Gerhard Schmitt

Sattuman syklit

Tarkoituksen ja sattuman suhteesta Nietzschen ajattelussa

Sattuman käsite on yksi keskeisistä aiheista Nietzschen ajattelussa. Tämä oletus perustellaan kyseisen konseptin polaaris-dialektisella rakenteella, jonka se jakaa muiden painopisteiden kanssa[1], ja sen yhteydellä niihin: Niinpä *Jumalan kuoleman* metafora on edellytyksenä sattumalle ja tämä puolestaan *vallantahdolle*.

Usko sattumaan muuttuu Nietzschellä ”vahvuuden pessimismiksi“[2] josta hän kehittää käsityksensä *nihilismistä*. Hänen ihmiskuvansa, jossa ihmisen *asioiden ja arvojen luominen* nähdään tämän korkeimpana tehtävänä, ei olisi mahdollinen deterministisessä maailmassa. Näin ei *tieto* ole Nietzschelle olevaisen lukemista, vaan mahdollisuuksien sepittämistä, joka voi kehittyä vasta sattuman kautta puhdistuneen maailman taustaa vasten.

Tarkoitus ja sattuma – *tämän naapuruuden kauhistuttava runollisuus*

> ”Löytää minunlaiseni ajattelutavan luonne: mekaanista, sattuman, halun kauniisiin muodostelmiin, murtumiseen (koska se on joksikin tulemista) oivaltavaa käyttämistä, sattuman hyväksikäyttöä, vastuuttomasti, rohkeasti, ilman jäykkyyttä”[3]

Keväältä 1884 olevassa muistiinpanossa 25[329] Nietzsche luonnehtii ajattelutapaansa: se on mekaanista, siis ei-metafyysistä, siten sanan välittömässä merkityksessä maallisen fysiikan lakien alaista[4]. Seuraavana luonnehdintana Nietzsche viittaa sattuman rooliin ajattelussaan palaten siihen mainittuaan ’halun kauniisiin muodostelmiin’ sekä luovan pirstoutumisen merkityksen: ’hyväksikäyttää sattumaa, vastuuttomasti, rohkeasti, ilman jäykkyyttä’. Mitä hän tarkoittaa näillä sattumaa koskevilla suhtautumistavoilla? Koska Nietzsche nimitti tätä muistiinpanoa ajattelunsa luonnehdinnaksi, täytyy sattuman merkitystä hänen ajattelussaan tutkia.[5]

Näin puhui Zarathustrassa on toistensa miltei välittömässä läheisyydessä kaksi tekstiä, jotka esittävät tämän ongelman Nietzschelle tyypillisellä tavalla binaarisena nähtävässä oppositiossa. Kappaleessa *Vor Sonnen-Aufgang* / *Ennen auringon nousua* sanotaan:

> ”Totisesti, siunausta se on eikä panettelua, kun minä opetan: ”kaiken yläpuolella on sattuman taivas, viattomuuden taivas, suurpiirteisyyden taivas, ylimielisyyden taivas.” ”Suurpiirteisyydestä” – se on maailman vanhin aatelisarvo, sen annoin kaikille asioille takaisin, vapautin ne tarkoituksen orjuudesta.”[6]

Ja jo seuraavassa tekstissä (KSA-julkaisussa vain kuusi sivua edempänä), kappaleessa *Von der verkleinernden Tugend* / *Pienentävästä hyveestä*:

> ”Minä olen Zarathustra, jumalaton: keitän jokaisen sattuman minun padassani. Ja vasta kun se on siellä kypsäksi kiehunut, toivotan sen tervetulleeksi, minun ruokanani.
> Ja totisesti, moni sattuma tuli luokseni mahtavana: mutta mahtavampana puhui sille tahtoni, – siinä oli se jo anoen polvillaan – anoen, että se löytäisi luotani sijan, ja makeillen suostutteli ”näethän, oi Zarathustra, kuinka vain ystävä ystävän luokse tulee!” –”[7]

Mitkä sitten ovat tämän opposition ääriarvot? Ensimmäisessä sitaatissa Nietzsche korottaa sattuman arvoa, aateloi sen, vapauttaa sattuman attribuutilla kaiken sen, mikä oli tähän saakka nähty kausaalisen ja tarkoitushakuisen logiikan ’orjuudessa’. Tässä näyttää jo kuultavan eräs selitys sille, mitä alkusitaatissa oli kuvailtu ’vastuuttomana’ ja ’ilman jäykkyyttä’: tapahtumaa ei ole enää pakko johtaa toisesta, syy ei enää ole vastuussa seurauksesta. Muistiinpanossaan 2[167] 1885/86 Nietzsche kirjoittaa:

Kuvitus: Kemal Can

> ”Kausaliteetin kieltäminen. Ei asettaakseen kaiken vastuuseen jostakin ja pitääkseen lyhyenä sen langan, josta jotakin riippuu. ”Sattuma” on todella olemassa.”[8]

Näin satunnaisuuden mukaantuonti aiheuttaa katkoksen – ”sattuma rikkoo kaiken uudelleen[9]” – siihen loogisesti rakentuneeseen maailmankäsitykseen, jonka Nietzsche alkusitaatissa määrittelee kaiken tulemisen edellytykseksi – ’koska se on joksikin tulemista’ – ja joka tulkitaan moraalisesta näkökulmasta käsin viattomuudeksi. Zarathustra saarnaa:

> ”[…] m i n ä sanon, ”antakaa sattuman tulla minun tyköni: viaton se on, kuin lapsukainen!””[10, 11]

Sattuman mukaan astumisen myötä vaikuttaa kausaalisen, finaalisen ja muuten loogiseksi tulkitun yhteyden sijaan astuvan tulkinnan mielivaltaisuus, joka kyseiseen logiikkaan verrattuna osoittautuu avoimeksi, vapaaksi ja joustavaksi, nimenomaan ’ilman jäykkyyttä’ olevaksi.

Sitä vastoin toisessa Zarathustra-sitaatissa esiintyy sattuma väheksyttynä: Käytetyssä kuvakielessä, jota käsitellään yksityiskohtaisesti myöhemmin, sattuma – omituista kylläkin – kuvataan ruokalajiksi, joka voidaan nauttia vasta asianmukaisesti valmistettuna. Tämän jälkeen Nietzsche hylkää kyseisen kuvan esittääkseen sattuman lopulta tahtoonsa alistettuna. Tässä voimme viitata alkusitaatin huomautukseen ’sattuman hyväksikäytöstä’.

Mutta palataan vielä näiden kolmen tutkimuksen perustana olevan tekstin suhteeseen: se mikä on luettavissa vastakkainasetteluna kahden *Zarathustra*-tekstin välillä, sisältyy jo alkusitaattiin. Kumpaakaan näistä positioista ei voi tarkastella satunnaisena ja siten Nietzschen ajattelulle epätyypillisenä ja poissuljettuna.

Havaitsemme siis jälleen Nietzschelle tyypillisen antinomisen ajattelutavan. Hän ei ilmaise kantaansa, vaan ajatusspektrin, jonka rajoissa hän liikkuu. ”Viisas ymmärtää vastakkain asetettujen k r i t e e r i e n välttämättömyyden”[12].

Hänen ajatteluaan tulkitessa täytyy siis keskittyä ennen kaikkea kahteen kysymykseen: mitkä ovat kulloisenkin ajatusspektrin raja-arvot ja mitä ovat ne ehdot, joiden mukaan hän kyseisessä spektrissä liikkuu?

Ensimmäisessä Nietzschen sattumaproblematiikan hahmotelmassa on jo luonnehdittu tämän tematiikan polaareja positioita. Ne on alustavasti kuvattu sattuman arvon korotukseksi ja alennukseksi. Nietzschen terminologian avulla voimme nyt määritellä nämä positiot tarkemmin. Sattuman alentamisen puolella havaitsemme hänen hyväksyvän tarkoituksen, kun taas korottamisen poolissa kaikki on sattumaa. Tarkoitus ja sattuma olisivat siis tämän oivallusspektrin raja-arvot, joiden sisällä hän ajatuksissaan liikkuu.

> ”252. Ajatellessani tarkoitusta ajattelin myös sattumaa ja hulluutta.”[13]

Tässä päätelmässä on sellaista loogista ristiriidattomuutta, että se kestää vastakohtansakin:

> ”Kun tiedätte, ettei päämääriä ole olemassa, tiedätte senkin, ettei sattumaa ole olemassa: sillä vain päämäärien maailmassa sanalla ”sattuma” on merkitys.”[14]

Aamuruskon laajassa tekstissä 130 Nietzsche tarkastelee tarkoituksen ja sattuman suhdetta ’kahtena valtakuntana’, ”p ä ä m ä ä r i e n ja t a h d o n valtakuntana sekä […] s a t t u m i e n valtakuntana”[15], sattuma-*jättiläisten* ja tarkoitus-*kääpiöiden* ”naapuruuden kauhistuttavana runollisuutena”[16]. Tämän tekstin punaisen langan muodostaa kuitenkin niukaksi jäänyt kuvaus ihmisen suhteesta näihin kahteen valtakuntaan. Uskoa niihin Nietzsche kuvaa ”[…] ikivanhaksi romantiikaksi ja faabeleiksi”[17], joka sittemmin, kaiken määrittelevän vaikutussuureen – Jumalan, maailmansielun, järjen – keksimisen myötä, oli menettänyt ilmaisuvoimansa. Sillä tämä ”uusi satu hyvästä Jumalasta”[18] ”[…] oli niin uskalias vastakohta ja niin uskallettu paradoksi, ettei liian hienoksi tullut vanha maailma kyennyt vastustamaan sitä […]”[19]. Mutta:

> ”Uudempana aikana on tosiaan kasvanut epäluottamus siihen, josko tiiliskiven, joka putoaa katolta, todella heittää alas ”jumalainen rakkaus” – ja ihmiset alkavat taas joutua takaisin jättiläis- ja kääpiöromantiikan vanhalle ladulle. O p p i k a a m m e siis, sillä on korkea aika siihen: meidän oletetussa tarkoituksen ja järjen erityisvaltakunnassamme hallitsevat myös jättiläiset! Eivätkä päämäärämme ja järkemme ole kääpiöitä, vaan jättiläisiä!”[20]

Käyttääkseni edelleen Nietzschen faabelimetaforaa ovat tarkoitus ja sattuma siis vain ihmisen keksimiä faabeleita, didaktisia maailmankatsomustekstejä, jotka eivät viimekädessä osoittaudu alkuperäiskonsepteiksi, vaan ainoastaan niiden tulkinnoiksi. Nietzschen ymmärtäessä tarkoituksen ja sattuman vastakohtaisuuden ihmisen luomaksi faabeliksi – jättiläisiksi ja kääpiöiksi! –, on ihmisen mahdollista saavuttaa kaiken omasta tulkintatarkoituksestaan riippuvaiseksi tekevän autoritaarisen kertojan liikkuvuus maailmassa, jonka hän ymmärtää itse kirjoittamakseen tekstiksi.

Näin hän saavuttaa predikaattiin ’ajatella’ sisältyvän suvereenin liikkuvuuden tarkoituksen ja sattuman välisessä spektrissä. Asiat eivät siis *ole* ’tarkoitusta’ tai ’sattumaa’, vaan niitä Nietzschen mukaan vain *ajatellaan* ’tarkoituksena’ tai ’sattumana’. Ne siis eivät ole onttisia kategorioita, vaan perusteltuja ajatusrakennelmia maailman tulkinta- ja omaksumismahdollisuuksien laajaksi levinneellä kentällä, ihmisen itsensä hiomia näkökulmia. Miten voisikaan olla toisin?

Nietzschelle ei ole olemassa itse asioita, sillä ihminen

> ”[...] on asettanut ”asiat” oleviksi oman kuvansa mukaan, perustaen käsitteeseen minästä kaiken alkusyynä. Onko siis ihme, että hän jälkeenpäin löysi asioista aina vain uudelleen

sen, minkä hän niihin oli asettanut?– Asia itse, vielä kerran ilmaistuna, asian käsite, vain heijastusta uskosta minään kaiken alkusyynä… […]."[21]

Silloin eivät myöskään 'tarkoitus' ja 'sattuma' sellaisinaan voi olla olemassa, vaan vain toimia suhteiden näkökantoina. Nietzschelle tämä tarkoittaa siis: Mitään ei ole, kaikki näyttää joltakin, koska kaikki vain ilmestyy! Ei ole "[…] mitään arvojärjestystä asioissa! vaan se on ensin luotava."[22]

Sattuman korottaminen – *vahvuuden pessimismi*

Zarathustra opettaa "Jumala on oletus"[23], siis näkökulma, jota ihminen tarvitsi katsoessaan kaaoksen merkityksettömyyteen ja halutessaan havaita siinä kosmoksen.

"Kerran sanottiin Jumala, kun katsottiin kaukaisille merille; mutta nyt opetin teidät sanomaan: yli-ihminen."[24]

Tässä sitaatissa ovat kiinnostavia predikaatit: *sanoa* (2x) ja *katsoa*. Sekä Jumala että yli-ihminen ovat vain lausumia, maailman tulkintaa, ihmisen keksimiä faabeleita, jotka toimivat katsauksena maailmaan. Molemmat ovat siis korvattavissa toisillaan kulttuurin tarpeen mukaan. Väitteellä Jumalan kuolemasta, sekin siis on vain lausuma, verbaalinen väittämä, Nietzsche avaa loogisena ja johdonmukaisena pidettyyn maailmankaikkeuteen valtatyhjiön, johon sattuma virtaa.[25] Näin avautuu työtila, jossa ihminen voi tuoda esiin oman maailma-, arvo- ja teosluomuksensa. Vapautuneena ja irrottautuneena "välttämättömyyden rautaisista käsistä"[26] hän näkee itsensä kykenevänä "valmistamaan suotuisan sattuman"[27], hän voi "petkuttaa sattumaa ja taluttaa sitä kädestä"[28]. Jumalalta ja kaikilta muilta determinoivilta vaikuttajilta evätty energia on nyt ihmisen käytettävissä.

Ihminen, joka tätä energiaa pystyy hyödyntämään, on Nietzschen mukaan varustettu sielulla,

"[…] jolla on pisimmät tikkaat ja joka syvimmälle pääsee, laajin sielu, joka voi juosta kauimmas itseensä ja harhailla ja kuljeksia, välttämättömin, joka suistuu halukkaasti sattumaan, oleva sielu, joka tulemiseen, omistava, joka haluun ja vaatimukseen tahtoo – itseään pakeneva, joka itseään eniten saavuttaa, viisain sielu, jota narrius suloisimmin suostuttelee, itseään eniten rakastava, jossa kaikilla asioilla on virtansa ja vastavirtansa sekä lasku- ja nousuvetensä – – Mutta se on itsensä Dionysoksen käsite."[29]

Tässä herättää jälleen huomiota polaaris-kompensatorinen suhde, 'virta' ja 'vastavirta', joka mittaa ja luotaa tämän sielun laajuutta ja syvyyttä. Yhtäältä siinä on sisäinen välttämättömyytensä, toisaalta se syöksyy 'ilolla' sattumaan. Havaitsemme jälleen jännitteen tarkoituksen ja sattuman välillä. Sitten se kuvataan olevana, joka – sattuman vapauttamana – tahtoo 'joksikin tulemiseen'. Nähdessään olevaisen näin joksikin tulemisen välittämänä, jatkaa Nietzsche ajatuskulkuansa vallantahtokonseptinsa välittömään läheisyyteen. Tämän tunnusmerkkinä oli juuri olevan välittäminen joksikin tulevan avulla.

"Painaa tulemiseen olevan luonne, se on suurinta vallantahtoa."[30]

Ihmiset, jotka tätä vallantahtoa parhaiten kykenevät hyödyntämään, ovat "vahvimpia" ja "kohtuullisimpia", ja sitä juuri sen tähden, että he eivät vain hyväksy sattumaa, vaan jopa rakastavat sitä. Vallantahto, rakkaus sattumaan ja vahvuus sitoutuvat tässä konseptissa toisiinsa.

"[…] niitä, jotka eivät tarvitse äärimmäisiä uskonkappaleita, niitä, jotka eivät vain myönnä suurta osaa sattumasta, järjettömyydestä, vaan rakastavat sitä, niitä jotka voivat ajatella ihmistä tämän arvon ollessa merkittävästi alentunut ja jotka voivat ajatella sitä tulematta silti pieniksi ja heikoiksi: terveimmät, jotka ovat enimpien vahinkojen tasalla eivätkä siksi pelkää niitä niin paljon – ihmisiä, jotka ovat varmoja mahdistaan, ja jotka edustavat ihmisen saavutettua voimaa tietoisen ylpeästi."[31]

Sattuman käsitteessä kuvastuu valtakysymys: hän joka vakuuttavasti kykenee esittämään maailman satunnaisena, hankkii itselleen luomisvoimaa, jonka avulla keskustelu maailmasta muuttuu taisteluksi sen merkityksenantomahdollisuuksista.

Yllä olevan sitaatin käsitteissä 'arvo', 'mahti' ja 'voima' sekä kontekstissa – joka on peräisin *Lenzer Heide* -käsikirjoituksesta *Der europäische Nihilismus* kesäkuulta 1887 – ovat jo havaittavissa ne Nietzschen ajattelun topokset, joissa sattumaproblematiikalla Jumalan kuolema –motiivin ohella on kauaskantoisin vaikutus: vallantahto ja sen nihilismiaate. Läpikotaisin ennalta määrätyn maailman itsensä kannattava rakenne kiusaa *vahvaa*, joka ei löydä tilaa voidakseen käyttää subjektiivista potentiaaliaan; hän tarvitsee suorastaan *maailmanepäjärjestystä*.

"Niin, turvallisuudentunteen, lainkuuliaisuuden ja ennakoitavissa olemisen on mahdollista saavuttaa taso, missä se astuu tajuntaan tympääntymisenä, – missä halu sattumaan, epätietoisuuteen ja äkilliseen hypähtää esiin kutinana…"[32]

Nietzschelle tämä on "korkeimman kulttuurin tuntomerkki", jonka hän ymmärtää "vahvuuden pessimismiksi".[33]

"Nyt ihminen ei enää tarvitse "pahan oikeutusta", hän torjuu inhoten juuri "oikeutuksen": hän nauttii pahuudesta pur, cru, hänestä järjetön pahuus on mielenkiintoisinta. Siinä missä hän on aiemmin tarvinnut Jumalaa, niin nyt häntä viehättää maailmanepäjärjestys ilman Jumalaa, sattuman maailma, jossa kauhea, arveluttava, viettelevä kuuluu olemukseen…"[34]

Se mikä tässä myöhäisteosten (kirjoitettu 1887) äänensävyssä tuntuu 'maailmanepäjärjestyksenä' synkältä, miltei surumieliseltä, ilmeni aiemmin *Iloisessa tieteessä* täysin optimistisena ja täynnä elämäniloa, kuvattuna 'vapaudeksi' ja 'äärettömyydeksi' kappaleessa 124:

> "Äärettömyyden horisontissa. – Olemme jättäneet maan ja astuneet laivaan! Olemme polttaneet sillat –, vieläpä maankin, takanamme! Nyt, pikku laiva! katso eteesi! Vierelläsi on valtameri, tosi on, ei se aina ärjy, ja toisinaan se on kuin silkki ja kulta ja unelmat rikkauksista. Mutta tulee hetkiä, jolloin huomaat, että se on ääretön ja että ei ole mitään kauheampaa kuin äärettömyys. Voi poloista lintua, joka on tuntenut olevansa vapaa ja nyt törmää tämän häkin seiniin! Sääli, jos maanikävä valtaa sinut ikään kuin siellä olisi ollut enemmän vapautta, – eikä "maata" enää olekaan!"[35]

Eli lyhyenä yhteenvetona: tähän mennessä tarkastellut tekstit esittävät sattuman Nietzschen ajatusrakennelmana, joka vapauttaa ihmisen syyllisyydestä, vastuusta sekä ennakoinnista ja mahdollistaa hänen ajattelunsa, arvojensa ja tahtonsa liikkumatilan huomattavan laajentamisen verrattuna teologiseen tai muuten ennalta määrättyyn maailmankuvaan. Satunnaiseksi ymmärretty maailma esiintyy aina tabula rasana, ei tyhjänä, vaan avoimeksi käsitettynä, kuten nyt määritelmistä vapautetut Kolumbus-tekstien[36] *sinne* ja *sini*, jotka tarjosivat jokaiselle uudelleenaloittamisen ja onnistumisen mahdollisuutta[37].

> "Sinne – *tahdon*: ja mä luotan
> Tästedes omaan itseeni.
> Avoin meri, sineen vuotan
> Lipuvan mun laivani."[38]

Sattuman alentaminen – *järjetön tuhoaja*

Tämä syyllisyydestä ja vastuusta sekä ajatuksellis-dogmaattisesta jäykkyydestä puhdistettu nyt avoin maailma kohdistaa kuitenkin omat vaatimuksensa tällaisen maailmankuvan omaavalle. Tarjotut mahdollisuudet ja avautuvat vapaudet haluavat tulla hyödynnetyiksi. On tullut aika, josta Nietzsche kirjoittaa:

> "Ihmisyyden kokonaiskohtalossa vallitsi ehdottomasti sattuma: mutta tulee aika, jolloin meillä täytyy olla päämääriä!!"[39]

Näin edessämme näyttää olevan eräs Nietzschen tässä vaiheessa hämmentävä kannanvaihtelu: kun hän aiemmin oli ajatellut sattuman maailmankuvaansa niin tässä hän yrittää yhtä energisesti karkottaa sitä. Näissä teksteissä satunnaisuus ei enää ilmene persoonallisuuden aateluutena, vaan pikemminkin häpeäpilkkuna. Näin ollen suuri taiteilija ei ole "sattuma, vaan välttämättömyys".[40] Nietzsche kirjoittaa Richard Wagnerista teoksessaan *Richard Wagner in Bayreuth* (Richard Wagner Bayreuthissa):

> "[…] sattumasta oli tullut hänen herransa, kun taas suurena oleminen ja välttämättömyyden ymmärtäminen kuuluivat tiukasti yhteen."[41]

Ja samassa tekstissä:

> "Mutta todellisen Wagnerin tulemisen yllä lepää valaiseva ja puolusteleva välttämättömyys."[42]

Tämä ristiriita nyt seuranneessa välttämättömyyden ja sattuman arvioinnissa ratkeaa Nietzschelle näin: determinismistä vapautetun maailman tyhjyys ei ole arvo sinänsä vaan nimenomaan edellytys arvojen asettamiselle, johon ihmisen nyt tulee ryhtyä. Sattuma on tässä vaiheessa vielä avoimena pidetty, merkityksistä vapaa maailmanselitysmahdollisuus. "Sattuma rikkoo kaiken uudelleen"[43], eli se purkaa kaikki sitovat suhteet, mutta: "Se on useimmissa tapauksissa järjetön tuhoaja"[44]. Tämä liikkumatila, joka sattuman puhdistamaan maailmaan siis syntyy, on energisesti voitettu tyhjyys, ei lopullinen järjettömyys, vaan pikemminkin väliaikainen vapaus merkityksistä, täytettäväksi inhimillisillä tulkinnoilla, näkökulmilla ja päämäärillä – "[...] luoda itselleen vapautta uuteen luomiseen"[45].

Vielä *Lenzer Heide* -muistiinpanoissa vuodelta 1887 Nietzsche nimitti ihmisiä, "[…] jotka eivät vain myönnä suurta osaa sattumasta, järjettömyydestä, vaan rakastavat sitä, […] tulematta silti pieniksi ja heikoiksi […]",[46] "vahvimmiksi".[47] Mutta tämä vahvuus oli näyttäytynyt läpeensä määritellyn maailmankuvan hylkäämisenä. Mikäli he eivät nyt osaa hyödyntää väitetyn sattuman tähän maailmankuvaan raivaamaa avoimuutta, vaan tuijottavat lumottuina tätä avautunutta maailmaa kuten aikaisemmin Jumalan tuomiota, ovat he vain *keskinkertaisia* ihmisiä. Lukiessaan Mme de Rémusat'n muistelmia Nietzsche kirjoitti muistiin:

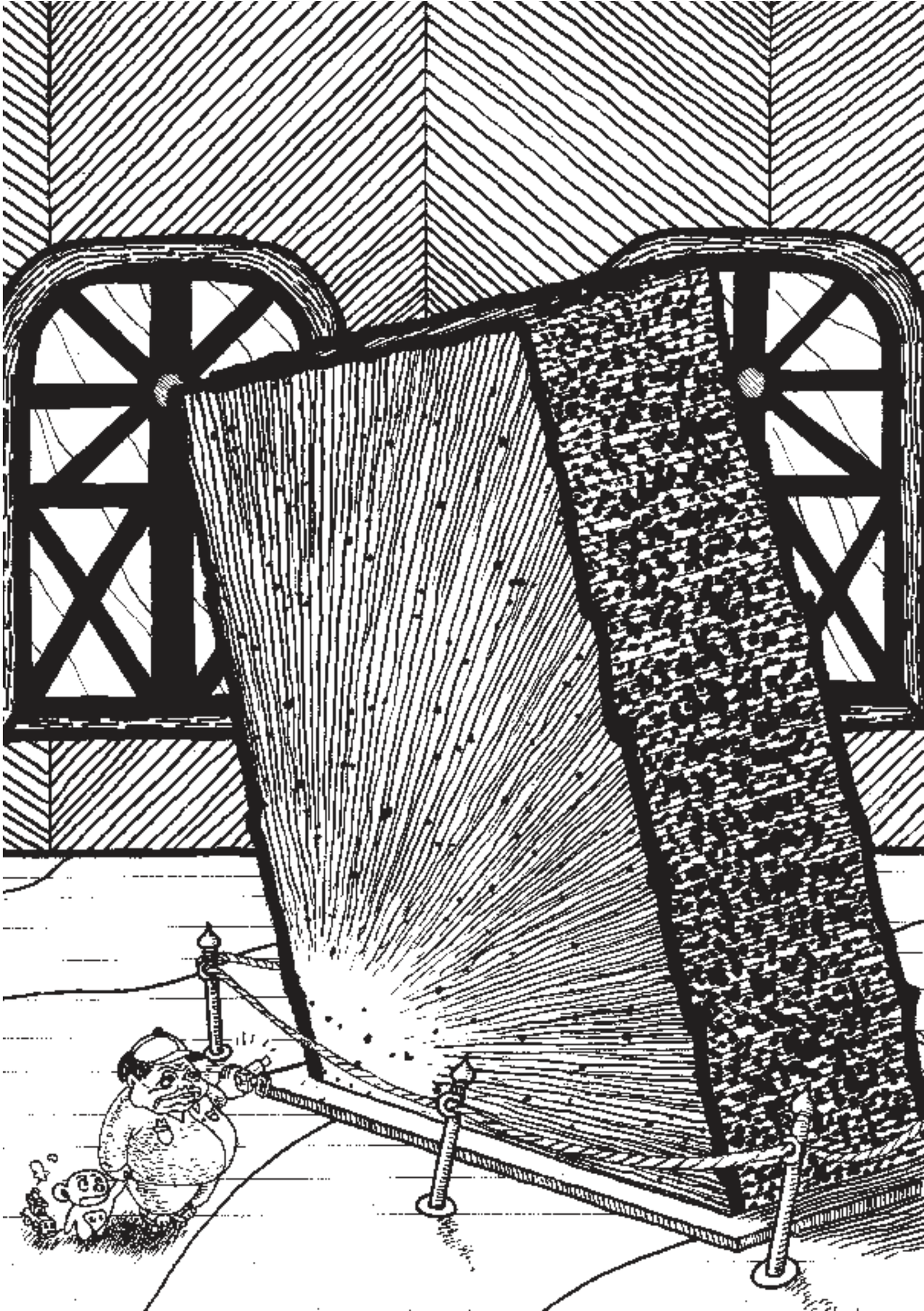
> "Sattuma jää aina mysteeriksi keskinkertaisille hengille ja muuttuu realiteetiksi ylevämmille ihmisille."[48]

Tämän myötä Nietzsche näennäisesti ratkaisi itsessään ristiriitaisen sattuman arvotuksen asettaessaan sen vastakohdat kahdelle toisistaan erotettavalle tasolle: yhtäältä sattuma 'mysteerinä keskinkertaisille hengille' ja toisaalta 'realiteettina ylevämmille ihmisille', joita hän myös "meissä olevaksi korkeaksi sattumaksi"[49] nimittää. Mutta tämä oli oikeastaan Remusat'n tekstin perspektiivi. Nietzsche menee askeleen pidemmälle ja luopuu tästä erottelusta kieltäessään *Iloisessa tieteessä* sattuman kaiken kaikkiaan tietynlaiselta ihmistyypiltä:

> "Sattuman kieltäjät. – Yksikään voittaja ei usko sattumaan."[50]

Tähän kontekstiin kuuluu myös riimitelty muistiinpano 18[7] "Niin kuin joka voittaja, / sanot: ei oo sattuma"[51]

Kuvitus: Kemal Can



keväältä 1882. Nietzsche ei viittaa tässä pelkästään liian inhimilliseen taipumukseen laskea jokainen onnistuminen omaksi ansiokseen, vaan myös näkökantaan, joka menestyksen kokemuksissa kehittää ja tunnistaa yhtäläisyyksiä. Ratkaisevaa tässä on valmius, halu nähdä suhteet, jotka se siten myös luo. Nelirivinen runosäkeistö 18[7] jatkuu kuvaavalla tavalla: ”Eilen jätit puhumasta / ei kukaan tiedä sattumasta ”[52] ja viittaa siis Nietzschen kannanvaihteluun, jonka taustaa on selitettävä.

”’Sattumaksi’ sitä kutsuvat heikot”.[53] Tämän voittajan luonteenlaadun hän siis haluaa projisoida avaamaansa valtatyhjiöön. Historia tulkitaan sen avulla uudemman kerran: kun se ensin esiintyi Jumalan tahdon määrittelemänä ja sitten puhdistavan sattuman avaamana, niin nyt on tarpeen muotoilla suhteita, jotka inhimillisellä tahdolla jälleen sulkevat tuon merkityksettömän avoimuuden.

> ”Opettaa ihmiselle ihmisen tulevaisuus hänen t a h t o n a a n, ihmistahdosta riippuvaisena […], tehdäkseen siten lopun tuosta järjettömyyden ja sattuman kauhistuttavasta herruudesta, jota tähän saakka on kutsuttu ”historiaksi” –”[54]

Ja:

> ”Vielä me kamppailemme askel askeleelta sattumajättiläisen kanssa, ja koko ihmisyyden yllä on vallinnut vielä tähän saakka järjettömyys, ’merkityksettömyys’.”[55]

Mutta kuinka ihmiselle voi opettaa, että historia ja tulevaisuus ovat hänen tahdostaan riippuvaisia, mitkä ovat tämän opin opetuskeinot? Tämä ongelma ohjaa meidät uudelleen alkusitaatin tarkempaan tulkintaan, sen, jossa Zarathustra keittää sattumaa padassa. Nietzsche kirjoitti:

> ”Minä olen Zarathustra, jumalaton: keitän jokaisen sattuman m i n u n padassani. Ja vasta kun se on siellä kypsäksi kiehunut, toivotan sen tervetulleeksi, m i n u n ruokanani.”[56]

Jumalattomuuden ja sattuman yhteys on ilmeinen: eliminoimalla kaiken määrittävä jumalallinen vaikutus raukeaa myös teologisesti välitetty asioiden yhteys, ”joka pitää maailman sisintä koossa”.[57] Mutta mitä tarkoittaa omituiselta vaikuttava kuva padan äärellä seisovasta Zarathustrasta? Nietzsche nostaa tässä esiin erään Dionysos-myytin kohtauksen. Titaanit olivat jäljittäneet Dionysoksen ja repineet hänet seitsemään osaan. Tässäkin tulee lähinnä mieleen havainnollinen analogiapäätelmä. Titaanit ovat ihmisiä, jotka ovat tappaneet Dionysos-jumalan, epäyhtenäiseksi muuttunut käsitys maailmasta allegorisoidaan levällään olevien, irtirevittyjen raajojen avulla.

Myytti jatkuu: titaanit heittävät revityn ruumiin pataan[58], kypsentääkseen sen itselleen. Tässä myytti viittaa antiikin keittouhrien maagiseen vaikutukseen, jonka Nietzsche klassisena filologina tietenkin tunsi. Näillä keittouhreilla on reintegroiva merkitys ja jo keittoastia itsessään on muutoksen symboli. Zarathustra peilaa näin titaanien mytologista vallanperimystä kypsentäessään – hänen itsensä – repimän jumalaisen maailmankäsityksen reintegroivalla välineellä ’ruoakseen’. Possessiivipronominilla on tässä merkitystä. Tämä ’ruokalaji’ on hänen todellisuuskokemuksensa maailman henkisen havainnoinnin ja omaksumisen prosessissa.

Nietzsche hylkää nyt johdonmukaisesti tämän myytin kulun: Zeus tappaa titaanit niiden nauttiessa ’ruokaansa’. Syyt siihen, miksi Nietzsche tässä kohdin purkaa analogian myyttiin, ovat ilmeiset – kuolleeksi ilmoitetun Jumalan paluu ei Zarathustran myytissä ole odotettavissa.

Pata olisi siis tulkittavissa välineeksi, jossa valmistetaan maailman uustulkinta henkiseksi ruoaksi. Osien reintegraation elementti käy selvästi ilmi myös seuraavasta *Zarathustra*-sitaatista:

> ”Vaellan ihmisten joukossa kuin tulevaisuuden osien: tuon tulevaisuuden, jonka näen.
> Ja se kaikki on minun sepitystäni ja pyrkimystäni, että minä kerran sepitän ja kokoan yhteen, mikä on osaa ja arvoitusta ja kauheaa sattumaa.
> Ja kuinka minä kestäisin ihmisenä olon, ellei ihminen olisi myös sepittäjä ja arvoitusten ratkaisija ja sattuman vapauttaja!
> Vapauttaa menneet ja luoda kaikki ”se oli” uudelleen ”Niin minä sen halusin!” – vasta se olisi minulle vapautus!”[59]

Tämän tekstinkappaleen tärkeyttä tukee se, että Nietzsche ottaa sen tuskin muunneltuna uudelleen puheeksi kappaleessa *Von alten und neuen Tafeln* (Vanhoista ja uusista tauluista):

> ”Opetin heille kaikki m i n u n sepitykseni ja pyrkimykseni: sepittää ja koota yhteen, mikä osaa on ihmisestä ja arvoitusta ja kauheaa sattumaa, –
> – sepittäjänä, arvoitusten ratkaisijana ja sattuman vapauttajana opetin heidät luomaan tulevaisuutta, ja kaiken mikä o l i –, luoden vapauttamaan.
> Vapauttaa mennyt ihmisessä ja luoda kaikki ”se oli” uudelleen, kunnes tahto sanoo ”Mutta niin minä sen halusin! Niin minä sen haluan –””[60]

On kyse oikeastaan kaksinkertaisesta vapautuksesta: ensin sattuma vapautti ihmisen sidoksistaan. Tämä sidoksettomuus sallii hänen olla ’osa’, ’arvoitus’ ja ’kauhea sattuma’, mistä hänet vapauttaa ’arvoitusten ratkaisija’ Zarathustra. Tärkeää on, ettei Zarathustra vain aseta eristynyttä ja osiin pilkottua ihmistä uusiin konteksteihin, vaan että hän sen lisäksi käsittää tämän satunnaisuuden ’sepittämisen’, ’arvoitusten ratkaisemisen’ ja ’kokoamisen’ ihmisenä olemisen välttämättömäksi ehdoksi. ”Ja kuinka minä kestäisin ihmisenä olon, ellei ihminen olisi myös sepittäjä ja arvoitusten ratkaisija ja sattuman vapauttaja!”[61] Koska suomeksi käännettäessä ei sanan ’dichten’ kahta merkitystä saada esille (joudutaan käyttämään vain merkitystä ’sepittää, runoilla’) selviää

taustalla oleva yhteys vasta saksan kielen kansanetymologian kautta. Siinä 'sepittäminen' (dichten) käsitetään (runoilun ohella) myös jonkin avoimen *tiivistämiseksi, tiiviiksi tekemiseksi* (Verdichten, dicht Machen). Tieteellisessä etymologiassa muinaisyläsaksan *tîhton* tarkoittaa kuvaavasti *järjestämistä, kunnostamista, valmistamista* – ja jälleen kuultaa ruokamotiivi.

Nämä 'sepittäjä' ja 'arvoitusten ratkaisija' tuon 'sattuman vapauttajina' on vielä määriteltävä sisällöllisesti tarkemmin. Muistiinpanossa 4[36], joka sisältyy vähemmän ilmeisessä muodossa puheeseen *Von den Fliegen des Marktes / Torin kärpäsistä*, Nietzsche kuvaa heitä 'luoviksi', hänelle se tarkoittaa 'uusien arvojen keksijöitä':

> "Luovia ovat vain arvioijat ja uusien arvojen keksijät: maailma pyörii yksin heidän ympärillään. Sitä, joka tekee uusista arvoista uskonnon, kansa nimittää "luojaksi" –"[62]

Meillä on siis edessämme kokoelma allegorioita, jotka vastavuoroisesti valottavat ja selittävät toinen toistaan. Luova on arvojen luoja. Hänen arvonsa täyttävät sattuman raivaamat aukkokohdat[63] maailmankuvassamme, ja tätä käsitteellistä, moraalista, laajimmassa merkityksessä kulttuurillista aukkokohtien täyttämistä Nietzsche nimittää arvoitusten ratkaisemiseksi, sepittämiseksi ja pyrkimykseksi. Tästä sepittäjä- ja sepityskäsitteestä on siis tullut Nietzschellä metafora itseään tulkitsevalle ja määrittelevälle ihmiselle, joka kumoaa Jumalan luoman maailman ja järjestää ja kunnostaa itselleen uuden, omanlaisensa, siis sepittää[64]. Ei vain siksi, että ihmisen on mukavampi elää itse luomassaan maailmassa, vaan siksi, että hän voi olla ihminen ainoastaan luodessaan itse oman maailmansa. Meillä on jälleen edessämme Nietzschelle tyypillinen looginen arvojen siirtäminen: ihminen on vain ihminen juuri sen tähden, että hän tietoteoreettisella maailmanluomisellaan vaatii itselleen jumalallisia attribuutteja, siis kurkottaa itsensä ulkopuolelle.

Nietzschelle maailma on ensin vain kaoottista kudosta, joka saa järjestetyn kosmoksen luonteen vasta ihmisen lävistäessä sen omilla perspektiiveillään, faabeleillaan ja arvojen asettamisellaan. Tässä kosmoksessa muuttuu sattuma (Zufall) nyt, sanan välittömään merkitykseen pelkistettynä, siksi mikä ihmiselle *lankeaa* (zufallen), mikä tulee ihmisen osaksi, koska hän vetää sitä puoleensa psyykkisen persoonallisuutensa voimalla.

> "Te puhutte virheellisesti tapahtumista ja sattumista! Teille ei koskaan tule tapahtumaan mitään muuta kuin te itse! Ja se, mitä nimitätte sattumaksi – te itse olette se, mikä teille lankeaa ja päällenne putoaa!"[65]

Sattuma ja tulkinta

Sattuman vapaaksi raivaamat kohdat käsityksessämme maailmasta ovat niitä aukkoja, joihin tämä aiemmin deterministinen maailmankuva oli välivarastoitu. Tulkinta on se avainkäsite, joka Nietzschen filosofiassa astuu maailman ymmärtämisen ja selittämisen sijaan. Tieto ei hänen mukaansa ole mahdollista, tai se on mahdollista vain 'tulkintana'. Niinpä hän puhuu "maailman tulkinnasta", ei "maailman selittämisestä"[66] sekä "metodiopista", jossa on vain "tulkintaa, ei tietoa"[67]. Hän lopettaa kysymykseen:

> "Mikä yksin voi olla t i e t o a ? – "Tulkinta, e i "selitys"."[68]

Edes fysiikka, joka väittää tieteiden tarkinta maailmankuvaa omakseen, ei tee Nietzschen mielestä poikkeusta. Väitetyltä "'luonnon lainmukaisuudelta'", josta te fyysikot niin ylpeinä puhutte"[69] hän epää tekstin luonteen – se ei ole 'teksti'[70], vaan vain "huonoa 'filologiaa'"[71] ja "naiivin humanitääristä järjestykseen asettamista ja mielen vääristämistä"[72].

> "Ehkä viidelle, kuudelle valkenee vähitellen, että fysiikkakin on vain maailman tulkintaa ja valmiiksi asettamista (meidän mukaamme! luvalla sanoen) e i k ä maailman selittämistä."[73]

Nietzsche siis on yksimielinen modernin fysiikan minäkuvan kanssa[74], syynä on se, että hän Planckin, Bohrin ja Heisenbergin lailla liikkuu kantilaisten ajatusrakennelmien raameissa. Niiden olennainen, Kantin *transsendentaaliseksi* ymmärtämän metodin elementti on nähtävissä siinä, että ajattelu ei voikaan suuntautua tässä vaiheessa tunnistettavan *esineiden laadun* mukaan, vaan *havaintojen laadun* mukaan.[75] Nietzsche kiistää Kantin lailla, että 'asiat' tavallaan voivat esittää, kuvata itsensä, ja salaperäisenä pysyvän virtauksen avulla vapauttaa käsitteellisyytensä tästä kuvasta sitä tarkastelevien ihmisten omaksuttavaksi.

> "[…] se on kuitenkin taikauskoa, että kuva, jonka asiat tällä tavoin asennoituneelle ihmiselle näyttävät, esittäisi asioiden empiiristä olemusta. Vai pitäisikö asioiden noina hetkinä ikään kuin jäljentää oma toimintansa puhtaaseen passiiviin, kopioitua, valokuvautua?
> Se olisi mytologiaa ja kaiken lisäksi huonoa sellaista […]"[76]

Nietzsche menee vielä askelen pidemmälle todetessaan, että tämä näkemyksen subjektivointi tarkoittaa maailmankuvan antropomorfisointia. Ihminen ei luo vain näkemyksiään, vaan hän luo maailmasta itselleen käsityksen, jossa näkyvät tyypillisen inhimillisen oivalluksen piirteet: "[…] luonnon inhimillistäminen – meidän mukaisemme tulkinta"[77]. Inhimillinen olemassaolo joutuu Nietzschen mielestä alttiiksi 'tarpeelle', joka pakottaa meidät

> "[…] valmistamaan itsellemme maailman, jossa o l e m a s s a o l o m m e mahdollistetaan – me luomme siten maailman, joka on meille ennakoitavissa oleva, pelkistetty, ymmärrettävä jne."[78]

Tämä 'tulkintamme mukainen' käsitys maailmasta muodostaa selitysstruktuurin, josta ihminen ei voi vapautua menettämättä ihmisyyttään:

> ”Järkevä ajattelu on tulkitsemista kaavan mukaan, kaavan, jota emme voi heittää pois.”[79]

Tässä maailmankuvassa, jossa ihminen käsitystapojensa kautta luo itsensä uudelleen, hän törmää siis viime kädessä aina vain itseensä pyrkimyksessään selvittää ja tulkita. Kysymykseen olemassaolon luonteesta Nietzsche kirjoittaa:

> ”Kuinka kauas olemassaolon perspektiivinen luonne ulottuu tai onko sillä jopa vielä jokin toinen luonne, eikö olemassaolosta ilman tulkintaa, ilman ”mieltä” tule ”mielettömyyttä”, eikö, toisaalta, kaikki olemassaolo ole olennaisesti tulkitsevaa olemassaoloa – sitä ei voi, kuinka kohtuullista, ratkaista edes älyn uutterimman ja piinallistunnollisimman analyysin ja itsetutkiskelun avulla […]”[80]

Ihminen ei siis ole vain subjekti, vaan maailmankuvansa antropomorfisoinnissa myös oman maailmantulkintansa objekti. Tämä objektiluonne ilmenee juuri ihmisen rajoittumisessa itselleen ominaiseen katsantokantaan, mikä tekee mahdottomaksi vastata kysymykseen ’olemassaolosta ilman tulkintaa’. Tämä kysymys jää ratkaisematta ja saavuttaa jo sillä realiteettinsa. Nietzsche perustelee tätä problematiikkaa ihmisen maailma-aistimusten juuttumisella inhimillisiin näkökulmiin.

> ”Emme voi nähdä nurkkamme taakse: on toivotonta uteliaisuutta haluta tietää, millaista muunlaista älyä ja millaisia muunlaisia näkökulmia vielä voisi olla olemassa […]”[81]

Toisaalta hän antaa samalla jo vastauksen: jos tämä kysymys välttää älymme testaamisen, meidän on pakko hyväksyä kysymyksen sisältö annettuna. Huomioitaessa maailman henkisen omaksumisen subjektiivisuus ei siis voi olla mitään puhtaasti objektiivista tietoa maailmasta. Kerran absoluuttisena pidetty totuus on vain tulosta kulttuurisesta ja yhteiskunnallisesta keskustelusta, jossa yksilö ei enää pyri tiedon optimointiin tarkoittaen jumalaisen viisauden lähestymistä, vaan voi tavoitella ainoastaan tiedon maksimointia, eli näkökulmiensa moninaisuutta. Tiukasti hahmotellun ’jumalaisen’ totuuden sijaan ovat astuneet ”epäjumalaiset”[82], siis inhimilliset ja siten ”rajattomat tulkinnat”[83].

> ”Maailmasta on pikemminkin vielä kerran tullut meille ”rajaton”: siinä määrin kun emme voi kieltää sitä mahdollisuutta, että se sisältää rajattomia tulkintoja.”[84]

Sillä: ”Sama teksti sallii lukemattomia tulkintoja: ei ole olemassa ”oikeaa” tulkintaa”[85]. Tätä loputtomiin tulkinnanvaraista maailmaa ei siis voi analysoida vain vallitsevan doktriinin avulla, koska maailmantulkinnan inhimillisyys kuvastuu sen omakohtaisuudessa, joka ilmenee moninaisuutena ja moninaisuudessa.

> ”Mutta minä ajattelen, että olemme tänään vähintään kaukana siitä naurettavasta julkeudesta, määrätä nurkastamme käsin, että vain tästä nurkasta käsin saisi olla näkökantoja.”[86]

Teoksen *Hyvän ja pahan tuolla puolen* kappaleessa 192 Nietzsche tarjoaa tarkan havaintopsykologisen esityksen, jonka mukaan selittävä ihminen päätyy tulkintoihinsa. Ne ovat ennen kaikkea heuristisia oletuksia, ”[…] harkitsemattomia hypoteeseja, sepityksiä, hyvää, tyhmää halua ”uskoa”, epäilyn ja kärsivällisyyden puutetta […]”[87], jotka ensisijassa asetetaan perusteeksi ilman, että ne joutuvat tarkkaan älylliseen tutkintaan. Syynä tähän puutteeseen Nietzsche pitää ihmisen aistihavaintojen verkkaisuutta, joka tarjottujen ärsykkeiden kaaoksessa reagoi aina vain tuttuun ja hyväksi havaittuun, nimenomaan ihmisen säilyttävään.

> ”Silmästämme tuntuu tietystä syystä mukavammalta tuottaa uudelleen jo useasti tuotettu kuva, kuin tallentaa se, mikä vaikutelmassa on poikkeavaa ja uutta: jälkimmäiseen tarvitaan enemmän voimaa, enemmän ”moraliteettia”. Jonkin uuden kuuleminen on korville kiusallista ja vaikeaa; vierasta musiikkia kuuntelemme huonosti. Vaistomaisesti yritämme vierasta kieltä kuullessamme muodostaa kuulemistamme äänteistä sanoja, jotka kuulostavat meistä tutuilta ja kotoisilta […] Mielemmekin pitää uutta vihamielisenä ja vastentahtoisena; ja ylipäätään jo aistillisuuden ”yksinkertaisimmissakin” tapahtumissa vallitsevat sellaiset affektit kuin pelko, rakkaus, viha, mukaan luettuna laiskuuden passiiviset affektit.”[88]

Tämän valikoivan havainnoinnin tulokset muodostavat ne vähäiset suhteellisen vakaat oletukset, jotka tulkintaa ohjaava kiinnostus sitten tiivistää Nietzschen jo mainitsemiksi ’harkitsemattomiksi hypoteeseiksi’. Logiikan käsittein ilmaistuna ihminen olisi kuvailtavissa omana virheellisenä todisteenaan, omana *hysteron proteroninaan*, koska maailmankuva vasta todistettavana (*hysteron*) on jo asetettu ihmiseen todistusaineistona (*proteron*). Otsikon ”Loogisesta näennäisyydestä”[89] alla Nietzsche kuvaa tätä suljettua, syklistä suhdetta ihmisen ja hänen logiikkansa välillä:

> ”Subjektiivinen tarpeemme uskoa logiikkaan ilmaisee vain, että me, kauan ennen kuin itse logiikka tuli tajuntaamme, emme tehneet muuta kuin asetimme sen edellytykset tapahtumiin: nyt löydämme ne tapahtumista – emme voi enää muuta – ja oletamme nyt, että tämä tarve takaisi jotakin ”totuudesta”. Me olemme niitä, jotka ovat luoneet ”asian”, ”saman asian”, subjektin, predikaatin, tekemisen, objektin, aineen, muodon vietyämme samaksi tekemisen, karkeaksi ja yksinkertaiseksi tekemisen pisimmälle. Maailma ilmeneemeille loogisena, koska me olemme ensin tehneet siitä loogisen.”[90]

Maailman tulkinta runoutena – *Vain narri, vain runoilija*

Herää kysymys, millaisia voivat olla toteamukset, joita ihminen voi maailmasta tehdä, jos jo hänen tietonsa maailmasta sekä loogisesti että psykologisesti on punoutunut niin pitkälle antropomorfis-subjektiiviseen, että rajat subjektiivisen havainnon ja objektiivisesti havaitun välillä purkautuvat ja sotkeutuvat yhteen.

> ”Jopa harvinaisimpien kokemusten keskellä teemme vielä samoin: sepitämme itsellemme suurimman osan tapahtumasta ja meitä voi tuskin pakottaa katsomaan jotakin ilmiötä e i ’keksijänä’. Tämä kaikki tahtoo sanoa: olemme pohjimmiltamme, alusta saakka – t o t t u n e e t v a l e h t e l e m a a n. Tai, ilmaistakseni sen hyveellisemmin ja vilpillisemmin, lyhyesti miellyttävämmin: olemme enemmän taiteilijoita kuin tiedämmekään. […]”[91]

Jouduttaessa vastakkain tapahtuman kokemisen kanssa syntyy ymmärryksen harmaa alue, josta on mahdotonta saada yleiskuvaa, ja jossa havaitseminen voi tapahtua vain subjektiivisena kuvitelmana. Tämä kuvitelman käsite voidaan allegorisoida sekä moraaliseen että esteettiseen ja käsitetään siten ’valheeksi’ tai ’taiteeksi’. *Zarathustrassa,* runossa *Lied der Schwermuth* (Raskasmielisyyden laulu), Nietzsche on hahmotellut vanhan taikurin, joka esittää tätä valehtelevaa taidetta:

> ””T o t u u d e n kosija?” Sinäkö? – niin he pilkkasivat –
> Ei! Vain runoilija!
> Eläin, viekas, saalistava, hiiviskelevä,
> Jonka on valehdeltava,
> Jonka on tietäen, tahtoen valehdeltava:
> Himoittava saalista,
> Kirjavasti naamioituneena,
> Itselleen naamiona,
> Itse saaliiksi –
> S e k ö – totuuden kosija?
> Ei! Vain narri! Vain runoilija!
> Vain sekavia puhuva,
> Narrin naamion takaa sekavia huuteleva,
> Valheellisille sanasilloille astuva,
> Kirjaville sateenkaarille,
> Väärien taivaiden välissä,
> Ja väärien maiden,
> Kuljeksiva, leijaileva, –
> V a i n n a r r i ! V a i n runoilija!
> […]”[92]

Totuutta kaipaava jäljittää aina vain naamioita, joista hän lopulta löytää aina vain itsensä naamioituneena ja riisuu naamionsa. Totuus on se, mitä hän sellaisena pitää ja mitä hän on sellaisena kehrännyt itselleen kokoon. Hänen maailmansa ei ole tosi, vaan vain ’sekava’ maailma ’väärien taivaiden’ ja ’väärien maiden’ välissä, hänen tekstinsä ovat ’valheellisia sanasiltoja’, joiden avulla hän selviytyy oivallustensa repeämistä ja halkeamista. Oivaltaja ’totuuden kosijana’ on lopulta aina ’vain narri, vain runoilija’. Vanhan taikurin kertosäe *Lied der Schwermuth* -runossa on tiedon kertosäe ylipäätään. Jos nyt Nietzschen lailla ymmärrämme maailman tekstin sen vastaavaksi kuvajaiseksi, voimme kirjoittaa vain tulkinnan, emme kuitenkaan koskaan tätä maailman tekstiä, ja tietoa tavoittelevan kirjailijan täytyy sepitystoiminnassaan tulla aina narriksi.

Nietzsche kuvaa naamioita, joiden alla oletettu totuus on ’naamioituneena’: ”on kyse […] ’aineesta’, ’subjektista’, ’objektista’, ’olemisesta’, ’tulemisesta’”[93]. Nämä käsitteet ovat erään tekstin varsinaisia avainsanoja, tekstin, joka Nietzschen mukaan sisältää kaikki mytologian kriteerit. Hänelle ”’subjekti ja objekti’, ’aktiivi ja passiivi’, ’syy ja seuraus’, ’keino ja tarkoitus’ [ovat] aina vain perspektiivisiä muotoja”[94], samoin kuin ”sielu, aine, lukumäärä, aika, paikka, peruste, tarkoitus”[95]. Tämän mytologian ratkaisevan kriteerin Nietzsche näkee didaktisesti perustellussa teon ja tekijän, subjektin ja predikaatin, aktiivin ja passiivin, vaikuttajan ja vaikutuksen erottamisessa toisistaan, näiden ollessa loppujen lopuksi maailman tapahtumissa kuitenkin erottamattomasti toisiinsa sulautuneina. ”Ihminen uskoo olevansa syy, tekijä – kaikki, mitä tapahtuu, suhtautuu predikatiivisesti johonkin subjektiin”[96]. ”Mutta tämä johtopäätös on jo mytologiaa: se e r o t t a a vaikuttajan j a vaikutuksen”[97]. Tämä ajatusmalli on Nietzschen mukaan saavuttanut niin varman aseman ihmisen fylogeneettisessä kokemuksessa, etteivät siitä poikkeavat tiedon rakenteet näytä olevan ajateltavissa.

> ”Huomaan jotakin ja etsin sille s y y t ä: se tarkoittaa alun perin: etsin sen t a r k o i t u s t a ja ennen kaikkea sitä, jolla on tarkoitus, subjektia, tekijää: – ennen muinoin nähtiin k a i k i s s a tapahtumissa jokin tarkoitus, kaikki tapahtuminen oli tekemistä. Tämä on vanhin tottumuksemme. […] Se mitä kausaliteettiin uskomisen poikkeuksellinen lujuus meille antaa, e i ole ilmiöiden peräkkäisyyden suuri tottumus, vaan k y v y t t ö m y y t e m m e t u l k i t a tapahtuma muuten kuin t a r k o i t u k s e l l i s e n a tapahtumana. Se on u s k o a elävään ja ajattelevaan ainoana v a i k u t t a j a n a – tahtoon, tarkoitukseen – että kaikki tapahtuminen on teko, että kaikki tekeminen edellyttää tekijää, se on uskoa ”subjektiin”. Eikö tämän uskon subjekti- ja predikaattikäsitteisiin pitäisi olla suuri Tyhmyys?”[98]

Vapautuksella tästä tyhmyydestä olisi korkea hinta: ”[…] itse ajattelumme sisältää tuon uskon (substanssin ja aksidenssin, teon, tekijän jne. erotteluineen), siitä luopuminen tarkoittaa ei-saa-enää -ajatella”[99].

Nietzschen mytologiakäsite näyttäytyy tässä kaksinkertaisesti kärjistettynä: yhtäältä se ei erillään käsiteltyine subjekti/objektisuhteen perusrakenteineen sisällä vain myyttisen tunnettuja tasoja, vaan kaikki tieteenalat teologiasta luonnontieteisiin[100]. Siten mytologisesta tukeutumisesta näennäisyyteen ja ilmiasuun, joiden subjekti-objektirakenne on nyt tunnistettu, tulee toisaalta ainoa tiedon muoto, joka on ihmisen olemassaololle mahdollinen ja voi sitä palvella.

> ”Tosin: meidän täytyy tässä ottaa puheeksi totuudenmukaisuuden ongelma: olettaen, että elämme virheen seurauksena, mikä voi silloin olla ”tahtoa totuuteen”? Eikö sen pitäisi olla ”tahtoa kuolemaan”?”[101]

Siten ”maailman arvo [on] tulkinnassamme”[102], eli ihmisen keksimissä myyteissä ja niiden tulkinnoissa ilmaistuissa virheissä. Tässä ihmisen elämänhalu ilmenee myytin työstämisessä, myytin, joka samastaa ihmisen kehityksen hänen maailmantulkintatapojensa lisääntymiseen. Tässä kohtaa Nietzschen filosofiassa sivuavat toisiaan maailman ymmärtämisen ongelmat ja hänen käsityksensä *vallantahdosta (Wille zur Macht)*.

> ”[…] että tähänastiset tulkinnat ovat perspektiivisiä arvioita, joiden ansiosta saamme elämässämme, siis vallantahdossa, vallannousun, että jokainen ihmisen ylentäminen tuo mukanaan voiton kapeammista tulkinnoista, että jokainen saavutettu vahvistus ja vallanlaajennus avaa uusia näkökulmia ja kehottaa katsomaan uusiin horisontteihin – se ilmenee kirjoituksissani.”[103]

Ne tulkinnat, jotka valtaavat alaa normeina ja arvoina, ovat aina mahtavien tulkintoja. He ovat – kuten taikuri Nietzschen runossa *Lied der Schwermuth / Raskasmielisyyden laulu* – suurimpia ’käsitetaiteilijoita’, siis valehtelijoita.

> ”Mahtavat ovat niitä, jotka ovat tehneet asioiden nimistä lain: ja mahtavien joukossa suurimmat käsitetaiteilijat ovat niitä, jotka ovat luoneet kategoriat.”[104]

Ei vastaisi Nietzschen dynaamis-dionyysistä käsitystä maailmasta, jos hän julistaisi vallitsevat maailmantulkinnat kaiken arvostelun yläpuolella oleviksi sen tähden, että ne ovat vallanneet alaa hallitsevina. Näiden kulttuuristen erehdysten kehitystaso voi olla niin korkea vain siksi, että sen jatkuvasti ylittävät uudet, vielä mahtavammat. Nämä uudet tulkinnat ovat ”useimmissa tapauksissa uusi tulkinta vanhasta, käsittämättömäksi muuttuneesta tulkinnasta, joka itse on nyt vain merkki”[105]. ’Vain merkki’ – Nietzsche ei tarkoita *mitään muuta kuin vain merkkiä*. Se on menettänyt tehonsa käsittämättömänä, samanaikaisesti luottamusta ja pelkoa herättävänä jumalaisena mahtina (*numinosum*), ja arkistoidaan enää maailmanhistoriallisesti epäajankohtaiseksi tulleena myyttinä dokumentoimaan voitettujen sivistysasteiden kehittymättömyyttä.

Tällä vallitsevien maailmankuvien voittamisella voi olla erilaisia edellytyksiä. On tulkintoja, jotka katoavat suhteellisen epädramaattisesti kun selitykset, joiden kanssa ne pitkään ovat vallinneet rauhanomaisessa, maailmankatsomuksellisessa rinnakkaiselossa, vähitellen kuluttavat niitä. Toisaalta on olemassa tulkintoja, jotka eivät vain kuvasta historiallisten luokkien ja poliittisten instituutioiden valtaoikeuksia, vaan tehokkaasti vakauttavat ja aggressiivisesti puolustavat niitä. Sen, joka haluaa saada toteutetuksi uudet selitysyritykset, täytyy tulla vanhojen arvojen ’rikkojaksi’[106]. Tehokkain keino kieltää nämä aikansa eläneet käsitykset on paljastaa ne sattumaksi. Myytti ei ole millekään alttiimpi, mikään ei lamaannuta sen ilmaisuvoimaa enempää, kuin sen hajottaminen väittämällä sitä sattumaksi.

Nietzschen omituisen ristiriitainen sattuman arviointi ilmenee tällä tulkintatasolla loogis-syklisenä rakenteena. Kohdatessaan pelkoa herättävän kaoottisen ympäristön ihminen luo näkökantoja ja tekstejä, jotka rakentuvat Nietzschen tunnistaman ja myyttiseksi nimittämän pohjarakenteen – subjekti/objekti, syy/seuraus – päälle. Nämä rakentavat pelkoa torjuvia selitysstruktuureja, jotka eivät niinkään vastaa häntä ympäröivää todellisuutta vaan pikemminkin hänen sisäistä, psyykkistä olotilaansa, jonka ihminen projisoi ulkopuolelle yrittäessään sopeutua maailmaan. Näin syntyneiden myyttien suojaamana ihminen kuitenkin kehittyy, ja hänen täytyy ajan myötä heittää ne pois epäajanmukaisina ja itselleen haitallisina. Kaikki, mikä aikaisemmin oli jäsennelty myyttisin selityssuhtein, alistetaan nyt vapauttavalle kritiikille: *kaikki on sattumaa*.

Siten syntyy liikkumatila, jossa Nietzsche näkee syntyvän uusia myyttejä, jotka luonnollisesti ajallaan vuorostaan joutuvan sattuman kanssa vastatusten. Nietzschen käsite saman ikuisesta paluusta näyttäytyy – tässä kontekstissa – myytin ja sattuman syklisenä vaihteluna, johon ihmisen täytyy turvautua maailmaa ymmärtääkseen.

> ”Ja niin kuin maailma häneltä vierii hajalle, niin vierii se hänelle kehissä jälleen kokoon, hyvän tulemisena pahan kautta, päämäärien tulemisena sattumasta.”[107]

Viitteet

1. Vrt. Riedel, 1990, 2-19.
2. KSA:12:467.
3. KSA:11:96.
4. Tässä kompensatoris–syklinen dialektiikka vallitsee diametraalisesti vastakkain asetettujen poolien välisenä liikkeenä (vrt. Schmitt 1998).
5. Tämä tematiikka on tähänastisessa Nietzsche–tutkimuksessa saanut vain marginaalista huomiota osakseen. *Nietzsche-Handbuch* (toim. Henning Ottmann) ei mainitse sitä hakusanoissaan ja *Poetik und Hermeneutik* -sarjan *Kontingenz*-niteestä Nietzschestä löytyy vain liian niukaksi jäänyt huomautus kontingenssi-käsitteen kehityksen historiallisista katsauksista.
6. KSA:4:209.
7. KSA:4:215f.
8. KSA:12:152.
9. KSA:11:481.
10. KSA:4:221.
11. Samoin: ”Antakaa sattuman tulla minun tyköni! Se on viaton kuin pikkulapsi KSA:10:626.
12. KSA 11:181.
13. KSA:10:217. Vrt. 5[24] Jos ajattelette tarkoitusta, teidän täytyy ajatella myös sattumaa ja hulluutta KSA:10:224.
14. KSA:3:468.
15. KSA:3:120.
16. Tämän naapuruuden tunnistamme maailman fysikaalisessa kuvauksessa. Kvanttiteoria murtaa klassisen fysiikan perusväittämän: ei välttämättömyys, vaan sattuma joka ilmenee tilastollisissa todennäköisyyksissä, määrittää alkeishiukkasten käyttäytymisen. Sen mitä Nietzsche kuvasi ’naapuruuden kauhistuttavana runol-

lisuutena', muotoili Nils Bohr 'yhdenmukaisuusperiaatteena', joka kuvastaa vastaavaa suhdetta klassisen, Newtonin välttämättömyysmekaniikan mukaisen makrofysiikan ja modernin, sattuman todennäköisyyden huomioivan mikrofysiikan välillä. Kasvavilla kvanttiluvuilla operoivan sattuman säätelemän kvanttifysiikan lait nivoutuvat sen mukaan klassisen fysiikan lakeihin. KSA:3:120.

17. ibid.
18. KSA:3:121.
19. ibid.
20. KSA:3:121f.
21. KSA:6:91. Vrt. Schmitt 2000, 57.
22. KSA:11:292.
23. KSA:4:109.
24. KSA:4:109.
25. "Nietzsche käsittää lauseet Jumala on kuollut ja ei ole olemassa totuutta, synonyymeinä." Margreiter 1992, 51.
26. KSA:3:122.
27. KSA:9:20.
28. KSA:10:626.
29. KSA:6:344. Vrt. KSA:6:261.
30. KSA:12:312.
31. KSA:12:217.
32. KSA:12:467.
33. KSA:12:467.
34. KSA:12:467.
35. KSA:3:480.
36. Kyseessä on kuusi runovariaatiota, joiden parissa Nietzsche työskenteli kesästä 1882 syksyyn 1884.
37. Saksan kielessä sininen väri symboloi koko ei-todellisuuden kirjoa. Se kattaa kaiken valehtelusta, *das Blaue vom Himmel herunterlügen* (valehdella sinikin taivaalta), aina romantiikan ajan toivon symboliin, siniseen kukkaan (*blaue Blume*).
38. KSA:3:649.
39. KSA:11:49.
40. KSA:6:292.
41. KSA:1:431f.
42. KSA:1:465.
43. KSA:11:481.
44. KSA:9:19.
45. KSA:4:30.
46. KSA:12:217.
47. KSA:12:217.
48. KSA:9:204.
49. KSA:11:182.
50. KSA:3:517.
51. KSA:9:674.
52. KSA:9:674.
53. KSA:10:605.
54. KSA:5:126.
55. KSA:4:100.
56. KSA:4:215.
57. Goethe, *Faust I (Nacht),* 162.
58. Fauth 1967, 2222-2283.
59. KSA:4:179.
60. KSA:4:248f.
61. KSA:4:179.
62. KSA:10:117f.
63. Aukkokohta tarkoittaa filologiassa sellaista tekstikohtaa, josta kirjailijan viitteet tekstin ymmärtämiseen puuttuvat. Aukkokohdissa lukijan edellytetään itse ajattelevan tekstiä eteenpäin.
64. myös: tiivistää, järjestää (suom. huom)
65. KSA:10:611. "Kohtalomme ovat pääsääntöisesti psykologisten tendenssiemme tulosta" (Jung:4:162).
66. KSA:11:691.
67. KSA:12:92.
68. KSA:12:104.
69. KSA:5:37.
70. KSA:5:37.
71. KSA:5:37.
72. KSA:5:37.
73. KSA:5:28.
74. Werner Heisenberg kirjoittaa teoksessaan *Naturbild der heutigen Physik*: "Jos meidän aikanamme voi puhua eksaktin luonnontieteen luontokuvasta, ei ole oikeastaan kyse luonnon kuvasta, vaan luontosuhteidemme kuvasta." (Mönch 1962, 399.)
75. "Jos käsityksen pitäisi toimia esineiden laadun mukaan, niin en ymmärrä, kuinka siitä voisi tietää jotain a priori; mutta jos esine (mielen objektina) toimii havaintojemme laadun mukaan, niin voin aivan hyvin kuvitella tämän mahdollisuuden." Ja päättelee: "[…] että havaitsemme asioista a priori vain sen, mitä itse niihin asetamme." (Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* esipuhe, 25.)
76. KSA1:290.
77. KSA:12:17.
78. KSA:12:418.
79. KSA:12:194.
80. KSA:3:626.
81. KSA:3:626.
82. KSA:3:627.
83. KSA:3:627.
84. KSA:12:39.
85. KSA:12:39.
86. KSA:3:627.
87. KSA:5:113.
88. KSA:5:113.
89. KSA:12:417.
90. KSA:12:418.
91. KSA:5:114.
92. KSA:4:371f.
93. KSA:12:237. vrt. Schmitt 2000.
94. KSA:11:648.
95. KSA:11:648.
96. KSA:12:101.
97. KSA:12:103.
98. KSA:12:102.
99. KSA:12:317.
100. vrt. Schmitt 2000.
101. KSA:11:649.
102. KSA:12:114.
103. KSA:12:114.
104. KSA:12:237.
105. KSA:12:100.
106. KSA:4:25.
107. KSA:4:78.

Ensisijaiset lähteet

Goethe, Johann Wolfgang, *Faust I*. Aufbau-Verlag, Berlin 1965.

Kant, Immanuel, *Zur Kritik der reinen Vernunft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1968

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Toim. Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. dtv München, 1980. = KSA

Toissijaiset lähteet

Fauth, Wolfgang, s.v. Zagreus, *Paulys Realencyclopädie des classischen Altertums*. Alfred Druckmüller Verlag, Stuttgart 1967.

Graevenitz, Gerhart von, u.a., *Kontingenz*. Wilhelm Fink Verlag, München 1998.

Jung, C.G., *Gesammelte Werke* (Bd.4). Walter Verlag, Solothurn 1969, 1990.

Margreiter, Reinhard, Die Verwendung der Wahrheit und der Entzug des Göttlichen. *Nietzsche–Studien* (Bd. 20, 48–67).Walter de Gruyter, Berlin 1992.

Mönch, Walter, *Deutsche Kultur*. Max Hueber Verlag, München 1962.

Ottmann, Henning, *Nietzsche–Handbuch*. J.B. Metzler, Stuttgart 2000.

Riedel, Manfred, Die wundersame Doppelnatur" der Philosophie. *Nietzsche–Studien* (Bd.19, 2–19). Walter de Gruyter, Berlin 1990.

Schmitt, Gerhard, *Zyklus und Kompensation. Zur Denkfigur bei Nietzsche und Jung*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1998.

Schmitt, Gerhard, Minän käsittämistavan yhteys tieteen kritiikkiin Nietzschellä. *Subjektia rakentamassa*. Turun Yliopisto,Turku 2000.