukkojen uhraamista harvojen palvelemiseksi. (Nietzsche 1969, 71.) Tulkitsen, että vallantahdon aktiivisuudella ei ole Nietzschen filosofiassa ainakaan teoriassa loppua, niin kauan kuin ihmisellä on positiivista todellista valtaa. Vallantahdon onnistuneelle harjoittamiselle on kuitenkin olemassa rajoja, jotka muodostavat erilaisista vastustuksen muodoista kuten todellisen yhteiskunnallisen vallan puutteesta, muista ihmisistä tai sisäisestä tahdon heikkoudesta. Tällaisissa tapauksissa vallantahdolla ei ole muuta vaihtoehtoa kuin sisäistyä.

11.4 Orjamoraalin kollektivistisen moraalijärjestelmän vallantahdon perspektiivi

Orjamoraali on syntynyt alaluokan vallantahdon kamppailun ja vastustuksen toiminnasta herramoraalin yhteiskuntajärjestelmää ja arvomaailmaa vastaan. Siten edellisessä luvussa käsitellyt herramoraalin piirteet muodostuvat olennaiseksi syntytekijöiksi orjamoraalin sisällön luomisessa. Orjamoraali edustaa Nietzschen filosofiassa enemmän laumavaiston muodostamisen kautta syntynyttä laumamoraalia kuin herramoraali, vaikkakin myös herramoraalin on täytynyt olla jossain määrin kollektiivisesti jaettu uskomusjärjestelmä ollakseen yhteisön kautta ylipäättänsä olemassa. Orjamoraali on kuvattavissa herramoraalille reaktiivisesti vastakkaisena moraalisenä peilikuvana.

Nietzsche kirjoittaa *Hyvän ja pahan tuolla puolen*- teoksessa orjamoraalin syntyneen historiallisissa kurjuuden, kärsimyksen, masennuksen, vapauden puutteen, väkivaltaisuuden ja elämän väsymyksen olosuhteissa, jotka vallitsivat alempien yhteiskuntaluokkien parissa. Nietzsche esittää, että orjamoraali kantaa mukanaan ja heijastelee sen synnylle olennaisia kurjuuden olosuhteita. Orjamoraalin sisältö heijastelee reaktiivisesti yläluokalle ominaisia alaluokalle saavuttamattomia vapauksia, arvoja ja hyviä asioita. Nietzsche tarkoittaa reaktiivisuudella sitä, että alaluokka ei ole kykenevä luomaan yhteiskunnallisen asemansa vuoksi autonomisesti omien halujen ja mieltymysten pohjalta arvoja vaan arvojen sisältö muotoutuu vastareaktiosta yläluokan arvoihin. (Nietzsche 2007, 172–173.)

Tulkitsen, että herramoraali ja orjamoraali muodostuvat sisällöltään yhteiskunnassa vallitsevan valtajärjestelyjen ja stratifikaation muotoisiksi säilyttäen alkuperänsä syntyolosuhteet. Kulttuuri ikään kuin kasvaa yhteiskunnallisten järjestelmien päälle luoden yhä lisää merkityksiä ja oikeutuksia kulttuurin sisältämille asioille. Vastaavasti kulttuuriset arvot myös synnyttävät ja ylläpitävät yhteiskunnallisen järjestelyn muotoja. Sen lisäksi kulttuuriset arvot voivat toimia myös vallitsevan vallan kyseenalaistavina kapinallisten moraalisinä aseina.

Moraalijärjestelmänä orjamoraalille tyypillinen tunne on kauna, joka paljastaa kulttuurisena oireena orjamoraalin synnyn olosuhteet ja moraalisen luonteen. Nietzsche esittää, että moraalien orjakapinassa kapinaa motivoi tunteena kauna, jonka avulla alaluokka kykeni luomaan uudenlaisia arvoja. Nietzsche kirjoittaa kaunan syntyneen vastavuoroisuuden

puutteesta ihmisten välillä. Orjamoraalin piirissä olevat ihmiset olivat voimattomia toimimaan aktiivisesti ja kostamaan kokemansa vääryydet. Tämä toiminnallinen kyvyttömyys nosti tarpeen kuvitteelliselle kostolle, joka voitiin toteuttaa kristinuskon uskomusjärjestelmän avulla. Nietzsche kirjoittaa moraalien orjakapinan luonteesta: ”Orjakapina moraalien alueella alkaa siitä että kauna itse muuttuu luovaksi ja synnyttää arvoja: sellaisten olentojen kauna jotka eivät pysty varsinaiseen vastavaikutukseen, tekoon ja jotka korvaavat vahingon imaginaarisella kostolla.” (Nietzsche 1969, 27.)

Alaluokan kapinan luonteen laatu oli moraalipsykologinen sen yhteiskunnallisen huonon aseman vuoksi. Kaunan tunne sisältää monenlaisia negatiivisia tunteita kuten alistajaa kohtaan tunnettua sisäistettyä ja tukahdettua vihaa ja koston tarvetta. Nämä monenlaiset negatiiviset tuntemukset voivat muuttua moraaliseksi, uskonnolliseksi ja ideologiseksi hallitseva luokan vallan kielloksi. Moraalien orjakapinan moraalipsykologinen vastustus oli siten eräänlainen todellisen toiminnan korvike. (Allison 2001, 204–206.) Kaunan tunne on alaluokalle tyypillinen henkinen oire siitä, että vallantahto on ulkoisen vastustuksen vuoksi pakotettu sisäistymään ihmisessä. On mahdollista ajatella, että kaunan tunne on yläluokalle tuntematon, koska yläluokan vallantahdon aktiivinen toiminta ei synnytä sisäistynyttä vallantahtoa kuten kaunaa. Kaunan perustava syy on vastavuoroisuuden puutteessa ihmisluokkien välillä. Orjamoraalien orjakapinassa vallantahdon energia pyrkii ulottamaan itsensä maailmaan koska aktiivisen ulkoinen toiminta ei ole mahdollista vallantahto sisäistyy, jolloin vallantunteen kasvulle on merkittävää ihmisen antama uudenlainen tulkinta tilanteen laadusta.

Mielestäni tämä tarkoittaa sitä, että vaikka mikään ei varsinaisesti muuttuisi valtakamppailu tilanteessa eri osapuolten välillä, niin ihminen voi tulkita tilanteen uudelleen ja saada sen kautta eräänlaisen sisäisen kuvitellun voiton. Orjamoraali toimii hyvänä tyyppiesimerkkinä moraalien tavasta toimia erinomaisena vastustuksen ja kapinan välineenä vallitsevaa yhteiskuntajärjestelmää kohtaan. Kapina ei siten vaadi veristä vallankumousta voidakseen vaikuttaa ja muuttaa yhteiskunnan perustavia piirteitä, vaan uudenlaisten kulttuuristen mallien kuten arvojen ja ajattelun luominen on riittävää tuhon siemenen istuttamiseksi kulttuurin sydämeen. Toisin sanoen yksikään kulttuuri maailmassa ei itsessään omaa muutokselle immuunista arvopohjaa, vaan riittävä määrä vallitsevasta yhteiskuntajärjestelmästä poikkeavia arvoja yhteiskunnan sisällä voi hitaasti, mutta

varmasti lopulta johtaa kulttuurin omaavien arvojen radikaaliin muutoksen. Samalla tämän kaltainen arvopohjan muutos vääjäämättä muuttaa myös yhteiskunnan sisältämän ideaalin ihmistyyppin ajatuksen, aikaisemman kulttuurisen ihanteen ollessa pakotettu väistymään sen tieltä. Lopulta se, mikä alkoi hienovaraisina vallitsevasta yhteiskuntajärjestelmästä poikkeavina ajatuksina muodostaa itse uuden vallitsevan yhteiskuntajärjestelmän, joka on luotu palvelemaan niitä ihmisiä, jotka omaavat nämä uudet arvot. Eli näin ollen konkreettinen valta ja useasti myös vallanpitäjät yhteiskunnan sisällä lopulta vaihtuvat. Se onko muutos parempaan vai huonompaan päin riippuu aina siitä keneltä kysytään, eli toisin sanoen siitä, kysytäänkö niiltä jotka ovat vallassa vai hallittavina. Mikään ei tietenkään takaa sitä, että uudet arvot ja yhteiskunnallinen muutos ovat kehitystä, vaan yhteiskunnallisten arvojen taantuminen on myös aina mahdollista.

Alaluokkaan kuuluva ihminen ei voi valita olla tahtomatta vapautta yläluokan valtasuhteen alisteisuudesta tai valtaa toteuttaa omia elämänpyrkimyksiä, joten hänen vallantahdon vietillensä ei ole muuta suuntaa kuin sisäänpäin kääntyminen. Tällöin heidän vallantahtonsa ottaa sisäistyessään sen kaltaisen suunnan, joka palvelee heitä itseänsä puolustusreaktion muodossa. Nietzsche (1969) kirjoittaa orjamoraalin reaktiivisesta arvojen luonnista: ”- - orjamoraali suhtautuu alusta alkaen kielteisesti »ulkopuoliseen», »toisenlaiseen», »ei-itseen», ja tämä kielteisyys on sen luova teko.” ja ”- - orjamoraali tarvitsee syntyäkseen aina ensin vasta- ja ulkomaailman, se tarvitsee, fysiologista sanontaa käyttäksemme ulkoisia ärsykeitä voidakseen yleensä ollenkaan päästä vaikuttamaan — sen toiminta on perinpohjaista vastavaikutusta.” (Nietzsche 1969, 27–28.)

Näyttää siltä, että orjamoraali perustuu syväälle inhimilliselle tarpeelle päästä vastavaikuttamaan ihmisten välisissä suhteissa. Vallantahdon sisäistymisessä syntynyt kaunaan perustuva moraalinen järjestelmä on orjien keino vapauttaa itsensä valtasuhteen sitovuudesta ja siten orjat pääsevät samalla vaikuttamaan vastustajaan vastavaikutuksella. Vaikka orjamoraalin vaikutus on aina vain vastavaikutusta, vastavaikutus on kuitenkin jonkinlainen vaikutuksen muoto.

Nietzsche kirjoittaa kuinka alaluokka tulkitse herramoraalin arvot ja elämäntavan ”pahoiksi” ja ”hyvät” asiat sellaisiksi, jotka hyödyttivät alaluokkaa tai lievensivät heidän kärsimystään. ”Pahoiksi” asioiksi muodostuivat kaikenlaiset alaluokassa pelkoa herättävät

asiat kuten valta, voimakkuus, varakkuus ja ”hyvät” asiat olivat alaluokan moraalissa ihmisten vaarattomia luonteenpiirteitä kuten avuliaisuutta, ystävällisyyttä, vapauden kaipuuta, ahkeruutta, tyhmyyttä, kärsivällisyyttä, sääliä ja helposti petettävyyttä. (Nietzsche 2007, 172.) Nietzsche kuvailee kuinka juuri juutalaiset onnistuivat asettamaan johdonmukaisesti aristokraattiset arvot vastakohdiksi. Herramoraalin moraalisten arvojen mukaan hyvä ihminen on ylhäinen, mahtava, kaunis, onnellinen ja siten myös Jumalan rakastama. Hyvä ihminen muuttui orjamoraalissa Jumalan rakastamaksi alhaiseksi, voimattomaksi, rumaksi ja kurjaksi ihmiseksi (Nietzsche 1969, 24, 29.) Nietzsche (2007, 94.) kuvailee *Hyvän ja pahan tuolla puolen* juutalaisten tekemää moraalien orjakapinaa:

–, juutalaiset ovat onnistuneet suorittamaan ihmeellisen arvojen toisinpäin kääntämien, jonka ansiosta elämä maan päällä on saanut parin vuosituhannen ajaksi uuden ja vaarallisen viehätysten: – heidän profeettansa ovat sulattaneet yhteen »rikkaan» »jumalattoman» »pahan» »väkivaltaisen» »aistillisen» ja ovat ensimmäisen kerran leimanneet sanan »maailma» häväistysnimeksi. Tässä arvojen kääntämisessä (johon kuuluu, että »köyhää» tarkoittavaa sanaa käytetään »pyhän» ja »ystävän» synonyyminä) on juutalaisen kansan merkitys; se aloittaa *orjakapinan moraalissa*.

Moraalin orjakapinasta orjamoraaliin syntynyt tärkeä uusi piirre on täten tämänpuoleisen elämän arvon kielto, silloin kun se muistuttaa yläluokan elämäntavan piirteitä kuten vaurautta tai aistillisuutta. Vastaavasti alaluokan elämänpiirin kokemuksista kuten maailmallisesta köyhyyden piirteistä tulee moraalisesti ansiollisia arvoja. Orjamoraali tarvitsee oman maailmankuvan takaajaksi ylikuulannollisen entiteetin ja toisen maailman, jonka avulla on mahdollista kumota täydellisesti herramoraalin sisältö kuten tämänpuoleisen maailman orjille saavuttamattomien rikkauksien arvo. Jumalan olemassaolo takaa orjamoraalin moraaliset arvot ja säännöt tuonpuoleisuudessa tapahtuvilla rangaistuksilla ja palkkioilla (Williams 2001, 22). Jumala toimi äärimmäisen voimakkaana kapinan aseena kokonaista vallitsevaa kulttuurin moraalijärjestelmää vastaan.

Merkittävin muutos mitä kristillisen jumalolennon synnystä seurasi oli metafyyssisen tasa-arvon ajatus, joka sisältyi kristilliseen ihmiskuvaan. Kristillisen ihmiskuvaan kuului olennaisesti kaikkien ihmisten tasa-arvoisuus Jumalan edessä. Kuten herramoraali niin myös orjamoraali oli syntynyt palvelemaan ja suosimaan moraalien sisältämää käsitystä ihmisestä eli tietynlaisista ihmistyypistä ja tämän elämän olosuhteita. Linda Williams

kirjoittaa, että moraalien orjakapinassa alaluokka onnistui luomaan kokonaisvaltaisen kaunaan perustuvan maailmankuvan moraalijärjestelmään, jonka olemassaolo hyödytti alaluokan orjamaisia ominaisuuksia (Williams 2001, 22).

Jos herramoraalin katsotaan olleen jonkinlaista ihmistyyppiin keskittynyttä hyve-etiikkaa niin myös juutalaiskristillisen orjamoraalin voidaan tulkita osaltaan vaikuttaneen kulttuurisesti sääntö- ja velvollisuuseettisen moraalitradition syntyyn länsimaalaisessa kulttuurikehityksessä. Berkowitz esittää, että syy siihen miksi Nietzsche piti moraalien orjakapinaa moraalisesti merkittävimpänä moraalijärjestelmien muutoksena on se, että orjamoraalin vaikutuksesta syntyi normatiivisen etiikan traditioista sääntö- ja velvollisuuseettinen perinne (Berkowitz 94–96).

Nietzsche kirjoittaa kuinka moraalien orjakapinan myötä orjamoraalin omaavat ihmiset kehittävät eräänlaisen ryhmäidentiteetin yläluokan vihollisuuden kautta. Yläluokasta tulee käsitteellisesti ”paha vihollinen”, joka mahdollistaa vastaavan käsityksen itsestään ”hyvästä”. Vihollisuus ei kuitenkaan kohdistu yksittäisiin henkilöihin tai näiden rikkomuksiin, vaan se abstraktoidaan koskemaan yleisesti tekoja ja arvoja. Vihollinen on tällöin henkilö, joka tekee syntiä rikkomalla Jumalan määräämiä sääntöjä tai arvoja vastaan. (Nietzsche 1969, 30–31, 39.) Hyvyys tai pahuus ei enää ole niin kuin herramoraalin piirissä yksittäisten yläluokan ihmisten arvoja vaan ne koskevat yleisesti ja normatiivisesti tekoja. Voidaan luonnehtia, että herramoraalissa olennaisin moraalinen kysymys oli miten olla ihanteellinen ihminen, kun taas orjamoraalissa olennaisimmaksi kysymykseksi muodostui mitä on oikea toiminta.

Jumalan takaamat moraaliset säännöt vaikuttivat siis moraalien luonteen muutokseen siten, että kun aikaisemmin herramoraalin piirissä ihminen oli hyvä silloin kun hän osoitti ihmisyyden ihanteellisia piirteitä, orjakapinan jälkeen moraalit alettiin hahmottaa sääntöjen ja tekojen ominaisuuksien kautta. Lisäksi ihanteellinen ihminen ei voinut enää olla individuaalisesti hyvä ominaisuuksiltaan ja arvoiltaan, vaan ihmisen katsottiin olevan aina osa tasa-arvoista ryhmää ja siten ensisijaisesti velvollinen mukautumaan toisia ihmisiä kohtaan Jumalan säätämien lakien mukaisesti. Nietzsche esittää orjamoraalien arvojen olevan välineellisiä ja siten osa hyödyllisyys-moraalia (Nietzsche 2007, 172). Ryhmän sisällä olevan yksilön moraalisenä velvollisuutena on hyödyttää ryhmää kokonaisuutena,

sen vuoksi yksilö on Nietzschen ajattelun mukaisesti aina välineellisessä asemassa suhteessa ryhmään. Voidaan perustellusti ajatella, että herramoraalin ideaalisen individualistisen ihmistyyppin korvasi näkemys kollektiivisesta ihmisyydestä, jolloin ihanteellinen ihminen on samanarvoinen lauma. Toisin ilmaistuna herramoraalin ideaalinen individualistinen ihmiskuva käännettiin vastakohdakseen, joka on eräänlainen epäyksilö.

Sen lisäksi orjamoraalin uudet arvot ovat sen luonteisia, että niiden tarkoituksena on ensisijaisesti vähentää kärsimystä ihmisten parissa. Onnellisuus on siten luonteeltaan passiivista kärsimyksen puutetta eikä aktiivista toiminnallisuutta kuten ylhäisillä ihmisillä. Ylhäisten ihmisten onnellisuus oli Nietzschen mukaan samaistunut toimintaan siten, että ” - eivätkä he voimaa uhkuvina, täysinä, siis *välttämättä* aktiivisina ihmisinä myöskään taitaneet erottaa onnea toiminnasta -”. Orjamoraalin piirissä onnesta tuli: ”narkoosia, huumausta, lepoa, rauhaa, »sapattia», mielen rentoutumista, jäsenten oikomista, lyhyesti *passiivista* onnea.” (Nietzsche 1969, 29.)

Orjamoraalissa Jumalan olemassaolo takaa orjien kaunan kaipaaman koston tuonpuoleisuudessa, siksi orjamoraali korostaa moraalisesti ei-toiminnallisia passiivisia arvoja kuten kärsivällisyyttä, väkivallattomuutta, nöyryyttä ja elämältä vähän vaatimista (Nietzsche 1969, 36–37). Myös herramoraalin vapauden käsite, jonka mukaan vapaa ihminen on vastavuoroiseen toimintaan kykenevä henkilö, eli ei-orja saa vastakkaisen tulkinnan orjamoraalissa. Orjamoraali tulkitsee kollektiivisen vallantahdon perspektiivin mukaisesti vastavuoroisuuden puutteen olevan orjamoraalin omaavan subjektin vapaaehtoinen valinta (Nietzsche 1969, 36–37).

Juutalaiskristillisessä moraalitraditiossa tahdonvapauden käsite ei merkitse subjektin toimintaa vaan toimimattomuuden valitsemista siten, että kun esimerkiksi orja pidättäytyy kostosta herraa kohtaan, orja tulkitsee vastavuoroisuuden puutteen olevan hänen oma henkilökohtainen valintansa ja sen vuoksi myös moraalinen ansio. Vastavuoroisuudesta pidättäytymällä orja tulkitsee itsensä hyväksi. Orja tulkitsee tilanteen siten, että ulkoinen toimimattomuus ja passiivinen elämäntapa ovat todellisuudessa sisäistä toimintaa ja subjektin valintoja. (Nietzsche 1969, 36–37.)

Orjamoraalin vapauden tai toisin sanoen tahdonvapauden käsite ja siihen liittyvät

moraaliset arvot eivät ota huomioon toimimattomuuden ja vastavuoroisuuden taustalla olevia tekijöitä. Passiivinen toimimattomuus voi tosiasiassa johtua ihmisen kyvyttömyydestä ja heikkoudesta, eikä toiminnasta, kuten kostosta, pidättäytyminen ole subjektin moraalinen valinta vaan ihmisen heikosta asemasta tai sisäisestä luonteen heikkoudesta seuraava asiantila. (Nietzsche 1969, 37.) Nietzsche (1969, 37.) kirjoittaa orjamoraalin tahdonvapaudesta seuraavasti:

Subjekti (tai puhuaksemme yleistajuisemmin, *sielu*) on tähän asti ollut maan päällä paras uskonkappale kenties siksi että se on tehnyt useimmille kuolevaisille, kaikenlaisille heikoille ja sorretuille mahdolliseksi tuon ylevän itsepetoksen tulkita heikkous vapaudeksi, sen tietty laatu *ansioksi*

Vaikuttaa siltä, että kollektiivisen moraalin vetoavuus yksittäisten ihmisten vallantahdon pyrkimyksiin perustuu siihen, että silloin kun yksilöllä kuten esimerkiksi orjalla ei ole yhteiskunnallista valtaa tai/ja henkilökohtaista luonteenlujuutta, siitä seuraa että orjan vallantahdolla ei ole muuta vaihtoehtoa kuin sisäistyä. Koska orjalla ei ole lähtökohtaisesti elämässään ulkoista autonomiaa, valtaa ja vapautta orjan tilanne ei oleennaisesti muutu silloin kun hän luovuttaa suuren osan vallantahdon perspektiivin maailmankatsomuksellisesta tulkinnasta moraalisen kollektiivin tasolle. Herramoraalin alaisuudessa elävä orja ei kykene elämään sellaista elämää, jossa hän olisi vapaa tulkitsemaan maailman ja elämänsä merkityksen oman vallantahdon perspektiivin mukaisesti ja tavoittelemaan yksilöllisiä päämääriä. Ainoa ulospääsy muiden vallan alaisuudesta on maailman tulkitseminen sisäisesti kollektiivisen moraalisen vallantahdon perspektiivin mukaisesti eräänlaisen mielikuvitusmaailman avulla. Vaikka orja tietyllä tapaa luovuttaa jäljelle jääneet vallantahdon aktiivisuuden rippeet moraalille kollektiiville, hän saavuttaa vastavuoroisesti vaihtokaupassa joukon tarjoamaa valtaa tullessaan osaksi moraalista yhteisöä ja sisäisiä moraalisen ylemmyyden- ja vallantunteita suhteessa yläluokkaan kuuluviin ihmisiin.

Nietzsche piti ongelmallisena juutalaiskristillisen orjamoraalin moraalitradition kulttuurista perintöä, joka muunsi empiirisen todellisuuden metafysisiseksi ideaaliseksi todellisuudeksi, jonka todellisuuskäsityksen mukaan kaikenlainen heikkous tulkitaan virheellisesti vahvuudeksi. Nietzsche ajatteli, että orjamoraali on kehittynyt historiallisesti sekularismin myötä utilitaristiseksi ja egalitaristiseksi moraalijärjestelmiksi, jolla on pidemmällä

aikavälillä nihilistinen ja passivoiva vaikutus kulttuuriin ja ihmisen kehitykseen. (Allison 2001, 194, 204, 219.) David Allison kuvailee laumamoraalin utilitarismin ja egalitarismin luonnetta ja haitallista vaikutusta kulttuurille Nietzschen filosofiassa: ”What is traditional morality of pity, pleasure, and passivity results in, for Nietzsche, is ultimately a morality of total *conformity*, where the democratic mass– or more properly construed, the egalitarian mass, the “herd”–calls *good* what is beneficial to *them* - - ”(Allison 2001, 194).

Lisäksi Nietzsche katsoi juutalaiskristillisten arvojen olevan nihilistisiä, koska ne eivät ota huomioon apriorisina arvoina toiminnan kontekstia. Nihilistiset arvot ovat arvoja, jotka ovat etäännyneitä ja irrottautuneita todellisista sosiaalisista, historiallisista ja taloudellisista olosuhteista. (Allison 2001, 193.) Koska orjamoraali sääntöinen on tarkoitettu koskemaan laumamaista ihmistyyppiä, joka tarkoittaa abstraktisti kaikkia ihmisiä kaikkialla ja kaikissa tilanteissa, se kieltäytyy ottamasta huomioon yksilöllisiä eroja Nietzschen esittämien ihmistyyppien ja näiden kehityksellisten potentiaalien välillä.

12 TULEVAISUUDEN MAHDOLLISET IHMISTYYPIT LÄNSIMAALAISEN KULTTUURIKEHITYKSEN SEURAUKSENA

12.1 Jumalan kuolemanjälkeinen maailma

Palatkaamme johdannossa esitettyyn kysymykseen filosofian suhteesta sen luojaan eli filosofiaan. Nietzsche kirjoittaa, että filosofian tarkastelussa tulisi ottaa huomioon: ”- Mihin moraaliin se (hän) tähtää?” (Nietzsche 2007, 10.) Nähdäkseni, koska Nietzschelle filosofia on oire filosofin persoonasta ja tämän viettien yksilöllisestä arvojärjestyksestä, esitetty kysymys voidaan muotoilla koskemaan Nietzschen filosofiaa siten, että kysytään mihin moraaliin Friedrich Nietzschen filosofia tai toisin ilmaistuna Friedrich Nietzsche itse tähtää?

Näin Puhui Zarathustra- teoksessa Nietzsche esittää ajatuksen yli-ihmisestä ja tämän vastakohtasta viimeisestä ihmisestä. Kuitenkaan varsinaista yli-ihmistä tai viimeistä ihmistä ei teoksessa esiinny, vaan ainoastaan näiden tyyppien puolesta- ja vastaanpuhujia eli yli-ihmisen puoltajia ja viimeisen ihmisen vastustajia profeetta Zarathustra. Michael Gillespie kuvailee Zarathustran luonnetta: ”Zarathustra is thus not the superman, but the one that proclaims the superman, not Christ, but John Baptist” (Gillespie 2005, 64).

Näin puhui Zarathustra- teoksen tarkoitus on rakentaa mahdollisuus uudenlaisen filosofian ja filosofien synnylle esittämällä fiktiivisesti mitä tämänkaltainen tulevaisuuden filosofi opettaisi, minkälaisia lakeja hän säätäisi ja miten hän kokisi asiat (Loeb 2005, 73–74). Nietzsche (1969, 91) kirjoittaa *Moraalin alkuperässä* itsensä ja Zarathustran välisestä erosta:

-- Mutta mitä minä nyt puhunkaan? Riittää! Riittää! Tässä kohdassa minulle on soveliasta vain yksi, vaikeneminen : muuten kävisin loukkaavasti käsiksi siihen mihin on valta ryhtyä vain jollakulla nuoremmalla, » tulevammalla», väkevämmällä kuin minä — siihen mihin saa ryhtyä vain *Zarathustra, jumalaton Zarathustra ...*

Paul Loeb esittää, että syy siihen miksi Nietzsche ei kirjoittanut *Näin puhui Zarathustra*-teosta omalla äänellään, vaan valitsi kirjansa filosofiseksi ääneksi protagonistin Zarathustran on se, että Nietzsche halusi rakentaa henkilön, tulevaisuuden filosofin, joka olisi enemmän kuin mitä hän itse on oman aikansa sairauden ja heikkouden kantajana. Vaikka Nietzsche ei kokenut olevansa tarpeeksi vahva voittaakseen nihilismin aikakauden kiroja ja kyetäkseen vapauttamaan ihmisen tahtoa antamalla tämänpuoliselle elämälle uuden merkityksen, hän kuitenkin oli riittävän voimakas kritisoidakseen aikansa olosuhteita. Nietzsche pyrkii diagnosoimaan aikansa sairauden ja luomaan uudenlaisia edellytyksiä tulevan paremman ajan olosuhteille, jotta voisi syntyä uudenlainen filosofoiva ihminen. (Loeb 2005, 73–74.)

Nietzsche kirjoittaa hänen filosofiaansa motivoivasta yli-ihmisyyden ajatuksesta Zarathustran henkilöitymän kautta: ”Zarathustra on onnistunut myös tuntemaan *suurta inhoa* ihmistä kohtaan. Hänelle ihmiset ovat ainetta vailla muotoa, rumia kiviä veistäjäänsä odottamassa” ja ”Palava luomisen tahtoni ajaa minut yhä uudelleen ihmiskunnan pariin; etsimään kiveä vasarani kohteeksi” (Nietzsche 2002, 123–124). Zarathustran hahmon tehtävänä on tuoda yli-ihmisen ilosanoma ihmiskunnan pariin ja siten edesauttaa ihmiskuntaa yli-ihmisyyden luomisessa.

Näin puhui Zarathustrassa esiintyy monen tyyppisten fiktiivisten henkilöitymien typologia konkreettisten ihmisten muodossa, joita ovat mm. kuningas, rumin mies, tiedemies, vapaaehtoinen kerjäläinen, varjo ja korkeampi ihminen (van Tongeren 2000, 82). Moninaisista *Näin puhui Zarathustra*- teoksessa esiintyvistä ihmistyypeistä Nietzsche

asettaa kaikista selkeimmin toisilleen vastakkaisiksi ihmistyypeiksi viimeisen ihmisen ja yli-ihmisen. Tulkitsen Nietzschen kuvauksen nykyaikaisesta ihmisestä olevan lähellä hänen kuvaustaan viimeisestä ihmisestä. Nietzsche (2002, 63) kirjoittaa *Ecce Homossa* yli-ihmisestä ja nykyaikaisesta ihmisestä:

Nimitys “yli-ihminen” muodostaa muita ylivoimaisesti onnistuneemman ihmisen määritelmänä vastakohtaan “nykyaikaiselle” ihmiselle, “hyvälle” ihmiselle, kristitylle ja muille nihilisteille. Zarathustran, moraalien tuhoajan, suussa tuon sanan merkitys muuttuu hyvin syvälliseksi.

Näin puhui Zarathustrassa esiintyneissä useissa ihmistyypeissä on selkeästi nähtävissä kauna-ihmisen eli orjamoraalin kulttuurinen perintö. Herramoraalin edustajia antiikin kreikkalaisen ja roomalaisen kulttuurisen perinnön kantajina onkin vaikeampi löytää *Näin Puhui Zarathustrasta* ainakaan täysin puhtaina ihmistyyppinä. Herramoraalin edustajien puuttumisen syy löytyy Nietzschen filosofiasta, jossa herramoraali osoittautui historialliseksi häviäjäksi valtakamppailussa orjamoraalin kanssa ja siten voidaan tulkita, että suuri osa sen kulttuurisesta perinnöstä tuhoutui. Kuitenkin on mahdollista ajatella, että herramoraalin individualistisesta moraalista nousisi uudenlainen moraalityyppi modernilla aikakaudella. Nietzschen mukaan herra- ja orjamoraali ovat vallinneet ja mahdollisesti vielä yhä vallitsevat moraalien perustyyppinä (Nietzsche 2007, 170–171).

Näin puhui Zarathustra- teoksen alussa käy ilmi, että Jumala on jo kuollut silloin kun Zarathustra lähtee matkalleen jakamaan viisauttaan yli-ihmisestä. Jumalan kuolema tulee ilmi Zarathustran kohdatessa uskonnollisen pyhän miehen, joka ei ole metsässä eristyksissä eläessään kuullut Jumalan kuolemasta. (Nietzsche 1995, 7–10.) *Näin puhui Zarathustra* sijoittuu siten Jumalan kuolemaa seuranneeseen nihilismin aikakauteen länsimaalaisessa modernissa/postmodernissa kulttuurissa. Zarathustra yllättyy siitä, että vielä on olemassa ihminen, joka ei tiedä Jumalan kuolemasta (Nietzsche 1995, 10). Zarathustran suhtautuminen erakon tietämättömyyteen tarkoittaa mielestäni sitä, että Jumalan kuolema on tapahtumana yleisesti ihmisten tiedossa ja siten siitä on tullut eräänlainen itsestäänselvyys. Tämän vuoksi vain erakkona maailman menosta eristyksissä elänyt pyhä mies on kyennyt säilyttämään puhtaan uskonsa Jumalaan, koska Jumalan kuolema ei ole vielä koskettanut häntä. Pyhä mies edustaa mielestäni ihmisenä menneisyyden kulttuurin omaksunutta ihmistyyppiä, joka on modernilla aikakaudella eräänlainen eriskummallinen

jääne, ikään kuin hän olisi aikamatkailija menneisyydestä. Voidaankin sanoa, että aito syvä usko lähes vaatii nykypäivän länsimaissa sitä, että uskonnolliselta ihmiseltä puuttuu tieto sekulaarista tieteellisestä maailmankuvasta ja/tai hän ei jaa länsimaissa vallitsevaa kulttuurikehystä.

Tulkitsen, että Jumalan kuoleman merkittävyys Nietzschen filosofiassa johtuu siitä, että se mahdollistaa kulttuurin kehityksen seurauksena niin yli-ihmisen mahdollisen tulemisen, kuin myös viimeisen ihmisen synnyn. Koska Jumala edusti orjamoraalissa lauman kollektiivista vallantahdon keskittymää ja Jumala takasi olemassaolollaan orjamoraalin maailmakuvan eli kulttuurin jakaman dogmaattisen mitan, hänen kuolemastaan seuraa kaksi mahdollista kehityssuuntaa kulttuurille ja näiden kehityssuuntien edistämät ihmistyytit. Ensimmäinen negatiivinen kehityskulku on orjamoraalin perinnöstä syntyvä nihilistinen viimeinen ihminen ja toinen kehityskulku on uudenlaisen paremman kulttuurin ja merkitysten luominen, josta syntyisi suuria yli-ihmisiä, jotka kykenisivät luomaan uusia arvoja. Jumalan kuolema on siten ilosanoma tai tuhon uutinen riippuen siitä, mitä Jumalan kuolemasta seuraa ihmiskunnalle. Joka tapauksessa Jumalan kuoleman voidaan tulkita avaavan uudenlaisia mahdollisuuksia ihmiskunnan kehitykselle tai taantumukselle.

Nietzsche kirjoittaa luomisen merkityksestä *Ecce Homossa*: ”Siksi etäännyin Jumalasta ja kaikista jumalista, sillä mihin luomista enää tarvittaisiin, jos jumalia olisi olemassa ” (Nietzsche 2002, 124). Tulkitsen Nietzschen tarkoittavan kyseisellä kohdalla sitä, että jos Jumala tai Jumalia olisi todellisuudessa olemassa niin inhimillinen maailmanjärjestys, olemassaolon tarkoitus ja ihmisyyden luonne olisi luomisen aktissa luotu tietynlaiseksi Jumalan tai Jumalten määräämällä tavalla. Koska orjamoraalissa Jumala edustaa lauman maailmankuvaa, jossa myös maailmanjärjestys on jo luotu ryhmän vallantahdon yhdenmukaisen käsityksen eli Jumalan mukaiseksi, myös tässä tapauksessa kulttuurin piirissä ei ole yksilölliselle luovuudelle sijaa, vaikka se ei edellytäkään Jumalan todellista olemassaoloa. Molemmista tapauksista Jumala vie ihmisiltä pois heidän yksilöllisen ja henkilökohtaisen autonomian, vapauden ja kyvyn luoda, koska ihmisen olemassaolon tapa ja merkitys on näissä tapauksissa määritelty ihmisen itsensä ulkopuolelta käsin. Luovuus kuuluu tämänkaltaisessa todellisuudessa vain Jumalalle eli laumalle, jolloin yksilöt ovat toissijaisia olentoja suhteessa Jumalaan eli laumaan.

Jos Jumalan ymmärretään olevan orjamoraalin kollektiivisen vallantahdon keskittymästä seuraava dogmaattinen mitta, niin Jumalan voidaan symbolisesti katsoa edustavan kollektiivista kulttuurista ryhmää, joka tukahduttaa ja tuhoaa sen piirissä olevia yksilöitä yksimielisyyden lain vaatimuksillaan. Kuten aikaisemmin analysoin Prinzin (2011) ajattelun pohjalta kollektivistiset ihmiset painottavat joukkoon kuulumista ja ryhmän koheesion ja menestyksen merkitystä yksilön henkilökohtaisen menestyksen yli ja yksilö on täten osa ryhmän kokonaisuutta ja ensisijaisesti velvollinen ryhmää, ei itseään kohtaan (Prinz 2011). Jumalan kuolemasta seurannut todellisuuden dogmaattisen mitan monopolin lakkaaminen mahdollistaa aivan uudella tavalla erilaisten vallantahtojen todellisuuden tulkinnan välisen kamppailun niin yksilöiden kuin ryhmien tasolla. Postmodernissa länsimaalaisessa maailmassa ei ole enää olemassa absoluuttisesti dominoivaa todellisuuden mitta, vaan kulttuurit muodostuvat lukemattomista pienemmistä kulttuurisista malleista. Käytännössä länsimaalainen demokraattinen yhteiskuntajärjestys perustuu jatkuvalla pluralistiselle kamppailulle erilaisten intressiryhmien välillä.

12.2 Yli-ihminen

Jumalan kuollessa ihmiselle vapautui mahdollisuus uusien asioiden ja merkitysten luomiseen perinteisen moraalien ja maailmankuvan tukipilarin lakattua olemasta. Näin yksilölle mahdollistui eräänlaisena ”Jumalana” toiminen, joka määrittelee yksilöllisesti oman vallantahtonsa mukaisesti oman todellisuutensa mitan. Nietzsche toivomuksena olisi, että ihmisyyden piiristä nousisi yli-ihmisiä: ”Kuulkaa minua, oi ihmiset: näen kivessä nukkuvan muodon, mielikuvani kaltaisen.” ja ”Vien työni loppuun saakka, sillä olen nähnyt heijastuksen. Minua lähestyi hiljaa ylivertainen kirkkaus. Yli-ihmisen kauneus heijastui silmiini: miksi enää piittäisin Jumalista!” (Nietzsche 2002, 124.)

Tulkitsen, että Zarathustran kohtaamat useat antagonistiset hahmot edustavat *Moraalin alkuperässä* ja *Hyvän ja pahan tuolla puolen* esiteltyjä orjamoraalin henkisiä perillisiä, jotka ovat astuneet Jumalan kuoltua uuteen aikakauteen, jota määrittää nihilismi. Modernit ihmiset eivät ole kuitenkaan luopuneet kristillisen orjamoraalin kulttuurisesta perinnöstä. Tämän vuoksi nämä henkilöitymät ovat usein nihilismin tai orjamoraalin perinnön puolestapuhujia eli Zarathustran vastustajia, jotka hänen tulee henkisesti voittaa sisäisen ja ulkoisen kamppailun kautta.

Näin puhui Zarathustra- teoksessa (Nietzsche 1995, 11) profeetta Zarathustra esittää väkijoukolle ajatuksen yli-ihmisestä:

Minä opetan teille yli-ihmisen. Ihminen on jotain, mikä pitää voittaa. Mitä olette tehneet hänet voittaaksenne? Kaikki olennot ovat tähän asti luoneet jotakin itseänsä korkeampaa: ja tekö tahdotte olla tämän suuren vuoksen pakovesi ja enemmän taantua vaikka eläimeksi, kuin voittaa ihmisen? Mikä on apina ihmiselle? Naurun tai tuskallisen häpeän aihe. Ja juuri se pitää ihmisen olla yli-ihmiselle: naurun tai tuskallisen häpeän aihe.

Nietzschen Zarathustra kuvailee ihmisille yli-ihmisen olevan maan tarkoitus ja että ihmisten tulisi pysyä maalle uskollisina ja olla uskomatta myrkynekoittajia, jotka puhuvat ylimaallisista toivoista ihmiskunnalle. Uskonto on siten yli-ihmisyydelle vastakkainen maailmanselitysmalli, joka myrkyttää ihmiset tämänpuoleista todellisuutta ja elämää vastaan. Zarathustra jatkaa puhettaan kuvailemalla kuinka Jumalan kuolemasta seurasi se, että Jumalaa vastaan tehdyt rikkomukset lakkasivat olemasta enää rikkomuksia. Vastakkaisesti Jumalaa kuolemaa seuranneella aikakaudella tämänpuoleista elämää vastaan tehdyt rikkomukset ovat rikkomuksia. (Nietzsche 1995, 12.)

Yli-ihmisyyden olemassaolon tapa on siten orjamoraalin maailmankatsomuksellisesta tuonpuoleisuuden ajatuksesta luopumista ja elämän tarkoituksen perustamista naturalismin pohjasta nouseville inhimillisille merkityksille kuten onnellisuudelle, tiedolle, moraalille ja tunteille. Olennaista näille merkityksille on se, että ihmisellä on vaativa asenne niitä kohtaan, siten ettei mikään merkitys ole lopullisesti riittävä vaan ihmisen on aina pyrittävä parempaan ja olemaan enemmän. Zarathustra haastaa kuulijan esimerkiksi pyrkimään kohti yhä suurempaan onnea: ”Hetki, jona te sanotte: »Mitä minun onnestani! Se on köyhyyttä ja lokaa ja viheliäistä mukavuutta. Mutta minun onneni pitäisi oikeuttaa itse olemassaolo!»” (Nietzsche 1995, 12–13.) Yli-ihminen pyrkii siten jatkuvasti voittamaan ihmisen ja luomaan itsestään ja olemassaolostaan jotain suurempaa.

Zarathustra (Nietzsche 1995, 14) kuvailee ihmisyyden luonnetta kansalle ihmetellen sitä, ettei hänen puheensa vaikuta ihmisiin halutulla tavalla vaan ihmiset suhtautuvat pilkallisesti Zarathustran viisauteen yli-ihmisestä:

Ihminen on nuora, eläimen ja yli-ihmisen välille jännitetty, - nuora kuilun yllä. Vaarallinen ylimeno, vaarallinen matkallaolo, vaarallinen taaksekatsahdus, vaarallinen väristys ja

pysähdys. Suurta ihmisessä on se, että hän on silta eikä mikään tarkoitus: rakastaa voidaan ihmistä siksi että hän on *ylimeno* ja *maillenenmeno*

Mitä tarkoittaa yli-ihmisen olemassaolon tapa ihmisen voittamisena ja mitä on ylitsemeneminen? Tulkitsen Nietzschen ajattelussa yli-ihmisen olevan konkreettinen ihmistyyppi. Hän ei ole pelkästään jonkinlainen abstrakti ihanne, vaan itse ihanteen ruumiillistuma. Yli-ihmisen ajatus on itsessään tietynlainen paradoksi, koska yli-ihmisyys edellyttää jatkuvaa ihmisen eli itsensä henkistä voittamista ja ylittämistä. Siten yli-ihminen on ihminen, joka on aina matkalla yli-ihmisyyteen, eikä hän koskaan voi olla absoluuttisesti perillä. Perillä olo viittaisi siihen, että ihmisyydellä olisi jonkinlainen ennalta annettu merkitys tai päämäärä, joka olisi kehityksen päätepiste. Yli-ihmisyyden ajatus vaikuttaa viittaavan jatkuvaan pyrkimykseen olla enemmän ja täten parempi ihmisyyden esimerkki, tai kuten Nietzsche asian ilmaisi, muita ylivoimaisesti onnistuneempi ihmisen määritelmä (Nietzsche 2002, 63).

Ihmisessä on Nietzscheille rakastettavinta se, että ihminen voi ylittää itsensä ja olla monella tapaa enemmän. Tulkitsen, että ihmisen mahdollisuus olla enemmän perustuu ihmisen olemassaoloon siten, että hän on vielä ”- - toistaiseksi määrittelemätön eläin” (Nietzsche 2007, 62), joka tarkoittaa sitä, että ihmisyyden on jatkuvassa muutoksen tilassa oleva vallantahtojen kamppailun alainen merkitysten kenttä. Nietzscheille yli-ihminen on kuitenkin aina vain yksilöllisen vallantahdon olemassaolon mahdollinen muoto, eikä yli-ihmisyys siten ole mahdollinen vallantahtojen kollektiivisille keskittymille. Kollektiivisen olemassaolon tavan sisäistänyt ihminen ei koskaan voi olla yli-ihminen, koska yli-ihmisyys lähtökohtaisesti on aina yksilöllistä. Ihmisyyden määrittelemättömyydessä piilee kuitenkin taantuman vaara kääntyä eläimelle johtavalle polulle, sillä ihminen on nuora eläimen ja yli-ihmisen välillä (Nietzsche 1995, 14). Tulkitsen, että eläimelliseen olotilaan johtava kehitys on Nietzschen ajattelussa kollektiivisen laumamaisen olemassaolon tavan kulttuurista ja henkistä omaksumista, jonka kärjistynyt kehityspiste on viimeisen ihmisten synty. Nietzschen filosofiassa yli-ihmisyyden kehityskulku on siten vain eräs mahdollinen kehityskulku monista mahdollisista vaihtoehtoista, sillä ihmisyyden tie voi aivan yhtä hyvin johtaa viimeisen ihmisen eli toisin sanoen äärimmäisen laumaihmissen maailmaan.

Toinen mahdollinen tulkinta yli-ihmisyden tunnistamisen menetelmästä on eräällä tapaa ulkoapäin annettu määritelmä yli-ihmisen ja ihmisen välisestä etäisyydestä. Tämä etäisyys on eräänlainen uusi distanssin paatos ihmisen ja ihmisen kehityksessä ohittaneen yli-ihmisen välillä. Kuitenkin uusi distanssin paatos perustuisi tällöin ihmisten tosiasiallisiin kyky- lahjakkuus- ja moraalieroihin, toisin kuin herramoraalissa, jossa distanssin paatos perustui mielivaltaisesti yhteiskuntarakenteesta syntyneisiin valtamuodostelmien ylläpitoa varten tarkoitettuihin kulttuurisiin mittoihin. Yli-ihminen täten olisi tosiasiallisesti ihmistä kaikilta osin onnistuneempi ihminen kuten esimerkiksi älyllisesti, kyvyllisesti, moraalisesti ja taiteellisesti. Nietzschen esittämä vertaus apinan ja ihmisen välisestä ihmiselle kiusallisesta yhteisestä kehityksellisestä historiasta ja erosta, on samankaltainen asia kuin etäisyys ihmisen ja yli-ihmisen välillä (Nietzsche 1995, 11).

Yli-ihmisen vastakkainen kehitys on Zarathustran puheessa eläimeksi taantuminen vailla pyrkimyksiä luoda jotakin itseänsä korkeampaa. Mikä erottaa ihmisen eläimestä Nietzschen filosofiassa? Kuten aikaisemmin esitin Nietzschen filosofiassa luonto on arvovapaa ja vailla inhimillisiä merkityksiä (Nietzsche 2007 13). Näin ollen eläimellinen ihminen ei pyri luomaan inhimillisiä merkityksiä tai arvoja olemassaololleen, vaan häneltä puuttuu kaikenlainen pyrkimys olla enemmän ja luoda uusia asioita. Lisäksi eläin on ennen kaikkea vaistojensa alainen lajinsa edustaja ja ei itseänsä ja olemassaoloansa reflektoiva olento. Eläinten ei myöskään katsota olevan varsinaisesti yksilöitä vaan osa lauman tai lajinsa kokonaisuutta. Inhimillinen vaistokamppailu on Nietzschen filosofiassa ihmisten kannalta erilaista kuin eläimillä, sillä ihmisillä ei ole viettien sisäisessä kamppailussa mitään ennalta säädettyä hallitsevaa vaistoa, joka hallitsisi ihmistä, toisin kuin eläimillä, jotka toimivat puhtaasti vaistonvaraisesti (Gillespie 2005, 55).

Zarathustran esittämä yli-ihmisen sanoma ei mene perille väkijoukolle: - - »Tuossa he ovat» hän puhui sydämelleen, »tuossa he nauravat: he eivät ymmärrä minua, minä en ole suu näitä korvia varten.» (Nietzsche 1995, 16–17). Zarathustran pettymys heijastaa Nietzschen pettymystä ihmislajiin kokonaisuutena. Zarathustra esittää Nietzschen ajatuksen siitä, että yli-ihminen ei ole mahdollinen kaikille ihmisille, koska ei ole olemassa sellaista asiaa kuin kaikki ihmiset (Nietzsche 2007, 95). Nähdäkseni yli-ihmisyys on varattu mahdollisuutena vain erityislaatuksille yksilöille, siksi yli-ihmisen sanoma ei ole universaalisti kaikkia ihmisiä koskeva moraalisen, henkisen ja kyvyllisen olemassaolon

malli. Ytimekkäästi kuvaten mielestäni yli-ihminen edustaa Nietzschen filosofiassa individualistisen länsimaalaisen kulttuurikehityksen parasta mahdollista tulosta eli onnistunutta ihmisyksilöä.

Yli-ihmisen kuvailun jälkeen Zarathustra kertoo ihmisille viimeisestä ihmisestä ja Zarathustran kauhuksi väkijoukko ottaa ilolla vastaan tämän ajatuksen haluten innokkaasti tulla viimeisten ihmisten kaltaisiksi: ” - - sillä tässä kohdassa sen keskeytti ihmisjoukon huuto ja ilo. »Anna meille tämä viimeinen ihminen, oi Zarathustra, - näin he huusivat – tee meistä näitä viimeisiä ihmisiä! Niin saat pitää hyvänäsi yli-ihmisen” (Nietzsche 1995, 19). Zarathustran petyttyä yli-ihmisen sanoman epäonnistumiseen hän lähtee etsimään kaltaisiaan seuralaisia: ”Ei vaan eläviä seuralaisia minä tarvitsen, jotka seuraavat minua, koska he tahtovat seurata itseänsä – ja sinne, minne minä tahdon.” (Nietzsche 1995, 25). Nietzsche kuvaa seuralaisten luonnetta lisää: ”Seuralaisia etsii luova eikä ruumiita, ei myöskään laumojä ja uskovaisia. Toisia luovia etsii luova, niitä, jotka kirjoittavat uusia arvoja uusiin tauluihin” (Nietzsche 1995, 26). Yli-ihmiseksi kehittymisen potentiaali lähtee siis ihmisen persoonasta käsin ja tämän vuoksi Zarathustra ei kykene muuttamaan tai käännättämään kaikkia ihmisiä yli-ihmisyyteen. Lopulta Zarathustra haluaa houkutella vain niitä jotka ovat jo samankaltaisia kuin hän eli valmiiksi kykeneviä ja halukkaita ihmisen voittamiseen.

Herramoraalin ja Nietzschen esittämän uudenlaisen ja paremman ihmistyyppin eli yli-ihmisen ja hänen moraalinsa välinen suhde on jossain määrin epäselvä. Ensinnäkin Nietzsche arvosti selvästi joitakin antiikin ajan ajattelijoita ja kuvaili herramoraalin piirteitä positiivisimmilla sananvalinnoilla kuin esimerkiksi orjamoraalia, tästä ei voida kuitenkaan suoranaisesti johtaa sitä, että tulevan yli-ihmisen moraaliksi olisi samansisältöinen kuin herramoraalin edustajalla. Toiseksi *Moraalin alkuperästä* ja *Hyvän ja pahan tuolla puolen*-teokset olivat keskittyneet kuvaamaan genealogishistoriallisen herra- ja orjamoraalin analyysin kautta menneisyyttä, eikä siten menneisyyden kulttuuriset ehdot ja niistä nousut moraalijärjestelmien välinen kamppailu voi olla samalla tavalla olemassa modernilla ajalla.

Kuitenkin Nietzschen filosofiasta käy selvästi ilmi, että hänen arvostamansa tulevan korkeamman ihmistyyppin moraaliksi ei ole kristillistä orjamoraalia tai sen jatketta kuten konsekventalismia tai velvollisuusetiikkaa, vaan jonkinlainen uusi orjamoraalin

kulttuurisen perinnön ylittänyt moraalien muoto. Tämä täysin uudenlainen moraalinen ilmentäisi siten uuden korkeamman ihmistyyppin eli yli-ihmisen luonnetta. Vaikka antiikin kreikkalaisten herramoraalin kulttuuri on suuressa määrin kulttuurisesti tuhoutunut, on mahdollista että yli-ihmisen moraalinen olisi jonkinlainen herramoraalin uusi hyve-eettinen muoto. Nietzsche esitti herra- ja orjamoraalin olleen ja olevan ihmiskunnassa esiintyviä moraalin perustyyppijä (Nietzsche 2007, 170–171). Tämä tarkoittaa sitä, että vaikka antiikin kreikkalaisten herramoraalin tietty muoto tuhoutui ja korvautui orjamoraalilla, herramoraalilla voi olla ja tulla olemaan uudenlaisia kulttuurisia muotoja. Nietzsche kuvaa ihmisen hyveen yksilöllistä luonnetta: ”Minun veljeni, jos sinulla on hyve ja se on sinun hyveesi, niin se ei ole sinulla kenenkään kanssa yhteinen.” (Nietzsche 1995, 43). Näin ollen voidaan päätellä, että tie yli-ihmisyyteen on aina yksilöllinen.

12.2 Viimeinen ihminen

Minkälainen ihminen viimeinen ihminen, jota orjamoraalin perilliset toivovat olevansa, sitten on ihmisyyden mallina? Zarathustra päätyy kertomaan viimeisestä ihmisestä väkijoukolle, koska hän ei aluksi ymmärrä hänen yleisönsä olevan erilainen kuin hän itse. Zarathustra kuvittelee naivisti ihmisten haluavan yli-ihmisyyttä, jos he vain kuulisivat sen mahdollisuudesta. Kuitenkin orjamoraalin kulttuurisen perinnön omaavat laumaihmiset eli väkijoukko pilkkaa ja torjuu ajatuksen yli-ihmisestä. Tästä kimpaantuneena Zarathustra kertoo ironisesti väkijoukolle viimeisestä ihmisestä, jonka tarkoituksena on olla yleisölle eräänlainen kammotus, yli-ihmisen vastakohta ja ihmisen kehityksen antiteesi. (Nietzsche 1995, 17–19.) Zarathustra toteaa itselleen: ”Niinpä tahdonkin puhua heille kaikkein halveksuttavimmasta: ja se on *viimeinen ihminen*.»” (Nietzsche 1995, 17). Viimeinen ihminen on Nietzschen filosofiassa yli-ihmisen vastakohta, joka on syntynyt orjamoraalin kulttuuriperinnön kehityksestä seuranneesta Jumalan kuolemasta ja sen jälkeisestä nihilismin aikakaudesta.

Zarathustra kuvailee viimeisen ihmisen aikakautta: ”Mutta tämä mantu on kerran oleva köyhä ja marjo, niin ettei se kykene kasvattamaan yhtäkään korkeata puuta” ja ”Voi! Tulee aika, jolloin ihminen ei enää singauta kaipauksensa nuolta ihmisistä kauemmaksi, eikä hänen jousensa jänne enää osaa viuhua.” (Nietzsche 1995, 17.) Mannun voidaan ajatella edustavan länsimaalaista kulttuuria ja sen vaikutusta ihmisiin, jotka ovat metaforassa

kuvattu puina. Viimeisen ihmisen aikakaudella köyhä kulttuurinen perintö ei enää synnytä suuria ja lahjakkaita yksilöitä piirissään. Lisäksi arvotyhjässä elävä viimeinen ihminen on menettänyt kaiken kosketuksensa aktiiviseen pyrkimiseen erilaisia päämääriä kohti ja hän on sen vuoksi kyvytön voittamaan itsensä ja olemaan enemmän.

Zarathustra esittää, että viimeinen ihminen on halveksuttavin ihminen, koska hän ei osaa enää halveksua itseänsä ja synnyttää tähtiä. Viimeinen ihminen on menettänyt ymmärryksensä inhimilliselle olemassaololle perustavista asioista, jotka ilmenevät viimeisen ihmisen hämmentyneissä kysymyksissä: ”»Mitä on rakkaus? Mitä on luominen? Mitä on kaipaus? Mitä on tähti?» - Näin kysyy viimeinen ihminen räpäyttäen silmiänsä.” Kuitenkin viimeiset ihmiset ovat tiedottomia olemassaolonsa inhimillisen laadun ja merkityksellisyyden menettämisestä, koska he väittävät että: ”»Me olemme keksineet onnen» – sanovat viimeiset ihmiset räpäyttäen silmiänsä.” (Nietzsche 1995, 18.)

Eräs syy viimeisen ihmisen syntyyn on kaikenlaisten pyrkimysten välttäminen, johon sisältyisi epämukavuutta, vaivaa, rasitusta, vaaraa ja riskiä. Viimeinen ihminen väittää keksineensä onnen koska: ”He ovat poistuneet seuduilta, joissa on ollut vaikea elää- -”. Viimeiset ihmiset haluavat vain sopivasti pieniä nautintoja ja hupeja siten, ettei kohtuullisesta nautinnosta voi seurata heille minkäänlaisia negatiivisia tuntemuksia. (Nietzsche 1995, 18.) Nietzsche kuvailee *Iloisessa tieteesä* vastustuksen olemassaolon tärkeyttä inhimilliselle kasvulle niin kansojen kuin yksilöiden tasolla: ”– Tutkikaa parhaiden ja hedelmällisimpien ihmisten ja kansojen elämää ja kysykää itseltänne, voiko puu, jonka pitää kasvaa ylpeästi korkealle, tulla toimeen ilman huonoa säätä ja rajuilmoja.” Nietzsche lisää kuinka epäsuotuisuus ja vastustus kuuluvat juuri ”niihin auttaviin olosuhteisiin, joiden puuttuessa suuri kasvu tuskin on mahdollinen hyveessäkään.” (Nietzsche 1972, 45.)

Viimeisen ihmisen analyysi nivoutuu mm. *Iloinen tiede-* teoksessa esitettyyn utilitarismin ja egalitarismin kritiikkiin. Nietzsche kritisoi näitä teorioita siitä, että ne pyrkivät joukon mielihyvään ja kärsimyksen minimointiin. Nietzschen ajattelun mukaisesti kärsimys kuuluu olennaisesti elämän luonteeseen ja sillä on merkittävä rooli luovuudessa ja inhimillisessä kehityksessä. Nietzsche vakuuttui ajattelussaan siitä, että inhimillinen kärsimys on sisäisesti rakennettu osa täyttä inhimillistä elämäntapaa. (Ridley 2007, 5.) Viimeisen ihmisen

elämäntapa, johon kuuluu kaikenlaisen kärsimyksen ja jopa epämukavuuden välttäminen johtaa samalla inhimillisen kasvun, tuntemiskyvyn ja onnellisuuden tyvistymiseen.

Nietzschen filosofinen tuotanto sisältää ajatuksen kivun ja mielihyvän toisiinsa kietoutuneesta ja erottamattomasta suhteesta. Siten Nietzsche vastustaa esimerkiksi ranskalaisten ja englantilaisten utilitaristien näkemystä mielihyvän ja kärsimyksen luontaisesta ja tiukasta vastakkaisuudesta. Nietzschen filosofiassa kaikkein intensiivisimmät mielihyvän tilat edellyttivät ennen kaikkea sitä edeltävän kärsimyksen voittamista. (Bernstein 1987, 28.) Nietzsche kirjoittaa, että yksi virheellinen vallitseva uskomus on: ” ’mielihyvä ja mielihyvä ovat vastakohtia’... Moraali, ihmiskunnan viettelys on perin juurin väärentänyt kaiken psykologian moralisoimalla sen.” (Nietzsche 2002, 71). Nietzsche (1972, 39) analysoi utilitarismin sisältämää tieteen päämäärää:

–Kuinka? Olisiko tieteen päämääränä hankkia ihmiselle niin paljon mielihyvää ja niin vähän mielihyvästä kuin suinkin mahdollista? Mitä, jos mielihyvä ja mielihyvä ovat sidotut nuoralla yhteen siten, että sen, joka *tahtoo* saada mahdollisemman paljon toista, *täytyy* saada myös mahdollisemman paljon toista –

Lisäksi Nietzsche (1972, 40) analysoi kivun ja mielihyvän merkitystä *Iloisessa tieteessä*:

Vielä nytkin voitte valita: joko *niin vähän mielihyvästä kuin suinkin mahdollista*, siis tuskattomuuden – - - tai *niin paljon mielihyvästä kuin suinkin mahdollista* korvaukseksi siitä, että tässä kasvaa runsaasti hienoja ja toistaiseksi harvoin maistettuja nautintoja ja iloja! Jos päätätte valita ensin mainitun vaihtoehdon, jos siis tahdotte vaimentaa ja vähentää ihmisen tuskaisuutta, niin teidän täytyy myös vaimentaa ja vähentää heidän iloitsemiskykyänsä

Toisin sanoen Nietzsche esittää, että ihmisen psykologiaa tulisi tarkastella ilman moraalista näkökulmaa, joka peittää alleen psykologisia tosiasioita ihmisyydestä. Jos ihmisiltä kyettäisiin poistamaan kyky kärsiä ja kokea kipua, samalla tulitaisiin poistaneeksi myös kaikki mielihyvän ja onnellisuuden tunteet. Nietzschen filosofiassa kipu ja kärsimys kuuluvat tärkeänä osa-alueena ihmisyyden luonteeseen ihmisen tunne- ja kokemusmaailman perustavina osina.

Eräs merkittävä muutos viimeisen ihmisen aikakaudella on, että orjamoraalin kollektiivisen vallantahdon reaktiivinen perintö muuttuu kaikenlaisen eriarvoisuuden, etuoikeuden ja

ihmisten välisen eroavaisuuden perustavanlaatuisesti kielloksi. Toisin sanoen viimeisen ihmisen aikakaudella tasa-arvon vaatimus on kehittynyt yksilöllisyyden kielloksi, koska ihmisen katsotaan olevan lauma. Zarathustra (Nietzsche 1995, 18–19.) esittää:

Ei enää rikastuta eikä köyhdytä: kumpikin on liian vaivalloista. Kuka tahtoo vielä hallita? Kuka vielä totella? Kumpikin on liian vaivalloista. Ei yhtään paimenta ja yksi lauma! Kaikki tahtovat samaa, kaikki ovat yhtäläisiä; joka tuntee toisin, se menee vapaaehtoisesti hullujenhuoneeseen.

Tulkitsen Nietzschen tulevaisuuden visiota viimeisen ihmisen aikakaudesta siten, että sen sisältämä nihilismin kulttuuri on synnyttänyt ihmiselle eläimen kaltaisen olemassaolon tavan, jossa laumavaisto ja yksimielisyyden laki ovat saavuttanut huippunsa, jopa siinä määrin, että voidaan sanoa yksilön olevan kuollut ja vain lauman olevan olemassa. Koska viimeinen ihminen on lauma, hänen olemassaolonsa ei ole enää minkäänlaisessa ristiriidassa, jännittyneisyydessä tai kamppailun tilassa muiden ihmisten tai itsensä kanssa. Viimeisellä ihmisellä ei ole henkilökohtaista persoonaa ja sen mukaista vallantahdon vaistoa, joka pakottaisi hänet aktiiviseen itsensä ulottamiseen maailmaan tai vaihtoehtoisesti vallantahdon estyessä vallantahdon sisäistymiseen. Viimeinen ihminen ei ole siten enää ihminen vaan kollektiivinen laumavaistojen alainen eläin, jolla ei ole laisinkaan luovia pyrkimyksiä. Viimeisen ihmisen aika poikkeaa aikaisemmista kulttuurisista vaiheista siinä, että orjamoraalin reaktiivinen, sisäistynyt ja epäterve vallantahto, joka oli jatkuvassa vastustuksen tilassa suhteessa herramoraaliin lakkaa. Viimeinen ihminen on genealogisen kehityksen metaforinen päätepiste, joka alkoi herramoraalin kumoamisella ja korvaamisella orjamoraalilla moraalin orjakapinassa ja päätyi orjamoraalin sekulaaristen moraalijärjestelmien kuten egalitarismin ja utilitarismin kautta viimeisen ihmisen kulttuurisen aikakauden mahdolliseen syntyyn.

Viimeinen ihminen on kaunaihmisen utopistinen tila tai tavoite, jossa hän luovuttaisi pois itsestään kaiken mikä sisältyy Nietzschen filosofiassa vallantahtoon ja siten hän hukuttautuisi täysin laumaan. Vallantahdon lakatessa toimimasta, samalla ihmisissä lakkaisivat myös kaikki ne asiat, jotka tekevät Nietzschen filosofiassa ihmisestä ihmisen kuten valtakamppailu, kaipaus, kärsimys, onni, luovuus, aktiivisuus ja yksilöllisyys. On epäselvää ajatteliko Nietzsche, että ihmisistä voisi todellisuudessa tulla viimeisiä ihmisiä, koska tämä edellyttäisi vallantahdon viestin lakkaamista psykologisesti vaikuttavana

voimana vai oliko viimeinen ihminen tarkoitettu vain symboliseksi kärjistymäksi ajan kulttuurisista ihanteista.

13 LOPUKSI

Tutkimuskysymykseen mitä on ihminen Nietzschen filosofiassa vastasin ennen kaikkea analysoimalla Nietzschen vallantahdon käsitettä. Tulin siihen lopputulokseen, että Nietzscheille vain vallantahto on ihmislajille kokonaisvaltaisesti yhteinen piirre. Nietzscheille ihmisyyden on monenlaisille mahdollisuuksille avoin taistelevien vallantahtojen merkitysten kenttä, jolla ei ole ennaltamäärättyä olemusta tai tarkoitusta. Tulkitin vallantahdon vaiston liikkuvan niin yksilöllisellä kuin kollektiivisella tasolla selittäen yksittäisen ihmisen toiminnan ja maailmankatsomuksen lisäksi kokonaisten kulttuurien, yhteisöjen ja ryhmien toimintaa ja moraalijärjestelmiä. Vallantahdon vaistolle on olennaista sen todellisuutta merkityksellistävä, arvottava ja tulkitseva luonne ja sen pakottava aktiivisuus.

Ihmislaji on Nietzschen filosofiassa heterogeeninen siten, että vaikka vallantahdon vaisto on ihmislajin yhteinen piirre, kuitenkin pääpiirtein kaikki muut ihmisten omaavat kyvyt ja luonteenpiirteet näyttäisivät olevan voimakkaan perinnöllisiä ja yksilökohtaisia. Esitin, että Nietzschen filosofiassa esiintyy ajatus siitä, että ihmiset olisi luokiteltava erilaisiin ihmistyyppihin suhteessa heidän omaaviin persooniin, joita ovat esimerkiksi kollektiivinen persoonatyyppi ja siitä poikkeavat individualistiset persoonatyyppit.

Mielestäni, vaikka Nietzschen filosofiassa näkyy jossain määrin se, että hän on aikansa 1800-luvun ihminen, useat hänen ajatuksistaan ovat yhä tänäkin päivänä ajankohtaisia, jopa siinä määrin, että niitä voidaan verrata nykytieteen empiirisiin tuloksiin esimerkiksi neurotieteen, perinnöllistieteen, sosiaalipsykologian, psykologian ja antropologian piiristä. Onnistuneena esimerkkinä tästä toimii Joshua Knoben ja Brian Leiterin vertaileva ja soveltava tutkimus moraalipsykologian ja Nietzsche tutkimuksen saralta. Nietzschen ihmiskuvassa sellaisetkin piirteet, jotka usein mielletään universaaleiksi ihmisten kesken, kuten empatia, näyttäisivät olevan yksilökohtaisia perinnöllisiä piirteitä yleisten kaikkien ihmisten jakamien lajipiirteiden sijasta (Knobe & Leiter 2007, 92–94). Toisin sanoen on mahdollista, että joku yksittäinen ihminen ei kykene tuntemaan laisinkaan empatiaa muita

ihmisiä kohtaan, siinä missä joku toinen ei synnynnäisesti voi olla tuntematta voimakasta empatiaa vaikkapa koko ihmislajia kohtaan. Tämänkaltaisella heterogeenisella ihmiskuvalla on luonnollisesti seurauksia Nietzscheen käsitykseen moraalien luonteesta.

Tutkimuskysymykseen mitä ihminen voi parhaimmillaan olla Nietzscheen filosofiassa vastasin käsittelemällä kysymystä ennen kaikkea hyve-etiikan individualistisesta näkökulmasta. Esitin, että Nietzsche kieltää universaalien, kaikkia koskevan yleisen moraalien kuten konsekventalismien ja velvollisuusetiikan, koska hän katsoo niiden perustuvan virheelliseen käsitykseen ihmisistä, ihmispsykologiasta ja ihmisen kyvyistä. Lisäksi esitin, että Nietzscheen moraalifilosofian tulkitseminen hyve-etiikan näkökulmasta auttaa avaamaan ja kokoamaan yhteen Nietzscheen filosofiaa paljastamalla sen johdonmukaisen luonteen. Nietzscheen hyve-etiikka on keskittynyt ideaalisen yksilön moraalisiin ja kyvyllisiin ominaisuuksiin siten, että ihmisellä on velvollisuus itseensä kohtaan pyrkimään olemaan paras mahdollinen ihminen suhteessa omaan persoonaansa ja kykyihinsä. Analysoin, että Nietzscheelle kaikista onnistunein ihmisyyden esimerkki on yli-ihminen, joka pyrkii jatkuvasti voittamaan itsensä ja olemaan enemmän. Vastaavasti huonoin mahdollinen ihmisyyden esimerkki on Nietzscheelle Jumalan kuolemasta seuranneesta nihilismin aikakaudesta mahdollisesti syntyvä viimeinen ihminen. Viimeisen ihmisen tulkitsin olevan äärimmäinen epäyksilö, jonka vallantahdon toiminta on lakannut olemasta. Toisin sanoen viimeinen ihminen on menettänyt yksilöllisyytensä hukuttauduttuaan kollektiivisen lauman olemassaolon tilaan. Käsitteelin Nietzscheen ajatusta yli-ihmisestä ja viimeisestä ihmisestä individualististen ja kollektivististen ihmisten ja kulttuurien välisenä kamppailuna, jota Nietzsche kuvailee genealogisen analyysin avulla. Esitin, että menneisyydessä tapahtunut juutalaiskristillisen orjamoraalin ja klassisen kreikkalais-roomalaisen herramoraalin kamppailu kuvastaa kollektivististen ja individualististen moraalityyppien erilaisia pyrkimyksiä ja eroja, siinä missä yli-ihmisen ja viimeisen ihmisen välinen vastakohtaisuus kuvastaa individualististen ja kollektivististen kulttuurikehitysten mahdollisia äärimmäisiä päätepisteitä.

Vastasin kysymykseen siitä, mikä on kulttuurin vaikutus ihmisyyteen tarkastelemalla kulttuuria järjestelmänä. Ihmisuus on jotain mihin voidaan vaikuttaa kulttuurin sisältämällä mitoilla kuten moraalilla, filosofioilla, ideologioilla ja uskonnoilla, siten että tiettyjä kykyjä ja luonteenpiirteitä voidaan kulttuurien sisällä rajallisissa määrin edistää tai tyypistää.

Orjamoraalin ja herramoraalin välisen kamppailun analyysi paljasti sen, että kyvyt ja luonteenpiirteet joita kussakin kulttuurissa suositaan ovat sellaisia, jotka hyödyttävät vallitsevan luokan etua ja elämän päämääriä. Se kuinka laajalti hallittava luokka omaksuu nämä kulttuuriset mallit, riippuu siitä kuinka alistettuja he ovat tai kuinka vahvasti he jakavat hallitsevan luokan arvot.

Vastasin kysymykseen ihmisen vaikutuksesta kulttuuriin esittämällä, että kulttuurin ja ihmisyden vuorovaikutuksen suunta, voimakkuus ja tapa vaihtelevat suhteessa kulttuurien tyyppien ja sen sisältämien ihmisten persoonatyyppien välillä. Esitin, että tietyt ihmistyyppit ovat kuvattavissa enemmänkin kulttuurin säilyttäjiksi kuin sitä uudelleen luoviksi. Useimmiten näitä säilyttäjiä on kaikissa kulttuureissa enemmän kuin vastaavasti kulttuurien sisällä olevia poikkeusyksilöitä, jotka vastustavat kulttuurinsa dogmaattisia mittoja. Nietzschen filosofiassa kuitenkin näiden yksilöllisesti vahvojen ja valtakulttuurista poikkeavien ihmisten innovaatiot voivat ajan myötä tulla osaksi kulttuurin sisältöä muuttaen siten olennaisesti sen piirteitä. Voidaan sanoa, että Nietzschen filosofian mukaan poikkeusyksilöt ovat välttämättömiä yhteiskunnallisen kehityksen kannalta, sillä ilman heitä kulttuuri kuoletuu. Erilaisten ihmistyyppien ja kulttuurien välillä on aina olemassa kamppailua, joka johtuu jokaisen kulttuurin sisältämästä paradoksisesta eli kahdenlaisesta keskenään ristiriidassa olevasta pyrkimyksestä, tarpeesta samanaikaisesti säilyttää ja luoda uutta. Kulttuurin elinehtoihin kuuluu sukupolvelta toiselle periytyvän tiedon säilyttäminen kun taas toisaalta mikään kulttuuri ei säily elinvoimaisena jos se ei kykene uudistumaan ja kehittymään siten, että sen sisältämän tiedon määrä kumuloituu. Mikään kulttuuri ei ole staattinen ja absoluuttisen muuttumaton kokonaisuus, vaan sillä on aina menneisyys ja mahdollinen tulevaisuus. Siinä missä kulttuurit synnyttävät ja ovat aina synnyttäneet erilaisia ihmistyyppejä, ihmistyyppit itsessään myös osaltaan luovat vastaavasti kulttuuria.

Onko kollektivismiin ja individualismiin välinen kamppailu sitten laisinkaan sovitettavissa? Nietzschen mukaan ei ole, koska kulttuurien sisältämät ihmiset omaavat aina toisilleen vastakkaisia luonteenpiirteitä siten, että ristiriita on sovittamaton uutta luovien ja uutta vastustavien ihmisten välillä. Nietzschen näkökulman mukaisesti kamppailu on olennainen osa ihmisyyttä siten, että vallantahojen välinen kamppailu jatkuu loputtomiin, yhden vallantahdon tulkinnan aina ollessa hallitseva ja muiden ollessa pakotettuja alistumaan. Nietzschen länsimaisen kulttuurin kritiikki näyttää kulttuurimme menneisyyden kehityksen,

mutta myös valottaa sen mahdollisia tulevia kehityskulkuja, joiden käsittely on mielestäni yhä tänäkin päivänä ajankohtaista.

LÄHTEET

Allison, David B. (1985): *The New Nietzsche*. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts, London, England.

Anomaly, Jonny (2005): "Nietzsche`s Critique of Utilitarianism." *The Journal of Nietzsche Studies*: julkaisu 29, 1-15. Penn State University Press, DOI: 10.1353/nie.2005.0002
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie29.1.html
 (17.10.2012)

Berkowitz, Peter (1995): *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.

Bernstein, John Andrew (1987): *Nietzsche`s Moral Philosophy*. Associated university Presses, Rutheford, Madison, Teaneck.

Brobjer, Thomas H. (2003): "An Ethics of Virtue." *The Journal of Nietzsche Studies*: Julkaisu 26, 64-78. Penn State University Press, DOI: 10.1353/nie.2003.0020
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie26.1.html
 (17.10.2012)

Clark, Maudemarie (1998, 2004): "Nietzsche, Friedrich". Teoksessa E. Craig (toim.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
<http://www.rep.routledge.com/article/DC057SECT3>
 (18.4.2013)

Gemes Ken (2009): "Freud and Nietzsche on Sublimation." *The Journal of Nietzsche Studies*: Julkaisu 38, 38-59. Penn State University Press, DOI: 10.1353/nie.0.0048
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie.38.html
 (17.10.2012)

Gillespie, Michael Allen (2005): "Slouching Bethlehem to be Born: On the Nature and Meaning of Nietzsche`s Superman." *The Journal of Nietzsche Studies*: Julkaisu 30, 49-69. Penn State University Press, DOI:10.1353/nie.2005.0011
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie30.1.html
 (17.10.2012)

Haar, Michel (1971): "Nietzsche and Metaphysical Language." Teoksessa David Allison(1985): *The New Nietzsche*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.

Hatab, Lawrence J. (2008a): *Nietzsche's On the Genealogy of Morality An Introduction :Cambridge Introduction to Key Philosophical Texts*. Cambridge University Press, Cambridge

Hatab, Lawrence J. (2008b): "How does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's Genealogy?" *The Journal of Nietzsche Studies*: Julkaisu 35/36, 106-123. Penn State University Press, DOI: 10.1353/nie. 0.0018
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie.35.html
 (17.10.2012)

Knobe Joshua & Leiter Brian (2007): " The Case for Nietzschean Moral Psychology". Teoksessa (toim.)Leiter Brian & Sinhababu Neil (2007): *Nietzsche and Morality*. Clarendon Press, Oxford, New York, 83-109

Loeb, Paul S. (2005): "Finding the Übermensch in Nietzsche's Genealogy of Morality." *The Journal of Nietzsche Studies*: Issue 30, 70-101. Penn State University Press, DOI: 10.1353/nie.2005.0013.
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie30.1.html
 (17.10.2012)

Nietzsche, Friedrich (1969): *Moraalin alkuperästä*. Suomentanut J.A.Hollo. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki. (Saksankielinen alkuteos *Zur Genealogie der Moral* ilmestyi ensimmäisen kerran v. 1887.)

— (1972): *Iloinen tiede*. Suomentanut J.A.Hollo, säkeiden suomennukset Aarno Peromies ja Toivo Lyy. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki. (Saksankielinen alkuperäisteos *Die fröhliche Wissenschaft (La gaya scienza)* ilmestyi ensimmäisen kerran v. 1882, toinen painos v. 1887)

— (1995): *Näin puhui Zarathustra: kirja kaikille eikä kenellekään*. Säkeiden suomennukset Aarni Koudan suomentamasta ja Otto Mannisen tarkastamasta v. 1907 ilmestyneestä laitoksesta. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki. (Saksankielinen alkuteos *Also sprach Zarathustra* julkaistu 1883–91.)

— (2002): *Ecce Homo*. Käännös Tuikka Ljungberg. Kustantaja Unio Mystica, Helsinki.(Alkuteos *Ecce Homo, Wie man wird, was man ist*)

— (2007): *Hyvän ja pahan tuolla puolen*. Suomentanut J. A. Hollo, runosuomennus Toivo Lyy, suomennos ilmestyi ensimmäisen kerran 1966. Kustannusyhtiö Otava, Helsinki. (Saksankielinen alkuperäisteos *Jenseits Von Gut und Böse* ilmestyi 1886.)

Owen, David (1994): *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. Routledge, London, New York.

Owen, David (2007): *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Acumen, Stockfield.

Prinz, Jesse (Talvi 2011 julkaisu):"Culture and Cognitive Science", *The Stanford*

Encyclopedia of Philosophy. Edward N. Zalta (toim.),
<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/culture-cogsci/>.
 (1.5.2013)

Ridley, Aaron (2007): *Nietzsche on Art*. Routledge. London, New York.

Robertson, Simon (2009): "Nietzsche's Ethical Revaluation." *The Journal of Nietzsche Studies*: Julkaisu 37, 66-90. Published by Penn State University Press, DOI:
 10.1353/nie.0.0038
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie.37.html
 (17.10.2012)

Solomon, Robert C. & Higgins Kathleen M. (2000): *What Nietzsche Really Said*. Schocken Books, New York.

Timmons, Mark (1998): "Logic of ethical discourse". Teoksessa E. Craig (toim.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
<http://www.rep.routledge.com/article/L045SECT1>
 (15.4.2013)

Van Tongeren, Paul. (2000): *Reinterpreting Modern Culture: An introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*. Purdue University Press, West Lafayette, Indiana.

Van Tongeren, Paul. (2002): "Nietzsche's Greek Measure." *The Journal of Nietzsche Studies*: Julkaisu 24, 5-24. Published by Penn State University Press, DOI:
 10.1353/nie.2002.0016
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie24.1.html
 (17.10.2012)

Welshon, Rex (2009): "Saying Yes to Reality: Scepticism, Antirealism, and Perspectivism in Nietzsche's Epistemology." *The Journal of Nietzsche Studies*: Julkaisu 37, 23-43. Published by Penn State University Press, DOI:10.1353/nie.0.0034
http://muse.jhu.edu.libproxy.helsinki.fi/journals/journal_of_nietzsche_studies/toc/nie.37.html
 (17.10.2012)

Williams, Linda L. (2001): *Nietzsche's Mirror*. Rowman & Littlefield Publishers, Maryland.