

Nietzschen salatut ajatukset

Friedrich Nietzschen varhainen tuotanto on suurelta osin jäänyt varsin perusteettomasti suomentamatta. Sekä akateeminen tutkimus että filosofinen harrastustoiminta ovat useimmiten keskittyneet Nietzschen myöhäiseen, 1880-luvun ajatteluun siitäkin huolimatta, että tutkimuksessa jatkuvasti huomautetaan Nietzschen varhaisen tuotannon mielenkiintoisuudesta sekä omana itsenään että suhteessa Nietzschen viimeiseen filosofiaan. Kesällä 1873 valmistunut kirjoitus *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* on oivallinen sekä Nietzschen varhaista ajattelua että myöhemmän kehityksen juuria valaisevana näytteenä; samalla se on Nietzschen varhaisista kirjoituksista lainatuimpia.

Näköongelmista kärsivä Nietzsche saneli kirjoituksensa ystävälleen Carl von Gersdorffille yhdessä ensimmäisen *Unzeitgemässe Betrachtungin* kanssa. Toisin kuin kulttuurikriittinen David Strauss der *Bekannter und Schriftsteller*, joka ilmestyi samana vuonna, *Totuudesta ja valheesta moraalien ulkopuolisessa mielessä* jäi kuitenkin julkaisematta. Nietzschele epätyypillisesti lukuisia tälle kirjoitukselle suunniteltuja kansilehtiä ei löydy hänen muistiinpanoistaan. Kahden kesällä ja syksyllä 1873 täyttyneestä muistikirjasta löytyvän suunnitelman perusteella Nietzsche ainakin hetken aikaa harkitsi julkaisevansa tekstinsä yhdessä kahden tai kolmen muun suunnitelman tasolle jääneen kirjoituksen kanssa.¹

Vaikka *Totuudesta ja valheesta* ei tullut ulos painosta Nietzschen elinaikana, Nietzsche ei unohtanut sen olemassaoloa, vaan viittaa siihen julkaistuissa teoksissaan. Katkelman sen alusta sekä monia samankaltaisia ajatuksia ja ilmaisuja sisältää jo Nietzschen hieman aikaisempi kirjoitus *Ueber das Pathos der Wahrheit*, yksi niistä viidestä esipuheesta viiteen kirjoittamattomaan kirjaan, jotka Nietzsche antoi lahjaksi Cosima Wagnerille tämän syntymäpäivänä joulukuussa 1872. Teksti tai ainakin sen alkuosa on näin ollut miltei viimeistely jo vuoden 1872 puolella. *Pathos*-esipuheessaan Nietzsche lainaa *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksen alun kehyskertomusta, tarinaa

ylpeistä eläimistä, jotka keksivät tietämisen mutta pian kuolivat pois, pohjustaen sitä vielä omalla kehyskertomuksellaan:

”Ehkä jokin tunteeton demoni ei osaisi sanoa mitään muuta kuin nämä sanat kaikesta siitä, mitä ylpein metaforin nimitämme ’maailmanhistoriaksi’ ja ’totuudeksi’ ja ’maineeksi’: [...]”²

Onko Nietzsche itse tunteeton demoni? *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessaan Nietzsche yhä muistaa katkaista faabelinsa ajatusviivalla, esittää sen kuin mahdollisena tarinana, jota kukaan ei ole vielä kertonut. Kuitenkin *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksen sisältö vastaa paljolti kehyskertomusta: molemmissa painotetaan ylpeän ihmisen elämän, olemassaolon ja korkealle arvostaman tietämisen satunnaista ja hetkellistä luonnetta.

Nietzsche luo terävän katsahduksen ohessa suomennettuun tekstiin myös teoksen *Menschliches, allzumenschliches* toisen osan toisen painoksen esipuheessa (1886):

”– olin jo omalta osaltani keskellä moraalista skeptisismiä ja sen ratkaisemista, siis yhtä syvällä kaiken tähänastisen pessimismin kritiikissä kuin sen syventymisessäkin –, enkä usko-



Jouko Korkeasaari, *Paljon onnea vaan*, 100 x 125, akryyli MDF-levylle, 2002-03.

nut 'enää mihinkään', kuten kansa sanoo, en Schopenhaueriinkaan: juuri tänä aikana syntyi salassa pidetty asiakirja 'totuudesta ja valheesta moraalien ulkopuolisessa mielessä'.³

Asemansa puolesta *Totuudesta ja valheesta* sijoittuu näin julkaistujen teosten ja tyyppillisten *Nachlass*-merkintöjen välimaastoon. Toisin kuin suurimman osan *Nachlass*-materiaalista, Nietzsche valmisteli kirjoituksensa julkaisukelpoiseen kuntoon, ilmeisesti harkitsi sen julkaisemistakin ja joka tapauksessa viittasi sen olemassaoloon muissa kirjoituksissaan. Lisäksi mikään ei viittaa siihen, että se olisi jonkinlainen parodia, vaan sitä on pikemminkin pidettävä Nietzschen omia kantoja sisältävänä kirjoituksena.

Siitäkin huolimatta, että Nietzschen ”salassa pitämästä” kirjoituksesta on vuosien varrella tullut varsin suosittu teksti, kirjoitusta ei voi lainata ilman mainintaa sen julkaistua selvästi kyseenalaisemmasta statuksesta. Kirjoituksen jääminen julkaisematta kieli mahdollisesti siitä, että Nietzsche muutti kantojaan pian sen valmistamisen jälkeen. Nietzschen kirjoituksen, erityisesti sen ensimmäisen osan keskeinen kysymys, ”miksi pyrimme totuuteen”, osoittautuu monimutkaiseksi, ja Nietzschen esittämä vastaus onkin varsin monisyinen, mikäli hänen voi ylipäättään käsittää vastaavan. Kirjoituksen jokseenkin jän-

nittynyt ja odottava tunnelma sekä hetkittäinen vaikealuokisuus johtuvat paljolti siitä, ettei Nietzsche anna suoraa vastausta, vaan näyttää jatkuvasti eksyvän sivupoluille. Tässä keskityn ensin näihin sivupolkuihin ja lopuksi esitän muutamia huomioita Nietzschen ja totuuspyrkimyksen välienselvittelystä.

Ensimmäinen metafora!

Kenellekään *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksen lukijalle ei jääne epäselväksi, että tuohon aikaan Nietzsche on varsin valmis yhtymään Schopenhauerin muokkaamaan kantilaisuuteen⁴. Nietzsche erottelee toisistaan olion sinänsä ja havainnon (*Anschauung*) kohteena olevan empiirisen maailman sekä käyttää paljon kantilaista sanastoa mainiten kirjoituksensa eri kohdissa empiiristä maailmaa jäsentävinä tekijöinä ajan, tilan, kausaliteetin sekä ’luvun lait’. Empiirisestä maailmasta Nietzsche käyttää lähinnä sanaa ”kuva” (*Bild*). Schopenhauerin tavoin Nietzschen kielenkäytössä kantilainen sanankäyttö sekoittuu fysikalistiseen tapaan kuvata aistikokemuksen syntyä: kuvan muotoutumisen lähtökohdaksi Nietzsche nimittää hermoärsykkeen (*Nervenreiz*).

Kantia ja Schopenhaueria huomattavammin totuuden tutkimus liittyy Nietzschellä kieleen ja kielenkäyttöön.

Kielemme on totuuksiemme kantaja, ja jo yksittäiset sanat kantavat mukanaan arvostelmanomaista painolastia; tätä Nietzsche valaisee lukuisilla esimerkeillään. Otsikkonsa aiheutta käsitelläkseen kirjoittajan on näin selvítettävä todellisuuden ja kielenkäytön välistä suhdetta. Tämän suhteen luonteen kuvauksen Nietzsche kiteyttää lausuntoon kahdesta metaforasta tai metaforisesta siirrosta ensin hermoärsyksen ja kuvan, sitten kuvan ja äänteiden (kielen) välillä. Totuuksiemme metaforinen luonne ja metaforankaltainen syntytyapa ovat Nietzschen ominta antia keskusteluun ihmisen ja todellisuuden suhteesta.

Schopenhauerin jalanjäljissä yhä kulkevan Nietzschen voisi odottaa täysin erottelevan toisistaan olion sinänsä ja empiirisen maailman niin, ettei näiden kahden välillä voi olla vuorovaikutusta. Schopenhauer kritisoi tunnetusti ajatusta 'noumenaalista kausatiosta' olion sinänsä ja empiirisen maailman välillä. Kausaliteetti rajoittuu vain ilmiömaailmaan. Nietzsche toteaaakin yhtyen tältä osin opettajansa ajatuksiin: "Päätteleminen hermoärsykkeestä meidän ulkopuolellamme olevaan syyhyn on kuitenkin jo tulos riittävän perusteen lain väärästä ja epäoikeutetusta käytöstä". Kysymys aistimustemme syystä on kuitenkin hankala, eikä Nietzsche ole kannanotoissaan täysin johdonmukainen. Nietzschen ajatus hermoärsykkeestä kuvan metaforan lähtökohtana näyttäisi edellyttävän jotakin, joka aikaansaa ärsyksen. Nietzsche kirjoittaaakin: "olion sinänsä arvoituksellinen X erottuu ensin hermoärsykkeenä, sitten kuvana ja lopulta äänteenä".

Mitä Nietzschen käsittelemä metaforisuus sitten on? Miksi Nietzsche nimittää kuvan syntyä metaforaksi? Sana *Übertragung*, käännökseenä "siirto", voidaan käsittää suorana käännökseenä kreikan metafora-sanalle ja Nietzschen viljelemä ilmaisu 'metaforinen siirto' (*metaphorische Übertragung*) kuulostaa näin peräti tautologiselta. Siirron ajatus painottaa kuitenkin loikkausta alueelta toiselle, täysin erilaisesta täysin erilaiseen, ilman selvää jatkumoa. Kuten ilmaisun alkuperäisen merkityksen ja metaforisen käyttötavan välinen suhde ei ole säännönmukainen tai kausaalinen, empiirinen maailma olion sinänsä metaforana kuvastaa lähtökohtaansa vain jollakin tuntemattomalla tavalla – jos lainkaan. Olion sinänsä, hermoärsyksen ja kuvan välinen suhde on metaforinen juuri epäselvyydessään, siinä, ettei kuvan perusteella voi päätellä mitään sen taustalla jollakin tuntemattomalla tavalla olevan olion sinänsä luonteesta.

Nietzsche lisää vielä voimakkaammin, ettei kahden erillisen sfäärin kuten subjektin ja objektin välillä voi lainkaan olla adekvaattista ilmaisua (*adäquate Ausdruck*). Olion sinänsä ja kuvan maailman välisen vastaavuussuhteen mahdollisuuden kieltö liittyy näin laajempaan käsitykseen vastaavuuden mahdottomuudesta ylipäätään. Metaforisuus ja metaforinen siirtyminen näyttävät käsitteinä, jotka Nietzsche asettaa adekvaation tilalle kuvaamaan epämääräistä mutta ilmeisesti ainakin mahdollista suhdetta, joka olion sinänsä ja kuvan välillä vallitsee.

Metaforisen siirron ajatuksessa voidaan näin nähdä Nietzschen oma ratkaisu olion sinänsä ja empiirisen maailman välisen suhteen ongelmaan. Toisaalta Nietzsche yhtyy Schopenhauerin esittämään noumenaalisen kausaation kritiikkiin: olion sinänsä ja kuvan välinen suhde ei ole säännönmukainen eikä tietyn kuvan esiintyminen ole merkki tietyn olion vaikuttamisesta kuvan taustalla. Olio sinänsä ei millään tavoin ilmene 'ilmiöiden' maailmassa; subjektin ja objektin

välillä ei ole vastaavuussuhdetta. Toisaalta Nietzsche ei näytä olevan täysin valmis allekirjoittamaan sitä Schopenhauerin ajatusta, ettei olion sinänsä ja kuvan välillä ole minkäänlaista vaikutussuhdetta – juuri tästä viestii hänen päättämättömytensä olion sinänsä ja hermoärsyksen välisen suhteen kieltämisen ja myöntämisen välillä. Nietzschen ratkaisussa olion sinänsä, kuvan ja edelleen äänen (sanojen) välillä vallitsee tarkemmin määrittelemätön metaforinen, esteettinen suhde – sellainen, joka subjektin ja objektin, kahden täysin erillisen sfäärin välillä voi korkeintaan vallita. Kriittinen lukija voi tietysti kysyä, eikö Nietzschen oma esitys hermoärsyksen ja kuvan sekä edelleen kielen välisten suhteiden metaforisesta luonteesta ole aivan yhtä dogmaattinen kuin käsitys ankarasta kausaalisuhteesta.⁵

Vastustaessaan olion sinänsä todellisuuden tuntemisen pienintäkin mahdollisuutta Nietzsche samalla tulee kuitenkin kritisoineeksi Schopenhaueria ja tämän kantavaa ajatusta maailmasta perimmiltään tahtona. Nietzschen näkökulmasta edes Schopenhauer ei voi tuntea todellisuuden perimmäistä luonnetta. Nietzsche yhtyykin tässä pitkälti F. A. Langen teoksessaan *Geschichte des Materialismus* (1866) esittämiin varsin skeptisiin kantoihin. Lange kuten Nietzscheckin esittää, että sekä ulkopuolinen todellisuus että meidän oma olemuksemme jäävät meille tuntemattomiksi: Langen sanoin "Meillä on sen sijaan edessämme vain molempien tuote".⁶ Koska Nietzsche kirjoituksessaan varsin selväsanaisesti samastaa totuuden olioon sinänsä, vaikuttaa siltä, että voimme hänen mukaansa ainoastaan sattumalta päätyä totuuksiin. Kuten Nietzsche toteaaakin, olisi dogmaattista ajatella, ettei jokin käsitteellisistä erotteluistamme vastaisi asioiden todellista laitaa.

Kuten Schopenhauer, Nietzsche korostaa empiirisen maailman antropomorfista ja illusorista luonnetta. Erityisesti Nietzsche näyttää ärsyntyvän siitä, että ihmiset niin vaivoin käsittävät oman näkökulmansa ei-absoluuttisen luonteen. Nietzschen mukaan ihmisen tapa havaita kuvan maailmaa on toisenlainen kuin vaikkapa linnun tai madon, mutta on mahdotonta sanoa, mikä näistä havaitsemisista on oikea, totuudenmukainen. Havainnon ja tietämisen näkökulmasidonnaisuuden perusajatuksesta nousee myös Nietzschen 1880-luvun *perspektivismi*. Vuonna 1873 Nietzsche esittää, ettei todellisuudesta oikeastaan ole lupa sanoa yhtään mitään, sillä se on jo ensimmäisen metaforisen siirron jälkeen meille tuntematon. Kaivaessaan itsensä skeptisismiin ja pessimismiin syvään kuoppaan Nietzsche on kuitenkin samalla rakentanut tunnelin ulos ja ylös syvyyksistä: kaukana ei ole kysymys, onko dogmaattista väittää, että empiirisen maailman takana ylipäätään olisi jokin metafyyminen todellisuus. Muutaman vuoden päästä *Menschliches, allzumenschliches* -teoksen ensimmäisessä osassa (1878) Nietzsche onkin jo valmis kyseenalaistamaan koko ajatuksen oliosta sinänsä. Nietzschen kypsän perspektivismiin voi nähdä *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessa korostuvan antropomorfismin ja näkökulmasidonnaisuuden sekä olion sinänsä todellisuuden kiellon yhdistelmänä: perspektivismissä erilaisten perspektiivien takana ei ole sen todellisempaa todellisuutta.

Toinen metafora!

Totuudesta ja valheesta -kirjoituksen sanankäyttö, erityisesti metaforan käsite, on antanut Nietzschen kommentaat-

toreille aihetta pitää koko tekstiä ensisijaisesti retoriikan tutkimuksena. Nietzschen kirjoitus on usein yhdistetty retoriikan luentoihin, jotka Nietzsche ilmeisesti piti 1870-luvun alussa. (Näiden luentojen tarkka ajoitus on yhä eräs tutkimuksen kiistakysymyksistä.) Epäilemättä retoriikan luennoilla ja retoriikan sanaston ajankohtaisuudella on ollut vaikutuksensa Nietzschen sanankäyttöön, mutta Nietzschen metaforakäsityksen tavaton kattavuus näyttää tekevän turhaksi tällaisen nimityksen. Sikäli kuin metaforan käsitettä voi pitää (yksinomaan) retoriikan alaan kuuluvana, Nietzsche näyttäisi laajentavan retoriikan tutkimuksen koko kielen tutkimukseksi tai päinvastoin. Nietzschen kielifilosofian tärkeimpinä taustahahmoina on Schopenhauerin lisäksi pidettävä lähinnä Johann Gottfried Herderiä sekä jossakin määrin Gustav Gerberiä. Kummankin ajattelijan tutkimukset kielen luonteesta sivuavat ja painottavat retoriikkaa, mutta eivät keskity siihen. Herderille ja Gerberille kysymys kielen alkuperästä ja kehityksestä sekä kielen suhteesta todellisuuteen ovat ensisijaisia, ja Nietzschen kirjoitus heijastelee näitä hänen edeltäjiensä painotuksia, joskaan *Totuudesta ja valheesta* ei sisällä varsinaista pohdiskelua kielen edellytyksistä.⁷

Vaikkakin Nietzsche nimeää 'toiseksi metaforaksi' juuri siirtymisen kuvasta sanoihin, hän näyttäisi käsittelevän kielen metaforista luonnetta kahdella eri tasolla, sekä sanoina että käsitteinä. Sanamme ovat metaforisia, sikäli kuin niiden alkuperä liittyy johonkin tiettyyn aspektiin niiden kuvaamassa asiassa; sanat ikään kuin tarttuvat johonkin kuvaamansa asian piirteeseen eivätkä tavoita asiaa kokonaisuudessaan ja yksilöllisyydessään. Sanan ja kuvan välinen yhteenliittymä ei ole taivaassa taottu vaan kielen historiallisen kehityksen tulos. Kieli on perimmiltään täysin arbitraarista, ja eri kielet säilyvät erilaisina.

Totuudesta ja valheesta sisältää kuitenkin enemmän kuvausta siitä, miten käyttämämme käsitteet muodostuvat. Nietzschen mukaan käsite syntyy "ei-samanlaisen samastamisesta". Yhtä ja yksilöllistä kuvaa merkinnyttä sanaa aletaan käyttää monesta eri kuvasta, jotka pohjimmiltaan eivät koskaan ole täysin samanlaisia. On huomattavaa, että käsitteistä Nietzsche ei kirjoituksessaan käytä metaforan nimikettä, vaikka juuri käsitteiden analyysissaan ja määritelmässään hän näyttäisi yhtyvän varsin vanhaan, aina Aristoteleen *Runousopista* alkavaan metaforan tutkimuksen traditioon. Nietzschen tuon ajan muistiinpanoista löytyy kuitenkin tätä käsitteistä vastaava määritelmä metaforalle: "Metafora tarkoittaa jonkin, jonka on jossakin kohtaa tunnistanut samankaltaiseksi, käsittelemistä samana".⁸ Toista metaforista siirtoa voitaisiin näin pitää kaksivaiheisena: ensinnäkin kuvaa kuvataan edelleen äänneissä, *sanana*, toiseksi samat äänneet tai sanat viittaavat *käsitteinä* useampiin kuviin.

Kuten Schopenhauerille ja Herderillekin, kyky käyttää abstraktioita, käsitteitä, on Nietzschele ominaisuus, joka erottaa ihmisen eläimestä. Samoin kuin Herder kirjoituksessaan *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) esittää kielen ja ihmisyyden liittyvän erottamattomasti yhteen, ihmisen olevan kielellinen koska hän on ihminen,

Nietzsche pitää metaforien muodostamisen viettiä ihmisessä niin perustavanlaatuisena, että siitä luopuminen merkitsisi "ihmisestä luopumista".

Nietzschen kirjoituksen lopulta persoonallisinta tai 'nietzschemäisintä' antia on sen toinen osa, jossa kuvataan kahta erilaista ja vastakkaista metaforavietin purkautumisen tapaa. Nietzsche liittää käsitteellisyuden vahvasti ihmisen toimintaan ja käytännön elämään, jossa myös käsitteet ensi kertaa syntyvät. Toimivan ihmisen käsitteidenkäytöstä saa alkunsa tieteen käsitteellinen tornirakennus, tieteellisen ihmisen luokitteleva työ, pyrkimys saattaa jokainen ilmiö käsitteelliseen lokeroonsa. Toimivan ihmisen ja tiedemiehen käsitteellinen työ perustuu ensimmäisen metaforan rikkoutumattomuuteen, kuvan maailman väijäämättömään jäsentymiseen ajan ja paikan mielteiden, seuraus- ja lukusuhteiden alaisina. Tämän havainnon (*Anschauung*) jäsentymisen tiedemies pyrkii ilmaisemaan käsitteellisillä metaforillaan; alati jäsentynyt havainto on aiemmin mainittu 'välisfääri' (*Mittelsphäre*), joka mahdollistaa metaforisen siirron hermoärsykkeen (tai olion sinänsä) ja sanojen välillä.

Tiedemiehen käsitteellisiä totuuksia uhkaavat kuitenkin aivan toisenlaiset, taiteellisen ihmisen käyttämät metaforat, jotka Nietzschen mukaan pohjautuvat intuitioihin (*Intuition*). Vaikka välitöntä käsittämistä tai aistimista perinteisesti kuvaavaa termiä 'intuitio' on

käytetty saksan *Anschauung*-sanan (suomennoksessa "havainto") suomenkielisenä vaihdokkaana ja käännökseenäkin, Nietzsche näyttäisi tarkoittavan näillä sanoilla hieman eri asiaa. *Anschauungin* tavoin intuitio liittyy myös *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessa aistimiseen – Nietzsche viittaa intuitioiden *näkemiseen* – mutta toisin kuin *Anschauung*-havaintojen, intuitioiden kuvaaminen edelleen

ei perinteisin käsittein onnistu, "sanaa ei ole tehty intuitioita varten".

On vaikea välttää kysymystä siitä, missä määrin metaforien synnyttämisen tieteellis-rationaalinen ja taiteellisesti intuitiivinen muoto vastaavat Nietzschen edellisvuotisessa esikoisteoksessa *Die Geburt der Tragödie* esittelemiä apollonista ja dionyysistä taideviettiä. Kuten rationaalisen ihmisen käsitteidenkäyttö, apollonisen taidevietin tuotokset ovat loogisesti moitteettomia ja jatkuvia, kirkkaita ja selkeitä. Apollonissa jumalallistuu *principium individuationis*, erittelyn ja analyysin voima; tätä erittelyviettiä ilmentää myös rationaalinen ihminen. Tätä vastoin intuitiivisessa ihmisessä voidaan nähdä humalaisen dionyysisuuden oireita. Vaikka Nietzschen sympatiat ovat myös ohessa suomennetussa kirjoituksessa selvästi taiteellisen metaforien muodostuksen puolella, nyt taide ei näytäkään olevan portti todellisuuden tajuamiseen: taiteelliset metaforat eivät vie meitä yhtään lähemmäksi 'olion sinänsä arvoituksellista X:ää', eikä Nietzsche esitä intuitioidenkaan tarjoavan välähdyksiä todellisuuden perimmäisestä luonteesta. Nietzschen lukija voisi näin ajatella, että *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessa Nietzsche jossakin määrin jopa kumoaa edellisvuoden 'taiteilijainmetafyysiikkansa'. Ylipäätään toisin kuin osin vastakkaiset apolloninen ja dionyysinen vietti, tieteellis-rationaalinen ja taiteellisesti intuitiivinen käsitteiden muodostus ovat *saman* perustavan

**«Nietzsche näyttäisi
laajentavan retoriikan
tutkimuksen koko
kielen tutkimukseksi tai
päinvastoin.»**

metaforien muodostamisen vietin purkautumismuotoja, joiden keinot ovat erilaiset mutta päämäärä sama: elämän hallitseminen.

Totuuden hyödyistä ja haitoista

Jo Nietzschen 1870-luvun alun teosten filosofista lähestymistapaa voisi luonnehtia laajassa mielessä genealogiseksi vuoden 1887 *Moraalin alkuperästä* (Zur Genealogie der Moral) -teoksessa esitetyn moraalien syntyhistoriallisen tutkimuksen mukaisesti. Nietzsche keskittyy jo varhaisimmissa teoksissaan ilmiöiden ja käsitysten – kuten *Die Geburt der Tragödie* -teoksessa tragedian – syntyperän ja kehityksen tarkasteluun. Samoin myöhemmän genealogian kysymyksenasettelua muistuttavasti Nietzsche ottaa ruodittavakseen historian, historiakäsitysten ja elämän suhteen toisessa epäajanmukaisessa tarkastelussaan *Von Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874). Samantapaisesta käsittelystä on kyse myös *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksessa, jonka keskeisin kysymys koskee totuuspyrkimyksen syntyperää, totuuden ja ihmiselämän suhdetta.

Totuuspyrkimyksen ensimmäisen alkuperän Nietzsche löytää moraalissa konventioissa, joita hän hieman otsikkonsa vastaisesti käsittelee. Ihmisten välisen rauhanteon tuloksena ovat kielelliset ja moraaliset konventiot, 'kielen lainsäädäntö', jonka noudattaminen ei kuitenkaan enää näyttyä tietoisena vaan pikemminkin totuttuna toimintana: ihminen unohtaa käyttävänsä vain konventionaalista metaforia ja "saavuttaa tunteen totuudesta". Tällaisen totuuteen pyrkimisen taustalla on hyötynäkökulma: kukaan ei luota valehtelijaan, ja tämä suljetaan yhteisön ulkopuolelle. Nietzsche laajentaa hyötynäkökulman koskemaan inhimillisiä totuuksia ylipäätään ja esittää ihmisten pyrkivän sellaisiin totuuksiin, joista on heille hyötyä, olevan välipitämättömiä hyödyttömien, seurauksettomien totuuksien suhteen ja vieroksuvan totuuksia, jotka voivat osoittautua haitallisiksi. Tämäkään pyrkimys ei näytä olevan tietoista, vaan ihminen luulee päätyvänsä pitäviin totuuksiin maailmaa tarkastellessaan. Tämänkaltaisen käsitys inhimillisistä totuuksista, jota voisi kutsua passiiviseksi pragmatismiksi, on Nietzschen ajattelussa keskeinen aina *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksesta lähtien ja korostuu erityisesti 1880-luvun lopulla, jolloin Nietzsche tunnetusti esittää ihmisten tietävän tai luulevan tietävänsä "juuri niin paljon kuin on [...] lajin kannalta hyödyllistä".⁹

Nietzschen totuus-sanankäytössä esiintyy läpi hänen tuotantonsa jännitteitä, jollaisista yksi esimerkki tulee hyvin esiin myös käsillä olevan kirjoituksen neljännen ja viidennen kappaleen rajoilla. Neljännessä kappaleessa kirjoittaja toteaa "Mikäli [ihminen] ei tahdo tyytyä totuuteen tautologian muodossa, so. pelkkiin kuoriin, hän on ikuisesti hankkiva illuusioita totuuksina" ja edelleen kirjoituksen kenties lainatuimmassa, totuutta metaforien ja metonymioiden armeijana kuvaavassa kohdassa "[...] totuudet ovat illuusioita, joiden on unohtettu olevan sellaisia, metaforia, [...]". Vii-

dennessä kappaleessa Nietzsche kuitenkin esittää 'olion sinänsä' olevan "puhdas seuraukseton totuus" (*reine folgenlose Wahrheit*). Tällaisten jännitteiden vuoksi angloanalyttisten Nietzsche-tulkien armeija Richard Schacht etunenässään on esittänyt Nietzschen käyttävän totuus-käsitettä useammassa kuin yhdessä mielessä. *Totuudesta ja valheesta* on nähdäkseni yksi niistä Nietzschen teksteistä, johon tällaiset erottelut sopivat: Nietzsche todella näyttää käyttävän totuuden käsitettä kahdessa eri merkityksessä toisaalta viitaten olioon sinänsä puhtaana ja seurauksettomana totuutena, toisaalta viitaten ihmisten metaforisiin käsityksiin, joita pidetään keskuudessamme totuuksina.

Näin edellä kuvatussa on tullut esille Nietzschen käsitys hyödyllisistä totuuksista, joihin ihmiset yleensä pyrkivät. Nietzsche kuitenkin toistaa kysymyksensä – mistä saa alkunsa vietti totuuteen? Mistä johtuu ylpeimmän ihmisen, filosofin pyrkimys totuuteen vailla seurauksia, 'moraalin ulkopuolisuudessa mielessä'? *Totuudesta ja valheesta* ei näytä sisältävän vastausta tähän kysymykseen, mutta hänen muistiinpanojensa laita on toisin:

«Nietzsche todella näyttää käyttävän totuuden käsitettä kahdessa eri merkityksessä toisaalta viitaten olioon sinänsä puhtaana ja seurauksettomana totuutena, toisaalta viitaten ihmisten metaforisiin käsityksiin, joita pidetään keskuudessamme totuuksina.»

"[Elämä] tarvitsee uskoa totuuteen, mutta sille riittää illuusio, siis 'totuudet' tulevat todistetuiksi vaikutustensa kautta, ei loogisten todisteiden kautta, voiman todisteilla. Totta ja toimivaa pidetään identtisinä, tässäkin kumarretaan voimaa. Miten sitten looginen totuustodistus ylipäätään syntyy?"

'Totuuden' ja 'totuuden' taistelussa

ne etsivät harkinnan liittoa. *Kaikki todellinen totuuspyrkimys on tullut maailmaan taistelusta pyhästä vakuuttamisesta*, taistelun päätöksestä [παθος]: muutoin ihmisellä ei ole mitään kiinnostusta loogista alkuperää kohtaan."¹⁰

Ajatus 'Taistelun päätöksestä' totuuspyrkimyksen syynä häviää melko nopeasti pois Nietzschen muistiinpanoissa esiintyvistä ajatuskuluista, ja melko ilmeistä on, ettei hän ollut tähänkään vastaukseensa tyytyväinen.¹¹ Koko kysymys filosofisen totuuspyrkimyksen syistä jää Nietzschen seuraavien vuosien kirjoituksissa taka-alalle, joskin *Menschliches, allzumenschliches* -teoksen monissa katkelmissa Nietzsche alkaa liittää metafysiikan uskonnon jatkeeksi. Vasta teoksessa *Hyvän ja pahan tuolla puolen* (1886), *Iloisen tieteen* viidennessä kirjassa (1887) sekä erityisesti pamflettissa *Moraalin alkuperästä* (1887) Nietzsche ottaa jälleen esille kysymyksensä ja tällä kertaa antaa siihen pitkän ja monisyisen vastauksen, analyysinsä askeettisesta ihanteesta (*asketische Ideal*) sekä sen keskiöstä, totuudentahdosta (*Wille zur Wahrheit*). Ainoa vallitseva, askeettinen ihanne on uskonnossa, tieteessä ja filosofiassa ilmenevän totuudentahdon kautta antanut ihmiselle päämäärän totuudessa, 'todessa maailmassa' tai Jumalassa pelastaen ihmisen näin tuhoisalta nihilismitä. Jonkinlainen siemen tällaiseen näkemykseen totuudentahdosta on jo vuoden 1873 kirjoituksessa: Nietzsche esittää, että ihmisen äly (*Intellekt*) harhauttaa ihmistä kaksinkertaisesti, sekä totuuksien luonteen että totuuksia kohtaan tuntemansa suuren arvostuksen puolesta.

Totuudesta ja valheesta -kirjoituksessa Nietzsche tulee kaikesta skeptisyydestään huolimatta maininneeksi joitakin seikkoja siitä, millainen hänen käsityksensä todellisuuden perimmäisestä luonteesta on. Kirjoituksessa on kuultavissa sekä Schopenhauerin filosofian että *Die Geburt der Tragödie* -teoksen kaiku, joka kantaa läpi Nietzschen filosofian: aina vuoden 1889 romahdukseensa asti Nietzsche ajattelee, ettei todellisuutta voi käsittää, hyväksyä, omaksua kuin mitä voimakkain ihminen – oikeastaan ihmishirmu, jollaista ei näytä mistään löytyvän. Tämä pätee myös ihmisen itsensä perimmäiseen luonteeseen, joka on samoin meiltä salattu: todellisuus on jotakin hirvittävää, sietämätöntä. Myöhäisen Nietzschen ajattelussa osat ovat kuitenkin vaihtuneet. Se todellisuus, jota emme voi sellaisenaan, vailla pyrkimystä toiseen, 'korkeampaan' todellisuuteen tunnustaa, on pikemminkin kokemamme maailma: 'tuonpuoleisen' tai 'olion sinänsä' todellisuuden olettaminen ja asettaminen tahtomme kohteeksi on pelastanut meidät ainoan todellisuuden ja sen merkityksettömyyden kohtaamiselta, nihilismiltä.

Viitteet

- 29 [169] & [173], KSA 7, 701. Ks. viitteistä oheisen käännöksen Suomentajan huomautus 1.
- "Vielleicht würde ein gefühlloser Dämon von alledem, was wir mit stolzer Metapher 'Weltgeschichte' und 'Wahrheit' und 'Ruhm' nennen, nichts zu sagen wissen, als diese Worte: [...]" (KSA 1, 759.)
- "– war ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin, das heisst ebenso sehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus –, und glaubte bereits 'an gar nichts mehr', wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht: eben in jener Zeit entstand ein geheim gehaltenes Schriftstück 'über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne.'" (§ 1, KSA 2, 370.)
- Toki tämäkin käsitys Nietzschen kirjoituksesta on joutunut kritiikin kohteeksi, ja Nietzschen kantilaista sanankäyttöä on pyritty selittämään pois eri tavoin (ks. Crawford 1988, 217–19; Meijers 1988, 388). Tämän kirjoittajaa tarjolla olevat, varsin monimutkaiset selitykset eivät kuitenkaan ole vakuuttaneet.
- Nietzschen metaforailmausten metaforisesta luonteesta ks. Kofman (1993).
- "Wir haben stets nur das Produkt von Beiden vor uns" (Lange 1866, 493). Kirjeessään Gersdorffille elokuulta 1866 Nietzsche lainaa tätä Langen ajatusta innostuneena (KGB II/2, 159–160). *Totuudesta ja valheesta* -kirjoituksen ja Langen ajatusten yhteyksistä ks. tarkemmin Crawford (1984) ja Stack (1983, 138).
- Sekä Herderin että Gerberin kirjoitusten ja käsillä olevan tekstin välillä voidaan löytää vastaavuuksia aina sanatarkkuuteen asti. Useat Nietzschen käyttämät metaforat, kuten mehiläisen rakennustaito ja hämähäkin kudonnan välttämättömyys, näyttävät olevan Herderiltä peräisin. Kuten Meijers (1988) on pyrkinyt esittämään, puolestaan useat Gerberin teoksessaan *Die Sprache als Kunst* (1. painos 1871) esittämät huomiot erityisesti kielen vaiheittaisesta synnystä muistuttavat suuresti Nietzschen tässä kuvattua mallia, jossa kieli on 'kahden askeleen' päässä todellisuudesta. Gerberin teoksen luonne eräänlaisena kielitieteen kehityksen historiallisena tarkasteluna sekä Gerberin metaforakäsityksen Nietzschen näkemystä hieman suppeampi luonne eivät kuitenkaan mielestäni oikeuta Gerberin teoksen pitämistä Meijersin tavoin aivan Langen mittakaavassa Nietzschen varhaista ajattelua muokkaavana lukemistona (Ks. Gerber 1885, I/118 ff; Gerber 1885, II/72 ff.; Meijers 1988, 387–390.)
- "Metapher heißt etwas als *gleich* behandeln, was man in einem Punkte als *ähnlich* erkannt hat" (19 [249], KSA 7, 498).
- KSA 3, 593 (*Fröhliche Wissenschaft* § 354).
- "Es [das Leben] braucht den Glauben an die Wahrheit, aber es genügt dann die Illusion, d. h. die 'Wahrheiten' beweisen sich durch ihre Wirkungen, nicht durch logische Beweise, Beweise der Kraft. Das Wahre und das Wirkende gilt für identisch, man beugt sich der Gewalt auch hier. Wie kommt es dann, daß ein logisches Wahrheitsbeweisen überhaupt stattfand? Im *Kampf von 'Wahrheit' und 'Wahrheit'* suchen sie die Alliance der Reflexion. *Alles wirkliche Wahrheitsstreben ist in die*

Welt gekommen durch den Kampf um eine heilige Überzeugung, durch das πάθος des Kämpfens: sonst hat der Mensch kein Interesse für den logischen Ursprung." (19 [43], KSA 7, 433.)

- Totuuteen liittyvän paatoksen ajatus esiintyy toki myös jo yllä mainitussa *Über das Pathos der Wahrheit* -esipuheessa. Tässäkin Nietzsche tarkastelee kriittisesti erityisesti filosofin pyrkimystä totuuteen, mutta jättää pyrkimyksen syntyperän käsittelemättä ulkopuolelle.

Kirjallisuus

- Aristoteles, *Runousoppi*. Suomentanut Paavo Hohti. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Crawford, Claudia, *The Beginnings of Nietzsche's Theory of Language*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 19. de Gruyter, Berlin 1998.
- Gerber, Gustav, *Die Sprache als Kunst I-II*. 2. Aufl. Gaertner, Berlin 1885.
- Herder, Johann Gottfried, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1772], <<http://gutenberg.spiegel.de/herder/sprache/sprache.htm>> 23.8.2004.
- Kofman, Sarah, *Nietzsche and Metaphor* (Nietzsche et la métaphore, 1971). Engl. Duncan Large. Athlone Press, London 1992.
- Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Baedeker, Iserlohn 1866.
- Meijers, Anthonie, Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. *Nietzsche Studien* 17, 1988, 369–390.
- Nietzsche, Friedrich, *Briefe*. *Kritische Gesamtausgabe*. Hg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. de Gruyter, Berlin 1975. (= KGB)
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke*. *Kritische Studienausgabe*. Hg. Giorgio Colli & Mazzino Montinari. Neuausg. de Gruyter & DTV, Berlin & München 1999. (= KSA)
- Schacht, Richard, *Nietzsche*. Routledge, London 1983.
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [1818/1844/1859]. Cotta-Insel, Stuttgart 1960.
- Stack, George, *Lange and Nietzsche*. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 10. de Gruyter, Berlin 1983.