

Werner Stegmaier *

Henki

Hegel, Nietzsche ja nykyisyys

Odo Marquardin mukaan henki (Geist) filosofisena käsitteenä on hengentieteissä (Geisteswissenschaften) kulkenut tiensä päähän. “Nuorhegeliläiset ovat siirtäneet “hengen” eläkkeelle ja – kun henki heitti henkensä – sijoittaneet sen järjestelmien hautausmaalle, jälkipolvien, hengentieteiden, ottaessa uutterasti osaa.”¹ “Henki” oli Hegelin keskeinen käsite, jonka varassa hän eteni Kantia, Fichteä ja Schellingiä pidemmälle. Hän ajatteli siinä “yksinomaan” “*todellista*.”² “Hengen” tuli olla kaiken todellisuuden määrittävä “mahti” ja maailmanhistorian sen tuomioistuin. Varhainen Nietzsche ivasi moista “hegelointiä”, niin kuin useimmat aikalaisensa, “lattean optimistisena maailmankatsomuksena, jonka mukaan preussilainen valtio on maailmanhistorian päämääränä”.³ Kypsä Nietzsche, joka puolestaan pian tulkittiin lattean vallantahdon filosofiksi, määrittä kuitenkin filosofian uudelleen “henkenä”, “henkimpänä vallantahtona”. Myös hän käsittää itsensä “hengen” käsitteen kautta.

Hegel on ratkaisevasti vaikuttanut 1800-luvun, Nietzsche 1900-luvun filosofiaan. 1900-luvun lopulla “henki” näyttää todellakin tulleen vanhaksi. Geist oli aina ollut saksalainen käsite, jota ei voinut kääntää toisille kielille – ei englanniksi, jossa siitä tuli “mind”, eikä ranskaksi, jossa siitä tuli “esprit”. Kun anglo-amerikkalainen ja ranskalainen filosofia toisen maailmansodan jälkeen ottivat käyttöön hengen käsitteen, kyse oli käsitteen destruktiosta. Kirjassaan *The Concept of Mind* vuodelta 1949 Gilbert Ryle osoitti siitä puuttuvan “kategorianuria”, ja Jacques Derrida paljasti teoksessaan *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987) sen poliittiset sotkut.

Heidegger oli tietoisesti välttänyt hengen käsitettä ottaessaan Hegelin ja Nietzschen jälkeänsä länsimaisen filosofian tarkasteluun kokonaisuudessaan. Missä sen käyttöä ei voinut välttää (nimittäin kun kysymys oli Hegelin ajasta,

jossa hengellä “on paikkansa”), Heidegger pani hengen etäännyttävästi lainausmerkkeihin.⁴ Pahamaineisessa rehtoraattipuheessaan vuodelta 1933⁵ Heidegger kuitenkin hyödynsi sitä uudelleen, liittäessään yhteen “hengen”, “saksalaisen kohtalon” ja “olemustahdon valtaan”. Johtavaksi käsitteeksi muodostui nyt “henkinen johtajuus”.⁶ Heidegger hyödynsi kääntymätöntä saksalaista hengen käsitettä, josta hän itse jo oli luopunut, oikeuttaakseen ainutkertaisen saksalaista politiikkaa, joka oli johtava sotaan muuta maailmaa vastaan ja teolliseen kansanmurhaan.

Derrida ei vain osoittanut, miten “henki” Heideggerilla palaa “kuin aave”.⁷ Myöhemmässä teoksessaan “Marxin aaveita” (“Spectres de Marx”) hän esittää, miten “aaveesta” itsestään on tullut keskeinen käsite.⁸ Derrida panee tässä merkille miten Marx vannoo “saksalaisen ideologian” “aaveiden”, erityisesti Max Stirnerin “aaveiden” nimiin, joka puolestaan oli julistanut Hegelin hengen aaveeksi ja jahdannut sitä katkerasti. Aave on jotakin minkä olemista ja toimintaa jatkuvasti epäilemme, minkä olemisen ja toiminnan kuitenkin jatkuvasti otamme huomioon. Shakespeare osoitti Prinsssi Hamletissa, miten vaikeaksi tämä voi muodostua, miten lamaanuttavasti se saattaa vaikuttaa. Kysymyksen, oliko murhatun isän ilmestyminen henki, johon sopii luottaa, vaiko aave, jota tulee epäillä Shakespeare jättää auki, ja näytelmä loppuu uuteen epätoivoiseen murhaan.

Hegelin henki oli 1800-luvulla pantu ennenaikaisesti hautaan. Se oli vain valekuollut. Myöskään Marxia, joka itse muuttui aaveeksi poliittisen käänteen seurauksena Itä-Euroopassa, ei tulisi Derridan mielestä julistaa ennenaikaisesti kuolleeksi. Olemmeko siis sittenkin tekemisissä hengen kanssa, hengen joka on muuttunut aaveeksi? Voimmeko ylipäätään riittävästi erottaa “hengen” “aaveesta”? Täytyykö meidän ylipäätään enää tehdä eroa “hengen” ja

“aaveen” välillä? Mitä hengestä on tullut tiellä Hegelistä Nietzscheen?

I HENKI hegeliLLÄ

Hengen käsitteellä ei ole vain yhtäläinen paino Hegelillä ja Nietzscheellä, vaan kummankin hengen käsitteet ovat hämmästyttävän lähellä toisiaan. Niiden välillä on tiheä viittausten kimppu.⁹ En voi tässä yhteydessä paneutua siihen yksityiskohtaisesti. Koetan vain tehdä näkyväksi peruslinjan, seuratakseni sitä nykypäivään saakka. Tätä leikkaavat linjat panen sivuun. Saadaksemme otteen hegeliläisestä hengen käsitteestä lähdemme liikkeelle Kantista.

Kantin teesi teoreettisessa filosofiassa oli: Se mitä kutsumme “todellisuudeksi” on todellisuus käsitteissämme, samalla kun käsitteemme kuitenkin eivät ole vapaita “aistimellisuudestamme”. Aistimellisuus tarjoaa lakkaamatta uusia “datoja”, ja filosofian on koetettava keksiä käsitteitä, jotka voivat muodostaa tälle jatkuvalla virralla lujan pidäkkeen – käsitteitä, jotka “konstituivat” luotettavan todellisuuden. Näiden käsitteiden on Kantin mukaan oltava “transsendentaalisia”: niiden on tosin oltava suhteessa aistimellisuuteen, mutta ne eivät saa olla siitä riippuvaisia. Kant ajattelee ne aistimellisuuden “muodoiksi”, siksi mikä muovaa aistimellisuuden datoista kohteita. Hänen pyrkimyksensä on käsittää nämä muodot täydellisesti ja välttämättömässä yhteydessään, siis “järjestelmässä”.

Kant toteuttaa tätä pyrkimystään *Kritik der reinen Vernunftin* osassa I, “transsendentaalisessa elementtiopissa”. Osassa II, “transsen-

dentaalisessa metodiopissa” hän kuitenkin esittää, että filosofia voi olla ainoastaan käsitteiden “eksplikaatiota” tai selvennystä, toisin kuin matematiikka joka kykenee “konstruoimaan käsitteitä”.¹⁰ Konstruktio vaatii yksiselitteisiä kiinnekohtia, jotta voidaan siirtyä käsitteestä toiseen. Kant löytää ne “vastaavassa intuitiossa” (korrespondierende Anschauung), joka voi “esittää a priori” matemaattisen konstruktion.¹¹ Tämän se taas voi tehdä vain koska sen käsitteet on ennakkoon määritelty yksiselitteisesti. Jos filosofian kuitenkin pitää muodostaa pidäke todellisuuteen, se ei saa lähteä tällaisista ennakkoon määritellyistä käsitteistä. Sen on sitä vastoin omaksuttava luonnollisen kielen annetut käsitteet ja selvennettävä niitä luonnollisen kielen yhtä lailla annettujen käsitteiden avulla. Luonnollisen kielen käsitteet eivät kuitenkaan koskaan asetu “pitäviin rajoihin”.¹² Pyrkimys konstruoida niitä matematiikan tapaan ja todistaa niiden yhteyttä olisi ristiriidassa niiden mielen kanssa.¹³ Filosofia ei näin ollen voi muodostaa *mitään* lujaa pidäkettä (feste Halt) todellisuuteen.

Tähän Hegel tarttuu hengen käsitteellään. Hän pitäytyy siinä, että filosofia voi ainoastaan selventää käsitteitä, jotka eivät milloinkaan ole “varmojen rajojen sisällä”. Hän osoittaa kuitenkin samalla, että filosofinen käsitteiden selvitys ei voi matemaattisten konstruktioiden tapaan olla mielivaltaista, vaan sillä on oma välttämättömyytensä. Tämä välttämättömyys tulee kuitenkin selväksi vasta kun luovutaan toiveesta rakentaa lujaa pidäke todellisuuteen.

Kantin vielä lähtiessä ilman muuta siitä, että selventämällä käsitteet voidaan kiinnittää, Hegel näki käsitteiden muuntuvan toisiksi, vastakkaisiksi käsitteiksi juuri silloin kun ne yritetään kiinnittää (esimerkiksi olemisen käsite, kun se ajatellaan johdonmukaisesti sen täydellisessä tyhjyydessä, muuntuu ei-minkään käsitteeksi). Tämä oli ymmärrettävissä hyvin Kantista itseltään käsin. Sillä jo Kantin mukaanhan ei ole mitään, mihin käsitteet olisivat kiinnitettävissä, paitsi jälleen käsitteet. Jos kuitenkin yritetään määrittää käsitteitä, niin tämä on ainoastaan sitä kautta mahdollista, että rajataan ne vastakkaisista käsitteistä. Jos kuitenkin käsitteitä määrittäessä siirrytään vastakkaisiin käsitteisiin, niihin kohdistetaan negaatio: käsitteiden määrittäminen on tämän mukaan aina jo “määrätty negaatio”. Käsitteiden määrittämisen tunnistaminen niiden määrättyksi negaatioksi on ensimmäinen askel kohti hengen käsitettä.

Hegel itse on esipuheessa ja johdannossa teoksensa *Phänomenologie des Geistes* tehnyt tämän kyllin selväksi; toista askelta, siirtymää käsitteiden filosofisen selkiyttämisen erityiseen välttämättömyyteen hän on käsitellyt vasta teoksessaan *Wissenschaft der Logik*. Määrätty negaatio ei ole mielivaltainen, koska se lähtee aina annetusta käsitteestä; käsitettä ei voida selventää *mielivaltaisella* käsitteellä. Kuitenkin sitä vastaan voidaan asettaa *erilaisia* käsitteitä, kontradiktoriaisia tai kontraarisia.

Siten määrättyssä negaatioissa on samalla satunnaisuuden tai ratkaistavuuden momentti.¹⁴ Samalla sanoen sillä on pelitila. Pelitilat sallivat ratkaisuja, mutta rajojen puitteissa, jotka enää eivät ole ratkaistavissa. Voitaisiin sanoa, että ne sulkevat satunnaisuuden välttämättömyyteen. Nytemmin vastaava satunnaisuus on löydettävissä monista tieteistä, esimerkiksi



stokastiikasta, evoluutioteoriasta ja kaosteoriasta. Hegel käsittelee sitä teoksessaan *Wissenschaft der Logik* otsikon “Todellisuus” alla.¹⁵ “Todellista” sen mukaan on se mikä määrättyissä pelitiloissa on ratkaistavissa.

Jos siis lähdemme siitä, että todellisuutemme konstituivat käsitteet muuntuvat määrättyissä pelitiloissa toisiksi käsitteiksi niiden selventämisen kautta, silloin ei *yhtäältä* mitään niistä voi kiinnittää lopullisesti ja *toisaalta* jokainen niistä muuntuu ennen pitkää toiseksi, muodostaen siten yhdessä järjestelmän. Näin ollen määrätystä negaatiosta seuraa käsitteen “liike”, joka “etenemisensä” “välttämättömyydessä” laajenee käsitteen “koko järjestelmäksi”, jonka kautta puolestaan todellisuutemme konstituoituu, ja joka lopulta “löytää tästä itsensä”.¹⁶ Tällä tavoin on Hegelin mukaan “kadotettu filosofisen todistuksen käsite” ja kuitenkin saavutettu “hengen totuuden koko valtakunta”.¹⁷

Kun Kant vielä liitti käsitteet “aistimellisuuteen”, Hegel liittää ne yksinomaan käsitteisiin. Kun “järki” vielä Kantille oli käsitteiden ykseys, niin Hegelille “henki” on käsitteiden ykseys niiden liikkeessä. Kun Kant vielä ajatteli pidäkkeettömän ja pidättävän eroa (aistimellisuuden pidäkkeettömyyttä ja käsitteiden pidättävyyttä), niin Hegel siirtyy kiinteän ja virtaavan eroon. Kiinteä on nyt vastakkäsite, pitäytyminen kiinteisiin käsitteisiin ja näkökantoihin hengen puutetta. Henki sitä vastoin on voima asettaa jokainen käsite ja jokainen näkökanta toisten käsitteiden ja näkökantojen käyttöön. Tämä pätee myös vielä Hegelin myöhempään “hengen filosofiaan” hänen

teoksensa *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* puitteissa, joka nopeasti dogmatisoitiin “preussilaiseksi valtionfilosofiaksi”. Myös valtion käsite on Hegelillä ainoastaan momentti käsitteen liikkeessä, joka etenee oikeudesta, moraalisuudesta, perheestä ja kansalaisyhteiskunnasta taiteeseen, uskontoon ja filosofiaan; kuten ne ovat valtion käytettävissä, myös valtio on aina niiden käytettävissä.

Hegel ei enää hae hengestä mitään pidättävää, kiinnostavaa, affirmatiivista valtaa. “Henki” on hänelle “negatiivisen suunnatonta mahtia”.¹⁸ Hänelle kyse ei enää ole perusteluista, puhumattakaan perimmäisestä perustelusta,¹⁹ vaan mahdollisten perusteiden välisestä liikkuvuudesta, ajattelun “elävyydestä”.²⁰ Teoksessaan *Phänomenologie des Geistes* hän panee siihen koko paatoksensa. Hän juhlii itsensä henkenä tietävän ajattelun “valtaa” ja “taikavoimaa”, kohottaen sen “bakkhanttiseen vimmaan”.²¹ Bakkhus on kuitenkin Dionysos, Hegelin henki on siis Nietzschen kielellä “dionyysinen”.

Se, mikä ajattelua koskevana teesinä jo tässä, Hegelillä, eikä vasta Nietzschellä, saattaa näyttää irvokkaalta, on varsinaisella painollaan läsnä eettisessä. Jos “hengen” käsite merkitsee, että “todellisuus” on aina toisin kuin miten määrätty käsitteet sitä kykenevät selventämään, niin tämä pätee erityisesti inhimillisiin yksilöihin. Mikäli on teoreettisesti sopimatonta kiinnittää todellisuutta määrättyihin käsitteisiin, niin on eettisesti epäoikeudenmukaista submuidoida yksilöitä kiinteiden käsitteiden alaisuuteen. Käsitteet ovat kyllä yhtä välttämättömiä kun ollaan tekemisissä niin yksilöiden kuin muunkin todellisuuden kanssa. Yksilöt kuitenkin käyttävät itse käsitteitä, ja jokainen yksilö voi käyttää niitä toisin kuin kaikki muut.

Jokainen yksilö käyttääkin niitä toisin, koska hänen elinehtonsa ovat toiset; jo Kantin mukaan jokainen seuraa omia “maksimejaan”. Hän voi aina todentaa ainoastaan omia maksimejaan niiden järjellisyys suhteen ja tehdä ne siksi ainoastaan *omiksi* velvollisuuksikseen. Näin ollen yksi voi pitää pahana sitä, mitä toinen pitää hyvänä, ja hän voi omassa moraalissa toiminnassaan nimenomaan syyttää toista pahaksi. Koska jokainen kuitenkin pitää omaa hyvänsä ehdottomana, koska jokainen tekee näin välttämättä, syntyy moraalisten yksilöiden välille absoluuttinen ero, “absoluuttinen diskretio”.²²

Tätä ei ole mahdollista hävittää, vaan ainoastaan tunnustaa. Tässä, toisten moraalisten käsitteiden tunnustamisessa toisessa, Hegel vasta antaa hengen tulla todeksi. Yksilöiden absoluuttisessa diskretiassa nimenomaan “*absoluuttinen henki*” on se, joka antaa heidän lausua “sovittavan *kyllä*”, “missä kumpikin minä hellittää otteensa vastakkaisesta läsnäolemisestaan”.²³ Henki on tämän mukaan pidättäytymistä toisten moraalisen moraalista diskriminoinnista, käsite moraalille kanssa-

käymiselle moraalin kanssa. Hegel yhdistää sen uskonnon kanssa, "ilmeisen", kristillisen uskonnon kanssa. Tämän mukaan Kristus on "ilmestyvä Jumala niiden keskuudessa, jotka tietävät itsensä puhtaana tietona"²⁴, sovitusta koskevana tietona käsitteiden liikkeen hengessä.

Tämänkin on myöhäinen Hegel uudelleen vahvistanut. Kuuluisassa pitämisen vastaisessa polemiikissaan *Oikeusfilosofian* esipuheessa hän puolustaa vielä kerran "todellisuuden" järjellisyttä yksityisten ihmisten turhamaisuutta vastaan, jotka tahtovat olla maailman ulkopuolella ja parantaa sen kokonaisuudessaan omasta näkökulmastaan. Moiset mielettömät toiveet aiheuttaa jokin sellainen "abstraktion kahle, jota ei ole vapautettu käsitteeksi. Tiedostaa järki ruusuksi nykyisyyden ristissä ja näin illoita tästä nykyisyydestä, tämä järjellinen näkemys on *sovitus* todellisuuden kanssa, sovinto, jonka filosofia suo niille, joihin on ker- ran iskenyt sisäinen vaatimus *käsittää...*"²⁵ Tämä on sovitus todellisuuden kanssa kristillisen uskonnon rakkauden hengessä.

II HENKI NIETZSCHELLÄ

Nietzschen oletetaan olevan kaukana tästä. Kuitenkin kuuluisin lause Hegelin esipuheesta *Oikeusfilosofiaan* – "Mikä on järjellistä, on todellista; ja mikä on todellista, on järjellistä"²⁶ – löytyy läheisesti vastaavina muotoiluina myös Nietzschen *Nachlassista*: "Yritys minun taholtani käsittää yhteiskunnallisen arvostelemisen ja arvottamisen *absoluuttinen järjellisyys*: luonnollisesti vapaana tahdosta siten ulosmitata moraalisia tuloksia."²⁷ *Epäjumalten hämärässä* on puhe "ehdottomasta tahdosta olla sortumatta petokseen ja nähdä järki *realisuudessa* – ei 'järjessä', vielä vähemmän 'moraalissa'..."²⁸

Nietzsche erottaa "absoluuttisen järjellisyysden" ja "järjen *todellisuudessa*", jonka hän tunnustaa ja kirjoittaa ilman lainausmerkkejä, "järjestä" lainausmerkeissä,²⁹ järjestä jota vastaan hän hyökkää kaikkialla missä siitä tehdään abstrakti oleva: "*Henki, järki, logikka jne.* (...) tätä kaikkea ei ole: kyse on tekaistuista synteesistä ja yhteyksistä".³⁰ Hän saattaa tällaiset abstraktiot "yhteyteen henki- ja aaveuskomusten kanssa: myös 'metafyysiikan' huonon tulkinnan kanssa."³¹ "Henget", "sielut", "jumala" ovat "taikauskon käsiteaaveita", sanotaan *Antikristuksessa* (Nr. 49), aaveita joiden on tarkoitus palvella "moraalisina" (...) kasvatuksen välineinä", mutta jotka "tuhoavat tiedon edellytykset".

Hegeliä tämä tuskin koskee. Päinvastoin Nietzsche toteuttaa tässä, vetoamatta Hegeliin, todennäköisesti jopa tiedostamattaan, tämän *Phänomenologie des Geistesin* ohjelmaa:

"Syvä vastenmielisyyys mihin tahansa maailman kokonaistarkasteluun turvautumista kohtaan; vastakkaisen ajatustavan taika; olla hylkimättä arvoituksellisen luonteen houkutusta."³²

Hän etsii, *Phänomenologie des Geistesin* tavoin, tietoisesti "vastakkaisia ajatustapoja" tai "maailmankulma-perspektiivejä", eläkkeen ne itse läpi:

"Hyvin vastentahtoisesti pysyä jossakin tähänastisessa maailmantarkastelu-näkökulmassa, niin syvästi uteliaisuus on myös ker- ran ajanut minut jokaiseen niistä: sitäkin voimakastahtoisemmin elää kerran itse se tila, joista jokainen näistä yksittäisistä maailmantarkastelu-näkökulmista <on syntynyt>. Myös hänen päämääränsä on tässä, "tähänastisen moraalisuuden kunnioitetuimman tyyppin läpi-eläen", lopulta "pysyttäytyä ironisen kaikkietävyvyyden avulla koko tähänastisen vita contemplativan yläpuolella."³³

"Ironinen kaikkietävyys" – kaikkien maailman tarkastelukulma-perspektiivien tunteminen, kyky liikkua niiden parissa vapaasti,

sitoutumatta mihinkään niistä - saattaisi olla hyvä tulkinta Hegelin "hengestä". Missä Nietzsche itse systemaattisesti järjestää ajattelun "muodonmuutoksia", kuten *Zarathustran* I. kirjan alussa kun hän erottaa ajattelun kolme muodonmuutosta kamelin "raskaasta" ajattelusta leijonan "rosvoavaan" ajatteluun ja edelleen lapsen "leikkivään" ajatteluun, hänkin kutsuu niitä "hengen" muodonmuutoksiksi.³⁴ "Henki" on *hänenkin* käsitteensä ajattelun liikkuvuudelle.

Kuitenkaan hänen hengen käsitteensä ei käy yksin Hegelin käsitteen kanssa. Nietzsche antaa hengen käsitteelle värejä, jotka Hegelin perusteella tuskin ovat tunnettuja, ja hän antaa sille käänteen, joka johtaa Hegelin näkökentän ulkopuolelle.

Ennen muuta "henki" on tässä "ruumiin työkalu", jollaisena se on "vain tavallaan myös henki"³⁵. Henki on Nietzschellä aina *jonkin* henki, jonkin mitä itseään sen vuoksi ei tarvitse määrittää. Hengen, joka tietää olevansa riippuvainen ruumiillisista ehdoista ja niiden rajoittama, ei tämän vuoksi tarvitse voida nähdä näiden ruumiillisten ehtojen lävitse. Analoginen pätee "ankaruuden henkeen", "koston henkeen", "kaunan henkeen" jne., mikä jossakussa on havaittavissa.³⁶ Ne ovat tunnettavissa ainoastaan niiden "soinnista": "Kuultakoon vain jonkin hengen puheen soittoa: jokaisella

hengellä on soitintensa, se rakastaa soitinta."³⁷

Nietzsche luonnehtii "henkiä" ominaisuuksilla kömpelö ja ketterä, hidas ja nopea, pinallinen ja syvä, pieni ja suuri, sidottu ja vapaa, ja vielä monilla muilla. "Henki" on hänelle kuitenkin myös arvo, jolla hän mittaa tällaisia henkiä, ja mittana on jälleen liikkuvuus, riippumattomuus, ajattelun vapaus. "Henkisyys" sisältää Nietzschelle kaiken mikä "maan päällä on vapautta, hienouksia, rohkeutta, tanssia ja mestarillista varmuuttua; se on ylipäätään elämän korkein arvo", se "minkä vuoksi maan päällä kannattaa elää"³⁸

"Mestarillinen varmuus" kun ollaan tekemisissä moraalisten sidosten kanssa on kuitenkin "henkisen kurin ja kurituksen", moraalin itsensä "tyrannian" ansiota.³⁹ Se on – kuten Nietzsche, Hegelin tavoin, ei väsy toistamaan – saavutettu kaikessa raskaimmilla uhreilla. "Vapaa-henget", jotka näin kutsuvat itseään, eivät Nietzschelle sen vuoksi vielä ole "vapaita henkiä". 'Libres penseurs' ja 'esprits forts', sellaiset jotka ranskalainen valistusfilosofia 1600- ja 1700-luvuilla nosti esiin, olivat ennen kaikkea kirkon ja uskonnon vastaisia, mutta juuri tässä vastaisuudessaan samalla sidottuja: "Kuka meistä olisikaan vapaahenki, ellei olisi kirkkoa?"⁴⁰ Hänen oman aikansa vapaahenget ovat jopa, näin Nietzsche, "vajonneet demokraattisen maun ja sen 'modernien ideoiden' kaunopuheisiksi ja kaunokirjaileviksi orjiksi" ja siten itse "tasapäistäjiksi, erittäin ahtaaksi, sidotuksi, ketjuihin kahlituiksi henkien lajiksi, jotka tahtovat suunnilleen sen vastakohtaa, mikä tavoitteisiimme ja vaistoihimme sisältäytyy".⁴¹

Se, mikä heistä Nietzschen silmissä ennen muuta puuttuu, on yksinäisyys. He ovat "kaikkiaan ihmisiä ilman yksinäisyyttä, ilman omaa yksinäisyyttä", ilman – hän etsii yhä voimakkaampaa ilmaisu – "omaa keskiyöllisintä keskipäivällisintä yksinäisyyttä".⁴² Nietzsche ei sido hengen käsitettä ainoastaan yksilöihin, vaan samalla erottaa sen avulla yksilöt massasta. Se jolla on henkeä tulee – juuri koska hän "ajattelee toisin kuin häneltä odotetaan hänen syntyperänsä, ympäristönsä, säätynsä tai virkansa perusteella tai ajankohdan vallitsevien näkemysten perusteella" – väistämättä yksinäiseksi,⁴³ ja hän tulee myös kaltaistensa keskuudessa jäämään yksinäiseksi. Sillä "todella hengessä vapaa tulee ajattelemaan myös hengen itsensä suhteen vapaasti eikä pidä salassa mitään mikä on sen lähteen ja suunnan suhteen kauhistuttavaa."⁴⁴

Henki ei enää sovita ja yhdistä kuten Hegelillä, vaan vetää erilleen. Absoluuttinen erillisyyks yksilöiden välillä ei ole enää kumottavissa mihinkään. Yksinomaan yksittäisiin ihmisiin kohdistuvina hengen vaatimukset kohoavat päätähuimaaviksi ja itsetuhoisiksi. Se, joka ajattelee toisin ja syvemmin kuin muut, saattaa itsensä jatkuvaan vaaraan, ja vaikka hän saattaakin kärsiä "asemansa vaarallisuudesta", hänen täytyy samalla tahtoa sitä ja jopa kohot-

taa sitä “ylettömyksiin”, koska ainoastaan äärimmäinen vaara johtaa ajattelun äärimmäiseen rohkeuteen.⁴⁵

Nietzsche koki oman tilanteensa tällaisena, esimerkiksi vapaasta hengestä muodostuu yhä enemmän hän itse. Hän asettaa ja tahtoo asettaa, näin hän näkee itsensä, kaiken sen mitä hän on suunnatamalla “julmuudella” yhä uudelleen kyseenalaiseksi, koska “julmuus” vasta antaa syvyyttä: “miltei kaikki mitä sanomme korkeammaksi kulttuuriksi perustuu *julmuuden* henkistämiseen ja syventämiseen”.⁴⁶ Hengen vapauden mittaa juuri se tuska, jolla se saavutetaan. “Henki on elämää, joka leikkaa itsensä elämään; oman tuskan myötä lisääntyy oma tieto”,⁴⁷ antaa Nietzsche Zarathustransa sanoa, ja teoksessa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* hän pohtii: “Jokin lienee totta: vaikka se olisikin mitä suurimmassa määrin vahingollista ja vaarallista; voisipa kerrassaan kuulua olemassaolon peruslaatuun, että ihminen, tullessaan sen täysin tietämään, tuhoutuisi, joten hengen voimakkuuden mittaisi se, miten paljon “totuutta” se juuri vielä sietäisi.”⁴⁸

Näin vasta pitkissä ja raskaissa yhä vahvemmin eristävän ja yksinäistävän tietoisuuden “itsensä ylittämisisä” syntyy Nietzschen kokemuksessa “korkea riippumaton henkisyys, tahto seistä yksin, suuri järki”, “korkea ja kova ylhäisyys ja vastuullisuus itselle”.⁴⁹ Siinä kuitenkin oliot ja ajattelu muuttuvat jälleen kevyiksi. Jos Kant ajatteli järkeä pidäkkeettömän ja pidättävän erona, ja Hegel henkeä kiinteän ja virtaavan erona, niin Nietzsche ajattelee henkeä raskaan ja kevyen erona. Kiinteä ja virtaava on henki, Hegelin henki, itsessään, raskas (merkityksessä “vaikea”) ja kevyt se on yksilölle, joka elää sen. Paradoksaalisesti sanottuna, hengelle on raskasta tulla kevyeksi. Jos henki kuitenkin kerran on tullut vapaaksi ja kevyeksi, niin “usko kiinteään”,⁵⁰ pidäkkeen etsiminen kiinteistä käsitteistä ilmenee sille raskaana (nyt merkityksessä “pohjaan vetävä”), “raskauden henkenä”. Henkisyys, keveys ei milloinkaan voi olla mitään kiinteää, ei koskaan omistusta. Siksi Nietzsche antaa Zarathustransa yhä uudelleen taistella “raskauden hengen” kanssa.⁵¹

“Vapaimmat” ovat myös “keveimpiä” henkiä.⁵² Ajateltavissa olisi, Nietzschen mukaan

itseään äärimmäisen ilo ja voima, tahdon *vapaus* (...), jonka vallitessa ihmisen henki hylkää kaiken uskon, kaiken varmuuden kaipuun, koska se on harjaantunut pysyttelemään ohuiden nuorain ja mahdollisuuksien varassa ja tanssimaan vielä kuilujenkin partaalla. Sellainen henki olisi *vapaa* henki par excellence.”⁵³

Hän ei tarvitse enää mitään kiinteää, mitään pidäkettä itsensä ulkopuolella, ei enää mitään



jumalaakaan. “Kun hän aiemmin tarvitsi jumalaa, niin nyt häntä viehättää maailma-epäjärjestys ilman jumalaa, sattuman maailma, jonka olemukseen kuuluu kauhistuttava, kaksimieleninen, viettelevä... (Myöskään) eläimellisyys ei enää herätä kammoa; henkevä ja onnellinen ylimielisyys, joka antaa etusijan eläimelle ihmisessä, on tällaisina aikoina henkevyyyden voitokkain muoto.”⁵⁴

Vapaa henki tarvitsee ainoastaan “distanssia”. Omassa äärimmäisyyksiin viedyssä ennakkoluulottomuudessaan hän ei voi enää pyytää keneltäkään itselleen mitään, omassa äärimmillen kehittyneessä haavoittuvuudessaan hän ei voi enää laskea kenenkään varaan. Suojellakseen toisia itseltään ja itseään toisilta hän tarvitsee “kykyä keksiä ja teeskennellä”,⁵⁵ “varovaisuutta, kärsivällisyyttä, viekkautta, teeskentelyä, suurta itsehillintää ja kaikkea, mikä on mimikryä”,⁵⁶ sanalla sanoen: naamioita.

“Jokainen syvä henki tarvitsee naamion: enemmänkin, jokaisen syvän hengen ympärille kasvaa jatkuvasti naamio, johtuen siitä, että jokainen tämän hengen askel, jokainen elämän-merkki, saa väärän, nimitäin *lattean* selityksen tulkinnan.”⁵⁷

Vapaa Henki Nietzschen mielessä tietää, että jokainen ajattelee toisin, että jokainen tulkitsee toisen merkit omalla tavallaan. Etäisyyttä ymmärtämisessä ei sen vuoksi voi eikä pidä-

kään silloittaa.⁵⁸ Pikemminkin se tekee uudella tavalla mahdolliseksi oikeudenmukaisuuden toisille. Vapaa henki, sellaisena kuin Nietzsche tämän ajattelee, käyttää tietoisesti hyväksi merkkien monitulkintaisuutta, ollakseen omalla tavallaan oikeudenmukainen toisille; hän valitsee merkkinsä siten, että toinen saattaa uskoa ymmärtävänsä häntä. Toinen tulee kuitenkin aina ymmärtämään häntä ainoastaan siten kuin hän *voi* ymmärtää *omista* edellytyksistään käsin, ja toisessa on kuvaavaa se, miten hän ymmärtää vapaan hengen. Vapaan hengen kohdalla rajoittuneemmat Nietzschen mukaan “kompromettoivat” itsensä, ja Nietzsche nimenomaisesti tahtoi, että selittäjät ja kannattajat kompromettoisivat itsensä suhteessa häneen (tämä voisi päteä ensisijassa kansallissosialisteihin).⁵⁹

Milloinkaan ei kuitenkaan ole selvää, kuka on vapaampi henki. Toinen saattaa aina olla vapaampi. Vapaan hengen merkki on juuri se, ettei hän “usko” olevansa vapaampi kuin toiset, vaan että hän odottaa toisilta suurempaa vapautta. Se, mitä Nietzsche sanoo mahdollisuudesta ja mahdolluudesta ymmärtää vapaata henkeä, pätee siis toisen ymmärtämiseen ylipäätään. Jokainen toinen saattaa vaikuttaa vapauttavasti, jos tämän annetaan liikuttaa itseä eikä pitäydytä toisen välittömään ymmärtämiseen. Se joka toisen ymmärtämisessä tyytyy välittömään ja pitäytyy siihen, kompromettoi itsensä suhteessa häneen; mitä enemmän hän kuitenkin toista ymmärtäessään alkaa tuntea itseään tavassaan tietää ja liikkua, sitä vapaammaksi hengeksi hän tulee. Siten toinen liikuttaa toista moraalisuudessaan, tyrkyttämättä tälle omaa moraaliaan.

Etiikka tulee näin ollen toimeen tässä “*merkki-maailmassa*” ilman yliyksilöllisiä periaatteita ja normeja. Usko yliyksilöllisiin normeihin ja periaatteisiin on merkki “raskauden hengestä”. Kuitenkin “*moraalinen ihminen*”, joka elää “raskauden hengestä” ja haluaa alistaa kaikki ihmiset samoille normeille ja periaatteille, “*nousee varmasti kapinaan*” “*merkkimaailmaa*” vastaan. Se voi merkitä hänelle ainoastaan “*pelkkää hämäystä ja petosta*”.⁶⁰ Vasta vapaa henki “distanssin päätöksessään”⁶¹ pystyy näkemään merkkien diplomatiassa oikeudenmukaisuuden mahdollisuuden.

Kuten jo Hegelillä, sovituksen ei siten tarvitse myöskään Nietzschenllä merkitä yksimielisyyttä. Nietzschenkin palaa lopulta, *Antikristuksessa*, Kristukseen – ei tosin uskon Kristukseen, vaan “vapauttajan *tyyppiin*”, “*tyyppiin Jeesus*”. Nietzsche näkee Kristuksessa ihmisen, joka *on elänyt* hengen ja siten luonut uuden, ennennäkemättömän “elämismahdollisuuden”.⁶² Hän sijoittaa tähän vapaan hengen tyyppin: “Jeesusta voisi, jonkunlaisella suvaitsevaisuudella ilmaisumuodossa, kutsua “vapaa hengeksi” – hän jättää huomioon ottamatta kai-

ken kiinteä: sana *surmaa*, kaikki mikä on kiinteää, *surmaa*.⁶³

Nietzsche ymmärtää Jeesuksen tyyppin siten, että hän tuli kykeneväksi oikeudenmukaisuuteen ja rakkauteen koska hän “käsitti loput, kaiken mikä koski luontoa, aikaa, paikkaa, historiaa, vain merkkeinä, tilaisuutena vertauksiin.”⁶⁴ Hän löytää Jeesuksestakin “äärimmäisen kyvyn tuntea tuskaa ja ärtyisyyttä, joka tuntee jokaisen vastarinnan, pakon vastarintaan sietämättömänä vastenmielisyytenä.” Siksi hän tuntee “autuuden (halun) ainoastaan siinä, että ei tee enää vastarintaa, ei kenellekään, ei pahalle eikä pahan olennolle – rakkauden ainoana, viimeisenä elämismahdollisuutena...”⁶⁵

Hänen “lunastuksensa”, joka mahdollistaa tämän rakkauden elämisen, lunastus hänelle itselle ja toisille, on kuitenkin todellisuuden lunastus merkeissä, jotka voivat voittaa jokaisen eivätkä loukata ketään, koska jokainen voi ne ymmärtää välittömästi omalla tavallaan. Jeesukselle on Nietzschen mukaan onnistunut jokin sellainen, mikä ei ole onnistunut kenellekään muulle. Hän kutsuu tätä “suureksi symbolistiksi”.⁶⁶

Koska symbolistit osaavat “henkistää” kaiken todellisuuden merkeissä, he ovat myös niitä jotka voivat lyödä siihen leimansa.⁶⁷ Jos toiset tajuavat heidän asettamansa merkit, ne pätevät kuin ajattelun lait: toiset eivät tällöin enää voi ajatella toisin. Suuren symbolistin vaikutus ei ole tahtomista tai pitämistä, vaan ei-enää-toisinvoimista – ja siten hän yksin muuttaa todellisuuden.

Vapaat henget kuten tyyppi Jeesus ja kuten “varsinaiset filosofit” – tosin sellaisia filosofeja ei Nietzschen mielestä ole vielä ollut – ovat näin ollen hengen “lainsäätäjiä”. “Heidän ‘tietämisensä’ on *luomista*, heidän luomisensa on lainsäädäntää”.⁶⁸ Eräässä alustavassa muistiinpanossa Nietzsche muotoilee:

“Nuo lakiasäättävät ja tyrannimaiset henget, jotka kykenevät asettamaan käsitteen *paikoilleen, pitämään paikoillaan*, osaavat kivittää ihmiset tällä henkisellä tahdonvoimalla, virtaavimmalla, hengellä, ja ymmärtävät melkein ikuistavansa heidät, ovat muovailijoita – ja loput (useimmat tässä tapauksessa –) ovat heihin verrattuna ainoastaan *savea*.”⁶⁹

Näin hengen eriytymisestä tulee ymmärrettäväksi myös käsitteen yleisyys. Nietzsche ei enää ota käsitettä sellaisenaan annettuna, vaan johtaa käsitteiden alkuperän takaisin yksilöihin. Hegelille tämä merkitsi “hengen häviämistä”. Hän antoi “tieteen” vielä ilmaantua kuin Pallas Atheneen välittömästi Zeuksen päästä, tuottaakseen sen kauhua herättävällä voimalla “pakkoa” ja “väkivaltaa” yksilöille.⁷⁰ Hän tekee tässä oletuksen, jonka taakse Nietzsche etenee henkeä koskevalla tulkinnallaan.

Nietzsche arvostaa kauttaaltaan Hegelin dialektiikan “taikaa”, jota hän kuvaa “taidoksi”

“puhua juopuneen lailla kuivan asiallisista ja kylmimmistä asioista”,⁷¹ ja hän näkee Hegelin “grandiöösien aloitteen”⁷² siinä, ettei logiikkaa enää käsitetä “logiikkana sinänsä”, vaan “inhimillisenä logiikkana, “spesiaalina”, “eräänlaisena logiikkana”.⁷³ Sikäli kuin Hegel kuitenkin esitti dialektiikan *metodina, käsitteen* liikkeen *yleisenä* metodina ja näytti siten ottavan yksilöiltä pois vastuun *omien* käsitteidensä alkuperästä ja liikkeestä, hän oli Nietzscheille “‘tiedoton’ vääränrahantekijä” kuten kaikki idealistit.⁷⁴ Jo Platon antoi Nietzschen mukaan “käsitteen taian” vietellä itsensä asettamaan se “ideaalimuodoksi”:

Aivan kuten aistimellisesti ylikiihottuvilla ja haaveilevilla ihmisillä, Platonilla käsitteen taika oli niin suuri, että hän tahtomattaan kunnioitti ja jumaloi käsitettä ideaalimuotona. *Dialektiikka-juopumus*, tietoisuutena, hallita sen avulla itseään – vallantahdon työkaluna.⁷⁵

Hegel on kylläkin “historiallisen mielensä” ansiosta muodostanut ajalle ihanteen, tosin ainoastaan turvataksaan itselleen historian ja tulevaisuuden:

“Hegelin ulospääsytie, liittyen Platoniin, palanen romantiikkaa ja reaktiota, samalla historiallisen mielen, uuden *voiman* oire: ‘henki’ itse on itsensä paljastava ja toteuttava ideaali, ‘prosessissa’, ‘tulemisessa’ yhä enemmän paljastuu tätä ideaalia, johon uskomme – siis ideaali toteutuu, usko suuntautuu *tulevaisuuteen*, jota se voi jalon tarpeensa mukaisesti palvoa.”⁷⁶

Tässä “yrityksessä tuoda kehitykseen eräänlainen järki” Nietzsche näkee “goottilaisen taivaanraivon” ja siis Hegelin *kuhnailun*:

“– minä vastakkaisessa pisteessä, näen logiikassa itsessään vielä eräänlaisen epäjärjen ja sattuman. Ponnistelemme <käsitteäksemme>, miten kaikkein suurimman epäjärjen vallitessa, nimittäin kerrassaan ilman järkeä on saattanut tapahtua kehitys ihmiseen saakka.”⁷⁷

“Dialektiikka ja usko järkeen <lepäävät> vielä moraalisten ennakkoluulojen varassa”.⁷⁸

Nietzscheellä oli rohkeutta luopua hengen kaikista kiinteistä pidäkkeistä, sallia käsitteille avoimia horisontteja ja moninaisia liikkeitä, joita yksilöt panevat peliin. Hän ei enää ajatellut henkeä yleisen vaan yksilöiden henkenä. Hän luopui affirmaation viimeisestäkin jäänteestä. Siten filosofian tehtävä kääntyi hänellä ympäri: se ei voinut enää olla luottamuksen hankkimista käsitteille perusteiden ja todistusten avulla, vaan päinvastoin epäluulon

herättämistä perusteita ja todistuksia kohtaan, aina kun ne pyrkivät siirtämään vastuun käsitteistä pois yksilöiltä: “Minkä verran epäluuloa, sen verran filosofiaa.”⁷⁹

III Suunnistautuminen

Mitä tämä hengen käsitteen liike merkitsee? Mitä se merkitsee nykyisyydelle?

1800-lukuun teki vaikutuksen ennen muuta Hegelin voima tavoittaa todellinen järjestelmän ykseydessä, jossa yksilö näytti säilyvän kumoutuneena; 1900-lukuun sitä vastoin teki vaikutuksen Nietzschen rohkeus filosofoida *yksilönä*, olla *yksilönä* käsitteidensä takana.⁸⁰ Nietzsche oli tässä oman hengen käsitteensä mukainen, vapaa henki distanssissa massasta. Tuskin kukaan muu filosofi on käsitteissään yhtäläillä tunnistettavissa kuin hän. Hänen suuret käsitteensä “yli-ihminen”, “vallantahto” ja “saman ikuinen paluu” olivat *hänen* käsitteitään, siinä määrin luonteenomaisia hänelle, etteivät toiset ole voineet niitä ilman muuta omaksua, että ne eivät ole voineet muodostua yleisiksi käsitteiksi. Ne eivät ole irronneet tekijästään, eivät ole siirtyneet kielenkäyttöön kuten vaikkapa “subjekti-objekti”, “dialektiikka”, “eksistenssi” tai “elämismaailma”. Nietzsche pysyi filosofiassaan yksilönä, ja se joka omaksui hänen käsitteitään, otti ne tunnustettavasti esiin *omassa* esityksessään,⁸¹ ja kehittyi niihin nähden vuorostaan yksilöksi.

Nietzscheä ei kuitenkaan ole myöskään mahdollista kiinnittää *hänen* käsitteisiinsä, hän ei samastunut myöskään niiden kanssa. Hän antoi ainoastaan Zarathustransa opettaa yli-ihmistä, vallantahtoa ja saman ikuista paluuta. Kuten “Platon hyödynsi Sokratesta, semiotiikkana Platonille”,⁸² hyödynsi Nietzsche Zarathustransa diplomaattisena merkinä, joka salli jokaiselle “yltäkyläisen tilan ymmärtää väärin”.⁸³ Itse hän ymmärsi käsitteet, kuten *hän Nachlassissa* toteaa, “vahvoina vasta-käsitteinä”, joiden avulla hän yritti käydä vuosituhsia parkkiintuneen moraalin kimppuun: “Tarvitsen näitä vahvoja vasta-käsitteitä valaistakseni sitä kevytmielisyyden ja valheen syöveriä, jota tähän saakka on kutsuttu moraaliksi.”⁸⁴

Vastakäsitteeksi ymmärrettynä oli yli-ihmisen käsite suunnattu ihmisen käsitettä vastaan. Jokaisen ihmistä koskevan käsitteen perustalle normeja, joille yksilöt alistetaan ja joiden perusteella heitä syrjitään, jos he eivät vastaa niitä. Vapaille hengille saattoi yli-ihmisen käsitteen vuoksi olla kimmoke päästä kaikista

normatiivisista ihmisen käsitteistä yksilöihin, jotka lyövät leimansa tällaisiin käsitteisiin.

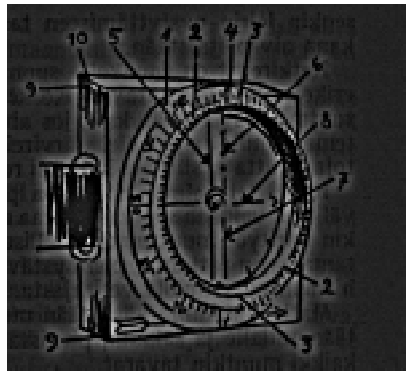
Vastaavasti Nietzsche käytti ”vallantahtoa” vasta-käsitteenä jokaiselle ”moraaliselle ontologialle”,⁸⁵ jokaiselle yritykselle asettaa määrättyjen moraalisien normien ja periaatteiden nimissä erityisasemaan jokin kaikille yhtälailla pätevä yleinen. Vapaat henget saattoivat hyödyntää vallantahdon käsitettä ajatellakseen yksilöiden suhdetta ilman sitovaa kolmatta jossakin ylyksilöllisessä yleisessä.

Ja lopulta ”saman ikuinen paluu” oli tässä katsannossa vastakäsite kaikelle transsendenssille, kaikille taipumuksille etsiä pidäkettä yhtenäisestä, tuonpuoleisesta, ajattomasta yleisestä. Se saattoi liikuttaa vapaita henkiä etsimään maailman pysyväisyyttä yksinomaan yksittäisen ajallisesta paluusta ja omistautumaan siten kokonaisuudessaan yksittäiselle.

Jos ”yli-ihminen”, ”vallantahto” ja ”saman ikuinen paluu” ymmärretään tällä tavoin vastakäsitteinä, niin niiden tehtävä puolestaan on vapauttaa hengen käsite, käsite joka, niin kuin Nietzsche ja Hegel sen ymmärtävät, vastustaa todellisen jokaista kiinnittämistä määrättyyn yleiseen. Nietzsche tarvitsi jo tällaisia ”vahvoja vastakäsitteitä” pannaan jälleen liikkeeseen hengen käsitteen, joka Hegelin itsensä jälkeen oli muuttunut jäykäksi ja kiinteäksi. Nykyään koemme hänen vasta-käsitteensä *liian* vahvoiksi, käsitteiksi joissa yksilö - tässä yksilö Nietzsche - ilmaisee itsensä liian vahvasti, jotta me muut voisimme omaksua ne. Kuitenkin myös hengen käsitteeseen on - tästä olemme lähteneet - muodostunut niin suuri etäisyys, että se filosofisena käsitteenä on muuttunut historialliseksi. Nytemmin näyttää syntyneen suurta epäluuloa myös epäluulon suuria käsitteitä kohtaan, siis epäluuloa joka kohdistuu yleisen erityisasemaan asettamista kohtaan tunnettuun epäluuloon. Nykyään meidän on *tulkittava* hengen käsitettä ja tehtävä se sellaisten käsitteiden avulla, jotka meille tänään ilmeisestikin ovat hyväksyttävämpiä, sellaisten kuin liikkuvuus, elävyys, oikeudenmukaisuus, vapaus, pelitila, yksilö, merkki. Ne ovat myös jo Hegelin ja Nietzschen käsitteitä; uskomme kuitenkin ymmärtävämmä ne vielä välittömästi, toisin kuin hengen käsitteen.

Niinpä ne näyttävät meille tänään edustavan hengen käsitettä. Kuten ei henkikään, ne eivät enää ole käsitteitä kohteille, maailmalle, olemiselle, ajattelulle, historialle jne., vaan käsitteitä käsitteiden *käyttöön*. Meitä ilmeisesti askarruttaa yhä tällaisten käsitteiden käyttö ja liike niiden puitteissa, mutta yhä vähemmän itse niiden merkitys; olemme jo kaun sitten lakanneet tahtomasta kiinnittää ne lopullisesti.

Saattaisiko juuri tämä, hengen käsitteen kaatoaminen muiden monimuotoisempien käsitteiden taakse, jotka liittyvät käsitteiden käyttöön, olla merkki ajallemme, merkki joka meidän ”on käsitettävä ajatuksellisesti”? Oma maailmamme on verrattuna Nietzschen maailmaan ja vielä enemmän verrattuna Hegelin maailmaan tul-



lut suunnattoman liikkuvaksi. Koemme nykyään kaikessa ”avoimen yhteiskunnan”, yhteiskuntaa joka nimenomaisesti *tahtoo* liikkuvuutta, elävyyttä, innovaatiota, dynamiikkaa - jotta se tahtoo koska se on ymmärtänyt, että se elää niistä. Siten meidän on nykyään vaivattomampaa saattaa kiinteäksi muodostuneita käsitteitä liikkeeseen, kuin pysyä liikkeen tahdissa, johon käsitteet aina jo ovat joutuneet, ja kaiken ikämme aikaansaada liikkuvuutta ja joustavuutta, selviytyäksemme moderneissa yhteiskunnissamme.

”Hengestä” Hegelin ja Nietzschen mielessä olisi siis muodostunut päivittäisen eloonjäämisen väline. Ja kuitenkin kyse ei ole yleisen hengestä kuten Hegelillä eikä yksilöiden hengestä kuten Nietzscheillä. Yhteiskuntaa ja yksilöä ei ole enää mahdollista asettaa vastakkain siten kuin se vielä oli mahdollista Hegelille ja Nietzscheille; sosiologi Norbert Elias on satuvasti puhunut ”yksilöiden yhteiskunnasta”.⁸⁶ Emme enää ole - niin kuin vuoden 1968 jälkeen - tekemisissä vain instituutioiden kanssa, jotka ottavat yksilöt valtaansa, vaan yhtälailla yksilöiden kanssa, jotka vauhdittavat yhteiskunnan dynamiikkaa ja siten myös muuttavat instituutioita. ”Yksilöiden yhteiskunta” on instituutioiden ja yksilöiden jatkuvan vastaliikkeen yhteiskunta. Näin ollen hengen käsite näyttäisi siis täyttäneen tehtävänsä ja siten kadonneen. Se olisi tullut uudella tavalla todelliseksi. Tällöin ei enää ole merkityksellistä tehdä eroa ”hengen” ja ”haamun” välillä. Sillä tähän tarvittaisiin jälleen yksikäsitteisiä kiinnekohtia ontologiassa tai ideologiassa, jotka juuri ovat kyseenalaistuneet. Elämme yhteiskunnan ja yksilöiden vastaliikkeestä, voimatta palauttaa niitä kiinteisiin käsitteisiin tai edes tahtomatta tehdä sitä, ja siksi erottelu ”hengen” ja ”haamun” välillä muuttuu lähes yhdentekevaksi.

Tälle on omistettu paljon huolta ja kulttuurikritiikkiä ja esitetty se täydellistyneenä mielivaltaana ja pidäkkeettömyytenä. Kuitenkaan elämä tänään ei ilmeisesti ole muuttunut pidäkkeettömäksi, ainakaan pidäkkeettömämmäksi kuin varhempina aikoina. Useimmat pystyvät, ainakin hyvinä aikoina, pysyttelemään modernin elämän tahdissa ja hyvin monille elämänilo muodostuu juuri tästä. Liike koetaan ilontäyteiseksi aina silloin kun osataan itse liikkua mukana. Modernissa käsitte-

den liikkeessä on helpointa liikkua mukana kun ymmärtää käsitteiden liikkuvan, ”henkisen” käytön.

Meillä näyttää olevan tälle käsitteiden ”henkisel” käytölle arkipäiväinen nimi: se voisi olla sitä, mitä nykyään kutsutaan orientoitumiseksi tai suunnistautumiseksi.⁸⁷ Ja tätä kautta tulemme vielä kerran takaisin Kantiin. Jo Kant eteni suunnistautumisen käsitteen avulla järjen käsitteeseen pidemmälle. Suunnistautuminen on sen mukaan sitä, mikä menee yli järjen ja kuitenkin aivan arkipäiväisessä mielessä onnistuu: ensi sijassa kyse on kyvystä löytää suunta tilassa, kyvystä erottaa oikea ja vasen, ylös ja alas, eteen ja taakse, mihin järjellä ei ole mitään kriteereitä. Jos osaamme suunnistautua, löydämme suunnan välittömästi. Suunnistautuminen on aina kokonaisuus, ilman että tätä kokonaisuutta voitaisiin tai täytyisi määrittää. Suunnistautumiselle ei ole missään kiinteää osviittaa, se ei tunne mitään kiinteää, mutta se ei myöskään tarvitse mitään kiinteää, päinvastoin. Se työskentelee ainoastaan sellaisten kiintopisteiden varassa, jotka johtavat edelleen uusiin kiintopisteisiin. Se muuttaa kaiken merkeiksi, jotka viittaavat toisiin merkkeihin. Se asettaa jokaisen kiintopisteen, jokaisen merkin käyttöön toisiin kiintopisteisiin ja merkkeihin nähden. Se pysyy aina liikkeessä, eikä koskaan johda lopulliseen päämäärään. Se voi kuitenkin aina lisätä kiintopisteitään tai vähentää niitä ja siten omaksua jonkin enemmän tai vähemmän toisen. Siten se on aina vapaa tekemään oikeutta toisille yksilöille.

Ehkä ”hengen” käsittäminen nykyisyydessä merkitseekin suunnistautumisen käsittämistä suunnistautumisena.**

Suom. Jussi Kotkavirta

Viitteet

* Werner Stegmaier piti oheisen esitelmän Jyväskylässä toukokuussa 1996, orientoitumisen ja uudelleen orientoitumisen filosofiaa käsittelevässä tutkijataapaamisessa. Hän on vuodesta 1994 toiminut käytännöllisen filosofian professorina Greiswaldin yliopistossa. Sitä ennen hän on opettanut filosofiaa Stuttgartin sekä Bonnin yliopistoissa. Stegmaierin (s.1946) promotioväitöskirja *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik* julkaistu vuonna 1977 (Fromman+Holzboog) ja hänen habilitaationsa *Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche* julkaistu 1992 (Vandenhoek & Ruprecht). Hänen yksi johtoajatuksensa on ollut rakentaa fluktuansista filosofian peruskäsitettä, joka mahdollistaisi olevaisen tarkastelemisen kaikkiaan liikkuvana. Tähän liikkeen filosofiaan liittyy myös hänen kiinnostuksensa hengen ja suunnistautumisen käsitteisiin. Stegmaierin varsin laaja tuotanto käsittelee etiikkaa, semiotiikkaa, hermeneutiikkaa, ajan filosofiaa jne. Hän on kehittänyt tutkintaansa paitsi Hegelistä ja Nietzschestä, myös Platonista, Kantista, Whiteheadista, Levinasista, Derridasta jne. Stegmaier vieraili Jyväskylässä myös kuluvan vuoden toukokuussa ja piti esitelmän nihilismin liittyvistä kysymyksistä.

** Kiitän Ossi Martikaista ja Aapo Riihimäkeä suomennokseni aiempaa versiota koskevista arvokkaista huomioista.

1. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel/Darmstadt 1974, s. 188.
2. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Vorrede, Theorie-Werkausgabe, hrsg. K.M. Michel, E. Moldenhauer, Bd. 3, Frankfurt am Main 1970, s. 28.
3. F. Nietzsche, *Nachlass Frühjahr - Herbst 1873*, KGW III 24 (30), KSA 7.595. Nietzsche viittaa tässä David Friedrich Straussiin ja tämän "hegelointiin". - Vrt. artikkeliani Nietzsches Hegel-Bild, *Hegel-Studien* 25 (1990), 99-110.
4. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. Aufl., Tübingen 1963, # 82, s. 436. - Heideggerin vaikeuksista määrittää suhdettaan Hegeliin ja hänen näkemystensä riittämättömyydestä Sein und Zeitissa ks. Derrida, *ousia et grammé. Note sur une note de Sein und Zeit*, Paris 1972, 31-78. Ks. myös Heideggerin aiemmin julkaisemattomia tutkielmia Hegelistä, *Gesamtausgabe*, III Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bd. 68: Hegel, Frankfurt am Main 1993. Ks. myös Günter Figalin arvio, *Frankfurter allgemeine Zeitung*, 17.6.1994.
5. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt am Main 1983. - Vrt. Berbd Martin (Hg.), *Martin Heidegger und die 'Dritte Reich'.* Ein Kompendium, Darmstadt 1989.
6. Heidegger ei epäroinyt vahvistaa suurta politiikkaa saksalaisen hengen nimissä myös filosofisesti teoksessaan *Einführung in die Metaphysik* vuodelta 1935. Vrt. Derrida, *De l'esprit*.
7. Ks. *emt*.
8. J. Derrida, *Spectres de Marx*. Paris 1993.
9. Vrt. Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus, I. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*, Tübingen 1990; ks. myös M.Djuric, J.Simon (Hg.), *Hegel und Nietzsche*, Würzburg 1992 sekä siinä annettu kirjallisuus.
10. Vrt. Brigitte-Sophie von Wolff-Metternich, *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kant Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*, Berlin/New York 1995.
11. KrV A 713/B 741.
12. KrV A 728/B 756.
13. Kant ottaa esiin yhtäältä matematiikan "apodiktiset todistukset" (vrt. KrV A 734/B762), mutta toisaalta hän kutsuu myös "transsendentaalista deduktiota" todistukseksi (KrV A 84/B 116) ja edellyttää siltä apodiktista varmuutta (KrV B xxxv ja ed. Viitaten Dieter Henrichiin (Deduktion un Dialektik. Vorstellungen einer Problemlage, teoksessa D.Henrich (Hg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongress 1981*, Stuttgart 1983, 15-23) sekä Rüdiger Bubneriin (Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente, teoksessa *Bedingungen der Möglichkeit. 'Transcendental Arguments and transzendentales Denken*, Stuttgart 1984, 63-79) Wolff-Metternich koettaa ratkaista tämän ristiriidan siten, että hän erottaa "transsendentaalisen deduktion" "todistuksen" "esitetyn oikeudellisen vaatimuksen oikeutuksena" matematiikan "johtavasta perustelutavasta".
14. Dieter Henrich ja Hans Friedrich Fulda ovat useissa töissään osoittaneet, että Hegelin käsitteen liikkeessä on "selvästi vähemmän pakonomaisuutta kuin Hegel on olettanut", ja että se lähtökohdiltaan "ei missään tapauksessa olisi voinut omaksua deduktiivista muotoa sanan ankarassa merkityksessä". Vrt. Henrich, Hegels Logik der Reflexion (1965/71), teoksessa Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971; Fulda, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik* (1973), teoksessa R.-P. Horstmann (Hg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, 33-69; Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik* (1974), teoksessa Horstmann (Hg.), *mt.*, s. 213-229, sit. s. 225; Fulda, *Hegel Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, teoksessa Horstmann (Hg.), *mt.*, s. 124-174, sit. 173; Fulda, *Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie*, teoksessa Henrich, Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Hegel? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Stuttgart 1988, s. 44-82. Henrich ja Fulda eivät suoraa päätä väitä Hegelin dialektiikan olevan syvällistä, eivätkä he myöskään halua "kumota" sitä jollakin uudella tavalla, vaan he pyrkivät kriittistä etäisyyttä ylläpitäen mutta Hegeliin perinpohjaisesti perehtyneinä ja selvää myötätuntoa osoittaen selvittämään, minkälaisilla välineillä Hegel oikeastaan työskentelee. Itse he työskentelevät analyttisen filosofian välineitä hyödyntäen, ensinnäkin koska ne ovat käytettävistä kaikkein pisimmälle eriytyneet, ja toiseksi koska ne vieraannuttavat Hegelin jargoniksi muodostunutta kieltä ja siten tuovat sen esiin eriskummallisuuksissaan. Vaikka aina ei olekaan ratkaistavissa, milloin nämä välineet ratkaisevat ongelmia ja milloin ne itse tuottavat ongelmia, on selvää että Henrich ja Fulda tunkeutuvat syvemmälle Hegelin työskentelytapaan kuin kenenkään on aikaisemmin onnistunut päästä.
15. Vrt. Henrichin paradigmaattinen tutkielma Hegels Theorie über den Zufall (1956), teoksessa Henrich, *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main 1971, 157-186.
16. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 61, 73, 80, 74; ks. Heikki Ikäheimon ja Ossi Martikaisen laatima teoksen johdannon suomennos tässä lehdessä.
17. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 80, 61.
18. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 36.
19. Vrt. kuitenkin Vittorio Hösle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2. Bde., Hamburg 1987.
20. Myös Kant käyttää teoksessaan *Kritik der Urteilskraft* hengen käsitettä tässä merkityksessä. Vrt. # 49 (AA V 313): "Geist in ästhetischer Bedeutung heisst das belebende Princip im Gemüthe. Dasjenige aber, wodurch dieses Prinzip die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, ist das, was Gemütskräfte zweckmässig in Schwung versetzt, d.i. in ein solches Spiel, welches sich von selbst erhält und selbst die Kräfte dazu stärkt."
21. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 46 ja 36.
22. *Phänomenologie des Geistes*, s. 493.
23. "Läsnaöleminen", saks. Dasein. *Phänomenologie des Geistes*, s. 494.
24. *Phänomenologie des Geistes*, s. 494.
25. Hegel, *Oikeusfilosofia*. Suom. Markus Wahlberg. Oulu 1994, s. 64.
26. Hegel, *Oikeusfilosofia*, s. 62.
27. *Nachlass* Syksy 1887, VIII 9 (140), KSA. 12.415.
28. *Epäjumalten hämärä*. Suom. Markku Saarinen. Hämeenlinna 1995, s. 112.
29. Nietzschen poliitikaista lainausmerkeillä vrt. Derrida, *Eperons. Les styles de Nietzsche*. Paris 1975; vrt. myös Stegmaier, *Nietzsches 'Genealogie der Moral'. Werkinterpretation*. Darmstadt 1994, 77 ja ed.
30. *Nachlass* marraskuu 1887-maaliskuu 1888, VIII 11 (145), KSA 13.68.
31. *Nachlass* talvi 1882-83, VII 6 (1), KSA 10.231.
32. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VIII 2 (155), KSA 12.142.
33. *Nachlass* kesä 1886-syksy 1887, VIII 5 (25), KSA 12.194.
34. *Näin puhui Zarathustra (Za)*. Suom. J.A.Hollo. Helsinki 1967. Osa I, Kolmesta muutoksesta.
35. *Za I*, Ruumiin halveksijoista.
36. *Za III*, Näystä ja arvoituksesta; *Za II*, Lunastuksesta; *Moraalin alkuperästä (Ma)*. Suom. J.A.Hollo. Helsinki 1969 II, 11.
37. *Ma III*, 8.
38. *Hyvän ja pahan tuolla puolen (Hptp)*. Suom. J.A.Hollo. Keuruu 1984, nr. 188, s. 86-88.
39. *Hptp*, # 188.
40. *Ma I*, 9.
41. *Hptp*, s. 44-47.
42. *Hptp*, s. 44-47.
43. *Menschlich allzumenschlich (MA) I*, s. 225.
44. *MA I*, VM 11.
45. *Hptp*, nr. 44.
46. *Hptp*, nr. 229.
47. *Za II*, Kuuluisista viisaista.
48. *Hptp*, nr. 39.
49. *Hptp* nr. 201.
50. *Za II*, Ihmiskekseliäisyydestä.
51. Vrt. *Za II*, Lukemisesta ja kirjoittamisesta; *Za II*, Tanssilaulu; *Za III*, Näystä ja arvoituksesta.
52. *MA II*, WS 330.
53. *Iloinen tiede (It)*. Suom. J.A.Hollo. Helsinki 1963. nr 347.
54. *Nachlass* syksy 1887, VIII 10 (21), KSA 12.467.
55. *Hptp*, nr. 44.
56. *Epäjumalten hämärä*, nr 14.
57. *Hptp*, nr. 40.
58. Vrt. Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*. Frankfurt am Main 1995, erit. Simon, *Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche*, s. 72-104 sekä Stegmaier, *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida*, s. 213-238.
59. Vrt. Stegmaier, *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*, s. 6.
60. *Nachlass* huhtikuu-heinäkuu 1885, VII 34(131), KSA 11.464.
61. *Hptp*, nr. 257 ja passim.
62. *Antikristus (Ak)*. Suom. Aarni Kouta. Hämeenlinna 1991, nr. 30. - Vrt. Stegmaier, *Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von Antichrist und Ecce Homo. Nietzsche-Studien* 21 (1992), s. 163-182.
63. *Ak*, nr. 32.
64. *Ak*, nr. 34.
65. *Ak*, nr. 30.
66. *Ak*, nr. 34.
67. Vrt. *Nachlass* huhtikuu-kesäkuu 1885, VII 34 (131), KSA 11.464: "Geistigkeit als Vermögen, über eine ungeheure Menge von Thatsachen in Zeichen Herr zu sein."
68. *Hptp*, nr. 211. - Vrt. Josef Simon, *Der Philosoph als Gesetzgeber*. Teoksessa V. Gerhardt, N. Herold (Hg.), *Perspektiven des Perspektivismus. Gedankenschrift für F. Kaulbach*, Würzburg 1992, s. 203-218.
69. *Nachlass* huhtikuu-kesäkuu 1885, VI 34 (88), KSA 11.449.
70. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 30.
71. *Nachlass* huhtikuu-kesäkuu 1885, VII 34 (83), KSA 11.446.
72. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VIII (106), KSA 12.113.
73. *Iloinen tiede*, nr. 357.
74. *EH*, WA 3.
75. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VII 2 (104), KSA 12.112.
76. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VIII 2 (104), KSA 12.148.
77. *Nachlass* kesä-syksy 1884, VII 26 (388), KSA 11.253.
78. *Nachlass* syksy 1885-syksy 1886, VIII 2 (93), KSA 12.107.
79. *Iloinen tiede* 346.
80. Vrt. esim. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921). Frankfurt am Main 1993.
81. Niinpä ennen pahamaoneisia kansallissosialisteja saattoi syntyä laaja juutalainen reseptio, joka puolestaan oli moniin suuntii haaroittunutta. Vrt. Werner Stegmaier, Daniel Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus* (ilmestyy).
82. *EH*, UB 3.
83. *Nachlass* lokakuu 1888, VIII 23 (3), 3, KSA 13.603.
84. *Nachlass* Loppuvuosi 1886-alkuvuosi 1887, VIII 7 (4), KSA 12.265.
85. Vrt. Stegmaier, *Philosophie der Fluktuanz*, s. 304.
86. Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*. Hg. Michael Schröter. Frankfurt am Main.
87. Vrt. Stegmaier, "Was heisst: Sich in Denken zu Orientieren?" Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17.1 (1992), 1-16