

Nietzsche, luonto ja tieto

Juuso Rahkola, *Tiedon alkuperästä. Friedrich Nietzschen naturalistinen epistemologia.*

Kampus Kustannus, Jyväskylä

2004. 174 s.

I

Juuso Rahkolan *pro gradu* -tutkielmaan perustuva, keskimittaista monografiaa jonkin verran lyhyempi teos on johdonmukaisen rakenteensa ansiosta selkeää ja ymmärrettävää luettavaa. Teoksen luettavuutta lisää vielä loppuviitteiden kohutuullinen määrä sekä kirjan loppuun liitetty henkilöhakemisto. Vaikka Nietzsche-tutkimuksen ja Nietzschen ajattelusta innoittuneen kirjallisuuden valtaisasta määrästä huolimatta Nietzscheä on naturalismin näkökulmasta tutkittu suhteellisen vähän, Rahkola ei ole aivan oikeudenmukainen edeltäjilleen tuodessaan esiin aihepiirinsä aiempiana tutkijana lähinnä Brian Leiterin melko tuoreen teoksen *Nietzsche on Morality* (2002). Monet Rahkolan teoksessaan huomioimat viime vuosikymmenten amerikkalaiset Nietzsche-tutkijat, kuten Alexander Nehamas (*Nietzsche – Life as Literature*, 1985) sekä Maudemarie Clark (*Nietzsche on Truth and Philosophy*, 1990) ovat mielenkiintoisellakin tavalla ottaneet kantaa Nietzschen naturalismiin. Lisäksi Rahkolan kirjallisuusluettelon ulkopuolelta esimerkiksi Richard Schachtin kolossaalinen *Nietzsche* (1983) sisältää lähes joka yhteydessä viittauksia siihen, miten Nietzschen kantoja voidaan pitää laajassa mielessä naturalistisina. Nietzschen ajattelun naturalistisia piirteitä on laajasti käsitelty myös Christoph Cox onnistuneessa väitöskirjassaan *Nietzsche, Naturalism, and Interpretation* (1999).

Rahkolan teoksen, kuten jokaisen Nietzsche-tutkimuksen lähdepohjaan liittyy monimutkainen kysymys Nietzschen oman tuotannon osien keskinäisistä painoarvoista. Vastareaktionä erityisesti viime vuosisadan alkupuolella esitettyihin, vahvasti Nietzschen jälkeensä jääneisiin kirjoituksiin (*Nachlass*) pohjaaviin tulkintoihin *Nachlassin* statusta on viime vuosikymmenten aikana pyritty vähättelemään ja jotkut tutkijat ovat päätyneet keskitty-

mään ainoastaan Nietzschen julkaistuihin teoksiin. Tällainen myös Rahkolan suosima, melko jyrkästi kaiken Nietzscheitä julkaisemattomaksi jääneen materiaalin tulkinnan ulkopuolelle rajoittava *Nachlass*-kanta kaipaisi kuitenkin perustelua, etenkin kuin ääripäiden väliin sijoitettava linja olisi mahdollinen. Lisäksi on mainittava, että Rahkolan käyttämä, Karl Schlechtan toimittama Nietzsche-editio ei ole ajanmukaisin. Tosin Nietzschen itsensä julkaisemien teosten osalta Schlechtan edition sekä nykyisin lähinnä käytetyn, Giorgio Collin ja Mazzino Montanarin toimittaman kriittisen edition tekstit poikkeavat toisistaan lähinnä vain kirjoitussasujen osalta.

II

Vertaillenään Nietzschen ajattelua naturalismin (muihin) muotoihin Rahkola tekee toimivan jaottelun toisaalta ontologiseen, metodologiseen ja eettiseen naturalismiin, toisaalta tieteelliseen ja aristoteeliseen naturalismiin. Rahkola on epäilemättä oikeassa siinä, ettei Nietzsche tieteeseen käsittämä fysikaalinen todellisuus ole ensisijainen (72), ja tämän vuoksi Nietzscheä ei hyvällä syyllä voi pitää ontologisessa mielessä tieteellisenä naturalistina. Hieman problemaattisemmin Rahkola päätyy samankaltaisiin johtopäätöksiin Leiterin pohjalta esittämänsä metodologisen (tieteellisen) naturalismin osalta. Leiter esittää Nietzschen filosofisten teorioiden olevan metodologisen naturalismin tarkoittamassa mielessä jatkumossa tieteeseen (tulosten ja metodien) kanssa. Vaikka Rahkolan (73) kriittinen huomio Leiterin vähistä perusteluista väitteilleen on oikeutettu, Leiterin ajatuksessa Nietzschen metodologisesta yhteydestä luonnontieteisiin voisi jo Nietzschen luonnontiedettä kohtaan osoittaman kiinnostuksen vuoksi olla vinha perä.

Rahkola (80) ohittaa varsin lyhyellä kommentilla esimerkiksi koko ajatuksen vallantahdosta, joka kaikkine ongelmien kuitenkin on usein käsitetty Nietzschen omana tavalla tai toisella tieteellisenä hypoteesina, ja näin muodoin vallantahdon ajatuksen kautta Nietzscheä voisi lähestyä omanlaisenaan naturalistina myös metodologisessa mielessä. Sama pätee myös Nietzschen kaikenlaiseen puheeseen ihmisen affekteista ja vieteistä, joihin Rahkola myöhemmin viittaa Nietzschen naturalistisen tietoisuuskäsityksen piirteinä (106–107). Nietzschen vertaaminen aristoteeliseen naturalismiin sujuu puo-

lestaan Rahkolalta niin kätevästi, että voi vain ihmetellä Nietzsche-kirjallisuudessa esiintyvien Aristoteles-viitteiden yleisesti vähäistä määrää. Rahkola kuvaa, kuinka aristoteelinen luontokäsitys on luonnontieteen fysikalismia huomattavasti sallivampi ja näin ollen lähempänä Nietzschen käsitystä. Huomattavimmat Aristoteleen ja Nietzschen väliset erot Rahkola asettaa uskottavasti – joskin hieman yllätyksettömästi – aristoteelisen essentialismin ja nietzscheläisen ”dynaamisen maailmankuvan” (96) välille sekä Nietzscheillä – toisin kuin Aristoteleella – esiintyvään representaation ongelmaan (97).

Kenties erilaisia naturalismin muotoja käsittelevässä luvussa olisi voinut myös ottaa esiin teokselle keskeisen, usein esimerkiksi Quineen liitetyn ja tämän vuoksi Nietzscheille varsin kaukaiselta vaikuttavan epistemologisen naturalismin käsitteen. Tätä puutetta paikkaa Rahkolan teoksen päättävä, Nietzschen tietokäsitystä käsittelevä kolmas pääluku. Siinä missä vertailu naturalismin päätyypeihin on sujuvaa, Rahkolan kuvaukset Nietzscheille ominaisesta naturalismista teoksen eri kohdissa jäävät hieman ohuiksi. Rahkolalle Nietzschen naturalismin keskiössä näyttäisi olevan sekä (uskonnollis-metafyysistä) essentialismia että positivismia vastustava (luonnon)historiallinen ja biologistinen filosofinen antropologia, erityisesti käsitys ihmisen tietoisuudesta sekä sen kehityksestä. Rahkola onnistuu hyvin kuvaamaan Nietzschen antropologian ja filosofian negatiivisempia osia, mutta tarkempi selonteko esimerkiksi Nietzschen vietti- ja affektiteoriasta ja edelleen näiden väitetystä biologistisesta perustasta jäävät Rahkolan teoksesta puuttumaan. Kirjoittajan siirtyessä edelleen kuvailemaan Nietzschen epistemologista naturalismia herää tarkan viettiteorian kuvauksen puutteesta helposti kysymys, pääseekö Rahkola edeltäjänsä hämärinä kuvaamiaan luonnehdintoja (8) paljon pidemmälle. Eittämättä tämä johtuu osaltaan Nietzschen vähäpuheisuudesta käsityksistään; silti Rahkola olisi voinut omaa maksiimiaan noudattaen rakentaa tutkimansa tuotannon perusteella näistäkin aiheista ”positio[n]”, jota Nietzsche olisi voinut kannattaa” (11).

III

Rahkolan kolmannen pääluvun laaja perspektivismiä ja sen käsitteellisiä ongelmia tutkiva osuus on johtopäätösten ohella hänen teoksensa vahvinta ja tar-

kimmin harkittua tekstiä. Rahkola päätyy kannattamaan perspektivismiin varsin kantilaistyyppistä tulkintaa, jonka mukaan todellisuus muuttuu tiedettäväksemme vasta jostakin näkökulmasta tapahtuvan (kielellisen) jäsenyksen kautta ja jossa jokainen perspektiivi on yhtä oikeutettu näkemys maailman luonteesta. Tämän tyyppisten perspektivismitulkin-tojen ongelma on lähinnä kahtalainen. Ensinnäkin todellisuuden säilyttäminen perspektiivien edellä tai takana välttää idealismisyytökset, mutta ei poista kaikkia ongelmia. Kaikista selitysyrittämisistä huolimatta tämä tulkinta näyttää edellyttävän meille tuntemattoman 'noumenaalisen maailman', vaikka Rahkolan pyrkimys on nimenomaan pois 'noumenaalisen' ja 'fenomenaalisen' välisestä kantilaisesta erottelusta. (Vrt. 132–133, 153.) Toinen, vakavampi ongelma on tapa, jolla Nietzsche näyttäisi väittävän suurta osaa uskomuksistamme erheellisiksi. Tämä vuorostaan on useiden tulkitsijoiden mielestä viite perspektiivisyyden ylittävän totuus-kriteerin läsnäolosta Nietzschen ajattelussa. Rahkola pyrkii selittämään Nietzschen puheet perspektiivisistä erehdyksistä esittämällä, että perspektiivisessä erehdyksessä on kyse eräänlaisesta metatason erehdyksestä, jonka mukaan "oliot ovat olemassa myös ilman niistä saatuja representaatioita" (143). Näin perspektiivisesti hahmotettu maailma ei sinänsä ole erheellinen; erhe syntyy vasta, kun tämä maailma käsitetään (ainoaksi) varsinaiseksi todelliseksi maailmaksi. Rahkolan ratkaisu on omaperäinen, joskaan ei – kaikkien perspektivismiin selventämisyritysten tapaan – ongelmaton.

Kaikkien Nietzschen tulkitsijoiden tavoin Rahkola joutuu luovimaan Nietzscheellä esiintyvien metafysiikkakriittisten ja ontologisoivien painotusten välimaastossa. Rahkola esittää, ettei Nietzsche "luontokäsityksessään nojaa mihinkään yhteen ontologiseen perusteeseen" (98). Lähes samaan hengenvetoon on kuitenkin puhuttava Nietzschen "dynaamisuu-den ontologiasta" (103): pysyvää on vain muutos. Johtopäätöksissään Rahkola palaa vielä voimakkaammin perspektivismiin näkökulmasidonnaisuuden ja Nietzschen naturalististen käsitysten suhteen. Missä mielessä naturalistinen perspektiivi on vaihtoehtojaan (tiedollisesti) parempi, miksi Nietzschen naturalistinen 'ontologia' olisi yhtään kilpailijoitaan haluttavampi? Rahkola vastaa kieltämällä kokonaan, että Nietzschen ajattelussa erilaisia maailmankatsomuksia voitaisiin

vertailla kognitiivisten kriteerien perusteella (147) ja esittää näin ratkaisunsa lähinnä ontologiset näkökohdat huomioon ottaen. Rahkolan mukaan Nietzschen empiristinen ja ihmisen arkikokemukseen vetoava naturalistinen näkökanta ei "postuloi todellisuuteen sellaisia tasoja, jotka ovat inhimillisen näkökulman kannalta tarpeettomia" (158).

Rahkolan esitys tavoittaa hienosti yhden Nietzscheelle ilmeisen keskeisen pyrkimyksen. Teoksessa vähemmälle huomiolle jää kuitenkin Nietzschen oma, myös genealogiseen projektiin ja antimetafysiikkaan – sekä niiden mukanaan tuomaan ontologiaan – ulottuva (itse)kriittikki: Nietzsche onnistuu ottamaan kriittisen tarkastelun kohteeksi usein myös omat pyrkimyksensä. Tämä huomio pätee paljoon tällä hetkellä käytävään Nietzschekeskusteluun. Siinä missä Nietzschen filosofian tarkastelu esimerkiksi naturalismin perspektiivistä näyttää tavoittavan erään tärkeän juonteen hänen ajattelusaan, naturalististakin Nietzsche-luentaa voisi pönkittää tarkemmalla katsauksella naturalististen tendenssien asemaan Nietzschen ajattelun kokonaisuudessa.

Henrik Rydenfelt