

OIKEUSTIEDE

JURISPRUDENTIA

XLIX

2016

SUOMALAISEN LAKIMIESYHDISTYKSEN JULKAISUJA

Toimitusneuvosto

Jaana Norio-Timonen, puheenjohtaja

Tuula Linna

Tapio Määttä

Seppo Villa

Toimittaja

Antti Kolehmainen

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

www.lakimiesyhdistys.fi

© kirjoittajat ja Suomalainen Lakimiesyhdistys

ISSN-L 0355-8215

ISSN 0355-8215

ISBN 978-951-855-360-4

Oy Nord Print Ab, Helsinki 2016

Samuli Kulmala

**NIETZSCHE JA OIKEUS –
YHTEISKUNTASOPIMUS,
PAKKOVALTAA VAI ARMOA?**

Sisällys

1	JOHDANTO	63
2	OIKEUDEN GENEALOGIA JA OIKEUDEN- MUKAISUUDEN MÄÄRITELMÄ	66
3	PERINTEET JA OIKEUS	81
4	RANKAISEMISEN HISTORIALLINEN KEHITYS	84
5	RANGAISTUKSEN TARKOITUS.....	89
6	RANKAISEMISEN KRITIIKKI.....	93
7	LOPUKSI	103
	LÄHTEET	106
	LYHENTEET	109
	NIETZSCHE AND LAW: SOCIAL CONTRACT, RULE BY FORCE OR ABSOLUTION?	110

Nietzsche ja oikeus – yhteiskuntasopimus, pakkovaltaa vai armoa?

1 JOHDANTO

”Katsokaa hyviä ja oikeudenmukaisia! Ketä he vihaavat eniten?
Sitä, joka rikkoo heidän arvojensa taulun;
rikkojaa, rikollista – sitä joka on luova.”¹

Friedrich Nietzsche (1844–1900) tunnetaan pääasiassa filosofina ja ”kulttuuripersoonana.” Nietzscheä ei sitä vastoin juurikaan tunneta hänen oikeusajattelustaan, vaikka aiheesta onkin julkaistu jonkin verran akateemista tutkimusta, pääosin tietenkin Saksassa. Tämän kirjoituksen tarkoituksena on antaa yleiskuva Nietzsche’n oikeutta käsittelevistä aforismeista ja ajatuksista sekä tuoda esiin Nietzsche-tutkimuksessa esitettyjä tulkintoja Nietzsche’n (usein ainakin näennäisen ristiriitaisista) teksteistä.² Kirjoittaja on huomannut, että Nietzsche’n oikeusajattelua käsittelevät tekstit on tavattu aloittaa selostuksella tutkittavan aiheen ongelmista. Koetan tuoda nuo ongelmat tässä esiin tiivistetysti.³

* *Samuli Kulmala*, OTM, käräjänotaari, Kanta-Hämeen käräjäoikeus

¹ *Nietzsche: Also sprach Zarathustra* (Näin puhui Zarathustra, jatkossa Z): Ensimmäinen osa, Zarathustran esipuhe 9. Tässä kirjoituksessa noudatetaan Nietzsche-viittausten osalta saksalaisessa kirjallisuudessa yleisesti käytettyä tapaa, eli Nietzsche’n teoksen nimi merkitään kirjainmerkillä (esim. MA), sen jälkeen kirjan mahdollinen osa ja luku/kappale (esim. MA II 2.) ja lopuksi viittauksen kohteena olevan aforismin numero (MA II 2. 38, eli Menschliches, Allzumenschliches, osa II, luku 2 [der Wanderer und sein Schatten] aforismi 38). Nietzsche’n lähes kaikki teokset noudattavat tätä kirjoitusmallia. Luettelo lyhenteistä löytyy tekstin lopusta. Tekstissä esiintyvät käännökset ovat kirjoittajan käännöksiä, paitsi milloin toisin ilmoitetaan.

² Nietzsche’n kaikki kirjoitukset ovat saatavilla saksaksi Nietzsche Source -sivustolta (<http://www.nietzschesource.org/>), jonka tekstit perustuvat Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin *Kritische Studienausgabe* -sarjaan. Myös englanninkielisiä tekstejä on saatavilla: <http://www.openculture.com/2014/11/download-nietzsches-major-works-as-free-ebooks.html>.

³ Nietzsche-tutkimuksessa on käyty keskustelua Nietzsche’n roolista poliittisena ajatte-

Nietzsche toimi nuoruudessaan klassisen filologian professorina Baselin yliopistossa ja erottuaan tehtävästä huonon terveydentilansa vuoksi hän vietti lopun elämäänsä pitkälti ”vapaana kirjoittajana.” Hänet tunnetaan erityisesti rikkaasta ja taitavasta ilmaisutavastaan sekä voimakkaista ja usein poikkeuksellisista mielipiteistään. Hän kirjoitti laajasti eri aiheista, kuten kulttuurista, koulutuksesta, filosofiasta sekä filologiasta. Suurin osa hänen teksteistään koostuu aforismeista, joskin tämä tyyli painottuu vahvemmin osassa teoksista.⁴ Hänen taustansa heijastuu suoraan hänen oikeutta käsitteleviin aforismeihinsa.

Verrattuna muihin filosofiin Nietzsche ei käytä, eikä edes pyri käyttämään, yksiselitteisiä tai eksakteja ilmaisuja. Päinvastoin Nietzsche suosii kielikuvia, vertauksia ja värikkäitä ilmaisuja, jotka tekevät tekstistä helpommin luettavaa kuin muiden vaikeaan kielenkäyttöön mieltyneiden filosofien teksteistä, mutta eivät aina helposti ymmärrettävää. Nietzsche ei myöskään pyrkinyt rakentamaan minkäänlaista koherenttia systeemiä, vaikka tietyt pääajatuksot ja -argumentit ovatkin läsnä lähes kaikissa hänen teksteissään. Tämä oli Nietzschen osalta osittain tietoinen valinta, sillä hän usein pilkkasi ”systeeminrakentajia”, ja vastusti kyseenalaistamattomille premisseille rakentuvia filosofisia järjestelmiä. Vaikka hänen aforisminsa saattavat ensikatsauksella vaikuttaa toisiinsa nähden irrallisilta, niiden taustalla on kuitenkin usein havaittavissa viittausyhteys, ja hän kehittää tiettyjä teemoja ja käsitteitä (esim. tavan siveellisyys, vallantahto) läpi tuotantonsa.⁵ Kriittisyys systematiikkaa kohtaan ja rikkaan kielenkäytön suosiminen tarkkuuden kustannuksella lienevät osasyitä sille, ettei Nietzschen ajattelun oikeudellisia teemoja ole (oikeus)filosofiassa erityisemmin huomioitu.

Kirjoituksen lähdemateriaalina on pyritty käyttämään mahdollisimman pitkälle Nietzschen alkuperäiskielisiä teoksia. Tekstissä esiintyvät käännökset on kuitenkin otettu suomennetuista teoksista, joissain tapauksissa kirjoittajan muutoksin. Kaikista Nietzschen teoksista, kuten *Morgenröte* (Aamurusko) ja *Menschliches, Allzumenschliches* (Inhimillistä, aivan liian inhimillistä), ei kuitenkaan ole julkaistu käännöksiä, jolloin siteerattu käännös on jäänyt kirjoittajan laadittavaksi. Selkeyden vuoksi tämän artik-

lijana, mm. kysymyksestä, onko Nietzsche epäpoliittinen vai antipoliittinen ajattelija, ks. esim. *Karabadjakov* 2010, *Widder* 2008, *Gearey* 2008 sekä *Siemens* 2008. Aiheesta myös *Kunnas* 1982.

⁴ Nietzschen elämästä ja taustasta ks. esim. *Kunnas* 1981 ja *Kaufmann* 1982.

⁵ *Nietzsche: Götzen-Dämmerung* (jatkossa G, suom. Epäjumalten hämärä): Sprüche und Pfeile, aforismi 26 sekä *Nietzsche: Morgenröte* (jatkossa M, suom. Aamurusko) 318. Systematiikasta Nietzschen teoksissa: *Gschwend* 1999 s. 4–11, *Kaufmann* 1982 s. 84–111, *Petersen* 2008 s. 7–9, 136 ja *Colli* 2008 s. 14–15, 21–22, 62–63.

kelin kirjoitushetkellä sitaatteja vielä kääntämättömistä Nietzschen teoksista on otettu tekstiin tietoisesti enemmän ja niitä on lainattu kattavammin kuin käännettyjen teosten sitaatteja.

Artikkeli jakautuu Nietzschen oikeuden ja oikeudenmukaisuuden käsitteitä koskevien aforismien arviointiin. Tämän jälkeen seuraa Nietzschen perinteiden ja oikeuden yhteyttä kuvaava osa, jonka jälkeen siirrytään esittelemään Nietzschen rikosoikeutta koskevia huomioita. Lopuksi esitetään Nietzschen oman aikansa rikosoikeuteen kohdistamaa kritiikkiä. Tämä kirjoitus ei kuitenkaan seuraa jaottelua Nietzschen varhais- ja myöhäisteosten välillä, vaan pyrkimyksenä on ennemminkin antaa yleiskuva kustakin aiheesta. Aiheet mukailevat sekundäärikirjallisuudessa esitettyjä jaotteluja, jotka tosin usein poikkeavat toisistaan yksityiskohdissa kirjoittajasta riippuen. Mukaan on koetettu mahduttaa myös kirjallisuudessa esitettyjä tulkintoja ja kannanottoja, mutta tekstin yleiskatsauksellisen luonteen vuoksi ne on pääasiassa jouduttu jättämään alaviitteisiin.

Yksi kirjallisuudessa usein esiin nouseva ongelma on Nietzschen teoksien väitetty ristiriitaisuus.⁶ On muun muassa ehdotettu tutkimusmetodia, jossa jokaista Nietzschen teoksesta löydettyä toteamaa vastaan tulisi myös löytää sen kanssa ristiriitainen toteama.⁷ Nietzschen tulkinnallisuus yhdistettynä eri teoksista löytyvien erisisältöisten aforismien kanssa tuottaakin selkeän ongelman hänen filosofiaansa käsittelevän koherentin esityksen laatimisessa. Enemmän tai vähemmän joudutaan myös tulkitsemaan aforismien yhteenkuuluvuutta. Tähän voi suhtautua joko haasteena tai sitten kielteisemmin. Hyvänä esimerkkinä tästä toimii Giorgio Collin toteamus:

Kiellettyjä lainauksia – Jokainen joka tulkitsee Nietzscheä käyttäen hyväkseen lainauksia tältä, on väärentäjä, sillä hän saa tämän sanomaan mitä tahansa haluaakaan, järjestelemällä aitoja sanoja ja lauseita itselleen mieluisalla tavalla. Tämän ajattelijan kaivoksessa on kaikkia metalleja: Nietzsche on sanonut kaiken ja kaiken vastakohtan. Ja yleisesti ottaen on epärehellistä käyttää lainauksia Nietzscheltä puhuttaessa hänestä, sillä näin lisätään omien sanojen arvoa antamalla vaikutelma, että tämä loihtii esiin hänen sanansa.⁸

Nähdäkseni Collin sanojen taustalla on epäily liian ylimalkaisten Nietzsche-lainauksen käyttöä kohtaan. Nietzschen teoksista tosiaan löytyy tulkinnallisia aforismeja lähes mihin tahansa teemaan. Voidaan puhua tul-

⁶ Esim. *Gschwend* 1999 s. 11–14, *Kunnas* 1983 s. 103–110, *Kunnas* 1981 s. 28–30, *Petersen* 2008 s. 7.

⁷ *Kaufmann* 1982 s. 86 viittaa Karl Jaspersin lausumaan.

⁸ *Colli* 2008 s.129.

kinnasta Nietzschen ”hengessä”, erinäisiä irrallisia aforismeja siteeraten. Tällainen tulkintatapa on tietenkin mahdollinen, mutta silloin tulisi erottaa, tulkitaanko sitä, mitä Nietzsche sanoi ja tarkoitti vai tulkitaanko ennemminkin jotain muuta ilmiötä, kuten oikeutta, välillisesti hänen kirjoitustensa valossa.⁹ On toki kyseenalaista, onko kenenkään kirjoittajan tekstejä ylipäänsä mahdollista tulkita kirjoittajansa näkökulmasta ”oikein.” Tämä ei kuitenkaan mielestäni estä tai vähennä tarvetta pyrkiä yksilöimään Nietzschen kirjoitusten keskeisiä teemojen ja käsitteitä. Tällöin tulisi myös pyrkiä tutkimaan hänen kirjoituksiaan kokonaisuutena ja arvioida eri aforismien yhteenkuuluvuutta. Mitä selkeämmin nämä pystytään erottamaan ja määrittelemään, sitä paremmin voidaan keskustella eri tulkintavaihtoehdoista. Tämä pätee myös Nietzschen oikeuteen liittyvien ajatusten kohdalla. Tämän kirjoituksen tavoitteena on yksilöidä Nietzschen ajattelun käsitteet ja teemat, joilla on merkitystä oikeudellisen ja oikeusfilosofisen ajattelun kannalta. Samalla esitetään näkemys näiden käsitteiden sisällöstä.

2 OIKEUDEN GENEALOGIA JA OIKEUDEN- MUKAISUUDEN MÄÄRITELMÄ

Jos Nietzschen oikeusajattelussa useasti esiin nousevat käsitteet täytyisi tiivistää, ne olisivat varmaankin *sopimus, tasapaino ja valta*. Nämä kolme käsitettä virtaavat läpi Nietzschen ajattelun yhdistyksen ja sekoittuen toisiinsa eri ilmenemismuodoissa. Lyhyesti sanottuna Nietzscheille sopimus on oikeuksien perusta, joka nojaa sopimusosapuolten väliseen valtatasapainoon. Tasapainon muuttuessa osapuolet pyrkivät joko palauttamaan sen entiselleen tai kokonaan irti siitä. Nietzscheille oikeus, oikeudenmukaisuus ja oikeusnormien nojalla annettavat rangaistukset ovat jossain määrin sidottuja näihin käsitteisiin. Aloitan Nietzschen oikeusfilosofian kuvauksen

⁹ Vrt. esim. *Nonet* 2008 s. 667: “Oddly perhaps the title of this Essay does not even allude to the work of Nietzsche. It only asks the question: what is positive law? Wrongheaded as it may seem, the omission is deliberate. The task before us indeed calls upon us to think through the question of the essence of positive law. To study Nietzsche is not to ascertain the historical record of ‘what Nietzsche said’, nor to seek mastery of that mass of materials in the construction of tidy ‘nietzschean’ doctrines.” Nietzschen merkitys ja näkökulma kyseisen kirjoituksen aiheelle on tuotu suorasti esiin (*ibid.* s. 669): ”Nietzsche is the thinker and prophet of legal positivism.” *Nonet* kuitenkin rajaa tutkimuksensa keskittymään pääosin vain Nietzschen loppupään tuotantoon. Siksi esimerkiksi hänen esittämänsä tulkinta aforismista GM II 11 (*ibid.* s. 669) on nähdäkseni jossain määrin irrallaan Nietzschen laajemmasta ja varhaisemmasta ajattelusta.

oikeuden määritelmästä, jossa nämä kolme aspektia yhdistyvät selkeimmin.¹⁰

Nietzsche ei omista yhtäkään teosta tai edes kokonaista lukua oikeuden luonteen pohdinnalle. Hänen valtiota ja oikeutta käsittelevät aforisminsa on siroteltu useampaan teokseen, mikä vaikeuttaa selkeän kokonaiskuvan saamista hänen ajattelustaan. Selkeimmin oikeutta käsittelevät aforismit löytyvät keskivaiheen kirjoituksista, teoksista *Inhimillistä, aivan liian inhimillistä* (1878–1880) ja *Aamurusko* (1881). Myöhemmistä teoksista etenkin *Moraalin alkuperästä* (1887) sisältää pitkiä yhtenäisiä oikeutta käsitteleviä jaksoja. En käsittele teoksia eri aikakausiin jaettuina, vaan koetan ennemminkin antaa kokonaiskuvan olennaisista teemoista.

Teoksen *Inhimillistä, aivan liian inhimillistä* ensimmäisen osan aforismissa 446 (jonka pääteemana on sosialismi) Nietzsche toteaa lakonisesti: ”Ohne Vertrag kein Recht”; ilman sopimusta ei (ole) oikeutta. Nietzschen oikeutta käsittelevissä aforismeissa oikeussuhteet kuvataan usein sopimus-suhteina. Oikeudellinen toiminta ja oikeudelliset käsitteet saavat alkunsa ihmisyhteisöissä syntyneistä sopimuksista. Sopimuksen määritelmä on laaja, sillä se ei typisty vain kahden henkilön väliseen sopimukseen, vaan myös yksilön suhde yhteisöön on määriteltävissä sopimussuhteeksi. Ennen sopimuksen solmimista ei voida puhua oikeuksista ja ”pitämisestä” (sollen) vaan kyse on vallasta ja sen avulla pärjäämisestä, ”kykenemisestä” (können).¹¹

Nietzsche ei kuitenkaan ole samalla tapaa sopimusteoreetikko kuin esimerkiksi Hobbes tai Locke. Lait tai oikeussuhteet eivät sinänsä poista oikeudetonta (luonnon)tilaa, vaan ainoastaan väliaikaisesti kumoavat sen. Oikeustilat ovat itse asiassa lähinnä poikkeustiloja (tästä lisää jäljempänä). Myöskään valtio ei perustu mihinkään sopimuskonstruktion, vaan kaiken taustalla on vallitseva valtataistelu. Valtio perustuu lähtökohtaisesti siihen, että vahvemmat ja organisaatiokykyisemmät yksilöt alistavat heikommat ja hajautuneemmat käskyvaltaansa. Nietzsche eksplisiittisesti hylkää luonnonoikeusajattelun ja siihen perustuvat yhteiskuntasopimusteoriat, sillä hänen katsannossaan oikeus ja sen ilmentymät, kuten rikosoikeus, ovat

¹⁰ Straube 2012 s. 180–183, Petersen 2008 s. 49–61. Vallan monitulkintaisesta käsitteestä Nietzschen filosofiassa ks. Gshwend 1999 s. 149–164, Gerhardt 1982 s. 193–221, Kunnas 1981 s. 57–62, Kerger 1988 s. 11–33, Kaufmann 1982 s. 207–241.

¹¹ Straube toteaa, että Nietzschen sopimusoikeudellinen ajattelu ilmenee yhdistävänä tekijänä hänen oikeuden syntyä, oikeudenmukaisuutta ja rangaistusta koskevien näkemystensä taustalla. Toisaalta Nietzschen oikeuskäsitys ei tyhjenny vain filosofiseen näkökulmaan, vaan mukana on myös psykologinen, historiallinen, antropologinen ja sosiologinen katsanto, Straube 2012 s. 11, 27, 35. Petersen 2008 s. 151, Freitag ZiS 6/2010 s. 418–427.

inhimillisiä järjestelmiä, joiden selityksiä tulee hakea ihmisten ja kansojen (yhteis)toiminnasta.¹²

Oikeusjärjestelmien kehityskulussa Nietzsche erottaa esivaltiollisen ja valtiollisen vaiheen. Esivaltiollisessa vaiheessa oikeutta ja oikeusjärjestystä ei vielä ole, vaan yksilöiden ja yhteisöjen väliset suhteet ratkaistaan pääasiassa voimalla ja vallalla. Kyse on tavallaan sotaisasta luonnontilasta. Tässä on syytä mainita yksi Nietzschen ajattelun keskeisistä käsitteistä: *vallantahto (der Wille zur Macht)*, jonka hän määrittelee keskeiseksi inhimillisen toiminnan ohjaajaksi.¹³ Valtio saa alkunsa, kun vahvemmat yksilöt ja yhteisöt alistavat heikommat yksilöt hallintaansa. Tästä alkaa oikeudellisen toiminnan kehittyminen.¹⁴ Valloittaja ja hallitsija käyttää käskyvaltaansa lainsäätämiseen, jossa on siis kyse puhtaasta vallankäytöstä.¹⁵ Lainsäätäminen ja sääntöjen luominen osittain (väliaikaisesti) päättävät sotai-

¹² Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral* (suom. Moraalin alkuperästä, jatkossa GM) II-luku 17: ”Niinhän ’valtio’ saa alkunsa maan päällä; ajattelen että on jo luovuttu haaveellisesta käsityksestä jonka mukaan alkuna on ollut ’sopimus’” (käännös J. A. Hollo), *ibid.*: *Menschliches, Allzumenschliches* (suom. Inhimillistä, aivan liian inhimillistä, jatkossa MA) I-osa 99, MA II-osa 2. luku (der Wanderer und sein Schatten) 31, *ibid.*: *Jenseits von Gut und Böse* (Hyvän ja pahan tuolla puolen, jatkossa JGB) 257, Z III-osa: vanhoista ja uusista tauluista 25. Vrt. kuitenkin *ibid.*: *Der Antichrist* (suom. Antikristus, AC) 57 ja *Knoll* 2010 s. 62–63. Lisäksi ks. *Kerger* 1988 s. 76, *Gschwend* 1999 s. 136–139, 192, *Straube* 2012 s. 11, 15, myös *Straube* 2012 s. 5: Straube pyrkii väitöskirjassaan torjumaan näkemyksen, että Nietzschen oikeusfilosofia pelkistyisi täysin teesiin vahvemman oikeudesta. Samoin *Petersen* 2008 s. 162. Toisaalta vrt. Nietzsche: Viisi esipuhetta viiteen kirjoittamattomaan kirjaan: Kreikkalainen valtio, (Fünf Vorreden. Der griechische Staat KSA 1) s. 772: ”(Väki) valta (die Gewalt) luo ensimmäisen oikeuden, eikä ole olemassa oikeutta, joka ei perustu väkivaltaiseen vallananastukseen” (Die Gewalt giebt das erste Recht, und es giebt kein Recht, das nicht in seinem Fundamente Anmaßung Usurpation Gewaltthat ist). Valtiosta vahvempien luomana hallintavälineenä *Knodt* 2010 s. 24–28: Artikkelissaan Knodt analysoi Nietzschen varhaistuotannon näkemyksiä, jotka näyttävät pelkistyvän enemmän ajatukseen vahvemman vallasta.

¹³ MA I 99: ”Niin toimii tuo väkivaltainen, voimakas, ensimmäinen valtionperustaja, joka alistaa heikommat valtaansa” (So handelt der Gewaltthätige, Mächtige, der ursprüngliche Staatengründer, welcher sich die Schwächeren unterwirft), ks. myös GM II 17, Fünf Vorreden. Der griechische Staat KSA 1 s. 772. *Straube* 2012 s. 15–16, 61, *ibid* s. 58: Straube katsoo, että Nietzsche ei varsinaisesti tee eroa objektiivisen (oikeusjärjestys jne.) ja subjektiivisen (oikeusjärjestyksen yksilölle suomat oikeudet) oikeuden välillä, vaan oikeus (Recht) viittaa hänen kielenkäytössään sekä yksilöiden oikeuksiin että lakeihin ja muihin säädöksiin. Ks. myös *Yang* 2005 s. 43–44.

¹⁴ GM II 17, JGB 257, MA I 99, *Straube* 2012 s. 16: ”Eine der entscheidenden Aussagen für die Suche nach dem Ursprung des Rechts ist die Feststellung Nietzsches, dass in dem vorstaatlichen Zustand, der durch den Mächtigeren beendet wird, kein Recht existiere.”

¹⁵ GM II 11, *Straube* 2012 s. 60: Straube toteaa, että Nietzschen näkemyksessä lainsäätämistä ei ole kyse oikeudesta tai oikeuksien perustamisesta, vaan se on vallankäyttöä. Toisaalta Nietzschen oppia vallantahdosta ei tule yhtenäistää ”might-makes-right” tyyppiseen positivismiin, ks. *Goodrich – Valverde* 2005: Introduction s. 1–23.

san luonnontilan. Samalle ne vakauttavat ja vakiinnuttavat vallitsevia valtasuhteita, joka taas luo edellytykset yhteiskuntaelämälle. Tästä huolimatta yksilöiden keskinäinen sekä valtioiden välinen kilpailu jatkuu.¹⁶

Nietzsche tarkastelee sopimussuhteita siis pääasiassa valtasuhteina. Nietzsche lienee (ainakin osittain) katsonut näiden osapuolten olevan ihmisyhteisöjä tai valtioita, kuten alla sivulla XX olevan aforismin M 112 viittaus kansainväliseen oikeuteen osoittaa. Teoria selittää pääasiassa oikeuden (genealogista) syntytapaa ihmisyhteisöissä, mutta ajatusmallia voisi soveltaa myös nykyiseen kansainväliseen politiikkaan. Sopiminen tapahtuu kahden osapuolen välillä. Valtatasapainon vaatimuksesta johtuen vain tasavertaiset osapuolet voivat solmia sopimuksen ja sopiminen sisältää arviointielementin. Osapuolet vertaavat valta-asemiaan ja määrittelevät keskinäisen suhteensa tämän arvion perusteella. Kun osapuolet arvioivat valta-asemansa vähintään yhtä vahvoiksi, eli kun toinen ei voisi alistaa toista valtaansa, on keskinäisen sopimuksen solmiminen yleensä kaikista edullisin vaihtoehto. Kyse on järkevästä *itsesuojelusta*. Sopimuksen syntyessä osapuolet myös myöntävät toisilleen yhden oikeudellisen toimijan keskeisistä piirteistä, *oikeussubjektiuden*. Oikeuksien myöntäminen perustuu siis osapuolten, kuten ihmisyhteisöjen, toisistaan tekemään valta-arvioon. Tällöin osapuolet myöntävät pitävänsä toisiaan vähintään yhtä vahvoina ja olevansa valmiita myöntämään toiselle osapuolelle oikeuden esittää vaatimuksia, ts. oikeuksia. Tämä valtasapaino on oikeuksien perustana. *Oikeussuhteet ovat vakiintuneita valtasuhteita, jotka osapuolet tunnustavat ja takaavat toisilleen.*¹⁷ Valtasuhteiden tasapaino pakottaa osapuolet kompromissiin, joka johtaa oikeudellisen toiminnan syntymiseen.

¹⁶ GM II 17, *Straube* 2012 s. 61–62: *Straube* torjuu Cyril Freitagin (ks. *Freitag* ZiS 6/2010 s. 421) tulkinnan, että ihmisyhteisöt etäännyisivät luonnontilasta oikeuden kautta. Tätä vasten hän katsoo, että sopimusten kautta syntyvät oikeudet eivät sinänsä päättä luonnontilaa, vaan tämä tapahtuu vasta lakien säätämisen, eli valtion mahtikäskyjen kautta. *Gschwend* 1999 s. 184–187. *Gerhardt* 1988 s.114.

¹⁷ MA I 446, M 112, MA I 92, 93 sekä 227, *Gerhardt* 1988 s. 117, 127. *Kerger* 1988 s. 12–15, 18, 25, *ibid.* s. 29: *Kerger* toteaa, että valtasapainon arvioiminen tapahtuu sen perusteella, että osapuolet arvioivat toisensa kykeneväksi sopimaan ja toisaalta pitämään tarvittaessa kiinni oikeuksistansa (vertrags- und vergeltungsfähig). Tämä arvio ei perustu harkintaan yksittäisen toimijan eristetyistä vallasta, vaan kokonaisarviosta, jossa otetaan huomioon kaikkien toimijoiden valta ja suhteet toisiin toimijoihin. *Straube* 2012 s. 5, 38–39: *Straube* korostaa, että Nietzschen analyyseille on tyypillistä *inter partes* -tyyppinen ajattelu. Tilanteet nähdään kahden toimijan välisinä konflikteina. *Straube* huomauttaa myös, että Nietzsche ei olennaista olekaan oikeushenkilön olemus sinänsä, oli tämä siten ihminen, kaupunki, valtio. Tämä olemus ei vielä perusta oikeussubjektiutta. Nietzsche luonnonoikeutta ei ole. *Ibid.* 2012 s. 57–59: hän edelleen korostaa, että Nietzsche oikeus on kommunikatiivista (kommunikative Vorgang), toisen vallan ja sen suomien mahdollisuuksien tunnustamista. Ks. myös *ibid* s. 62–67. *Petersen* 2008 s. 50: *Petersen* käyttää val-

On jossain määrin epäselvää, missä määrin Nietzsche tarkoittaa *vallalla* (*Macht*) jotain yleisellä tasolla määriteltävää ja käsitettävää ilmiötä, ja kuinka paljon kyse on puhtaasti subjektiivisesta kokemuksesta ja yksilölliseen uskomukseen perustuvasta asiasta. Jos kaksi osapuolta vertailee valta-asemiaan ja päätyy tulokseen, että he ovat keskenään tasavertaisia ja tekevät valta-arvionsa pohjalta vielä sopimuksen, täytyy heillä loogisesti olla jokin käsitettävä yhteinen mittari arvioilleen. Kyse on kuitenkin osapuolten subjektiivisista arvioista, joten toisen osapuolen ei välttämättä tarvitse tosiasiaassa pärjätä vastapuolelle esimerkiksi fyysisessä kamppailussa. Toinen osapuoli voi vedota perusteetta vaikkapa ylivertaiseen taitoon tai yliluonnollisiin kykyihin. Kunhan tämä *ilmenee uskottavana valtana vastapuolen näkökulmasta*, lienee sen vaikutus riittävää. Mikäli valtaa ei ole mahdollista lisätä suoraan, esim. pakolla, ihminen etsii epäsuoria ja ”hienovaraisempia” tapoja lisätä valtaansa, kuten esim. hengellisen auktoriteetin tai vääristelyn kautta. Nietzsche puhuu usein vallan yhteydessä mm. kasvusta, arvojen luomisesta ja käskemisestä. Samoin moraalin merkitys ja rooli vallankäytössä on yksi hänen usein käsittelemistään teemoista.¹⁸

[–] Näin syntyvät oikeudet: tunnustetut ja taatut valtasuhteet. Valtasuhteiden olennaisesti muuttuessa oikeudet raukeavat ja muotoutuvat uudestaan – kansainvälinen oikeus ilmentää tätä alituisen hiipumisensa ja uudentumisensa kautta. Jos voimamme olennaisesti heikkenevät, niin muuttuu myös meille oikeuksia myöntäneiden asenne: he harkitsevat, josko he voisivat palauttaa meidät aiempaan täysvaltaisuuteemme – jos he kokevat itsensä tähän kykenemättömiksi, niin silloin he epäävät meiltä meidän ”oikeutemme”. Samoin meidän valtamme olennaisesti kasvaessa muuttuvat niiden asenteet, jotka ne aiemmin tunnustivat ja joiden tunnustusta me emme enää tarvitse: He toki yrittävät palauttaa ne aiemalle tasolleen, he haluavat puuttua niihin ja vetoavat tässä ”velvollisuuteensa” – mutta se on vain hyödytöntä sanahelinää. Siellä, missä oikeus *vallitsee*, on voimassa tietty valtataso ja -suhde, jonka vähentyminen ja kasvu torjutaan. Toisen oikeus on meidän vallantuntonme myöntyminen tämän toisen vallantunnonle. Kun voimamme vaikuttaa syvästi järkkyyneeltä ja murtuneelta, niin oikeutemme raukeavat. Sitä vastoin

ta-arviosta nimitystä ”hypoteettinen mahtikoe” (Hypotetische Machtprobe). Yang 2005 s. 46–48, vrt. Knodt 2010 s. 27.

¹⁸ JGB 13, 36, 211: *Mutta varsinaiset filosofit ovat käskijöitä ja lainsäätäjiä*: [–] Heidän ”tietämisensä” on *luomista*, heidän luomisensa on lainsäädäntää, heidän totuudentahtonsa on – *vallantahtoa* – [–]. FW 13. AC 6: Elämä itsessään on minulle vaistoa kasvulle, kestävyydelle, voimien kartuttamiselle, vallalle – missä vallantahto puuttuu, siellä on rappio. Wolf 2001 s. 202–219.

huomattavasti voimistuessamme raukeavat toisten meitä koskevat oikeudet siinä muodossa kuin me ne tähän asti myönsimme.¹⁹

Toisaalta myös heikommalla yhteisöllä voi olla oikeuksia, sikäli kuin niiden myöntäminen tuottaa vahvemmalle osapuolelle etua. Heikompihan voisi alistamista vastaan sitkeästi puolustautuessaan aiheuttaa vahvemmalle huomattavaa vahinkoa.²⁰ Sopimus pysyttää ja jähmettää voimassa olevat valtasuhteet ja tekee siten osapuolten välisen valtamittelön joksikin aikaa tarpeettomaksi. Täten taataan osapuolten välinen rauha, kun taistelua ei koeta itselle edulliseksi. Toisaalta tällä tavalla syntyneet oikeudet eivät kuitenkaan ole ikuisia tai pysyviä. Valtatasapainon muuttuessa toinen osapuoli saattaa menettää oikeutensa toista kohtaan, jos tämä on tullut huomattavasti toista vahvemmaksi. Tällöin oikeuksien tunnustaminen ei enää ole tarpeellista, jolloin vahvempi alistaa heikomman.²¹ Valta-asetemat ovat jatkuvassa muutoksessa, ja niitä verrataan voimassa oleviin oikeusasemiin. Nietzsche kuvaa ihmistä ”arvioivaksi olemukseksi”, joka pyrkii määrittämään asioita, etenkin valta-asemia. Ihminen pyrkii jatkuvasti arvioimaan muiden osapuolten valtaa ja sen muutoksia. Hän toteaa myös, että oikeusasetelmat ja -tilat ovat pikemminkin poikkeustiloja, jotka voivat vain tilapäisesti rajoittaa muuttuvia valtapyrkimyksiä.²²

On tunnustettava itselleen jotakin vielä arveluttavampaakin: että oikeus-tilat voivat korkeimmalta biologiselta kannalta olla aina vain poikkeustiloja, osittain rajoittaen varsinaista elämäntahtoa joka tavoittelee valtaa

¹⁹ M 112.

²⁰ MA I 92, 93: ”Heikomman oikeudesta – Kun joku, esimerkiksi piiritetty kaupunki, alituu ehdollisesti vahvemmalleen, niin vastaetona on, että he voivat muuten tuhota itsensä, polttaa kaupungin ja siten aiheuttaa vahvemmalle suuren menetyksen. Siten tässä syntyy eräänlainen *yhdenvertaisuus*, jolle oikeudet voidaan perustaa. Vihollinen hyötty säilyttämisestä – On siis myös olemassa oikeuksia orjan ja isännän välillä, ainakin siinä suhteessa kuin orjan omistaminen on isännälle hyödyllistä ja tärkeää”. Ks. Kerger 1988 s. 25, Straube 2012 s. 53–56, 63.

²¹ M 112, MA II 2 26, ks. myös MA I 92: Nietzsche viittaa esimerkkinä myös Thukydideksen Melos-dialogiin ja toteaa: ”Milloin ei ole havaittavissa selvää ylivoimaisuutta ja taistelu johtaisi hyödyttömiin, molemminpuolisiin vahinkoihin, silloin nousee esiin ajatus sovinnosta ja molemminpuolisten vaatimusta sovittelusta.” Kerger 1988 s. 26–29, Straube 2012 s. 46–49: Straube korostaa erityisesti tämän valta-arvioinnin dynaamisuutta ja muutuvuutta. *Ibid* s. 51: Hän toisaalta kiistää Kergerin ja Freitagin näkemyksen, jonka mukaan sopimus loisi osapuolten välille valtasapainon, eli siis, että tasapaino syntyisi vasta sopimuksen syntyessä. Hän korostaa, että valtasapaino on sopimuksen edellytys, eikä lopputulos: ”Die Gleichheit ist nicht Ergebnis des Vertagschlusses und Folge der Anerkennung von Rechten des anderen, sondern vielmehr *conditio sine qua non* für das Eintreten in Vertragsverhandlungen.”

²² GM II 8, ks. myös Straube 2012 s. 73–75.

ja alistuen sen kokonaistarkoituksen alle yksittäisvälineinä, nimittäin keinona luoda suurempia valtakysiköitä.²³

Oikeustilat ovat siis väliaikaisia välineitä, joita järkevyyss suosittelee, eivät päämääriä.²⁴

Oikeuksien taustalla vaikuttaa siis valtatasapaino. Nietzsche kuvaa tätä valtatasapainoa ajatusesimerkillä yhteisöstä, joka on ryövärin uhkaama. Yhteisöllä on kaksi vaihtoehtoa suojautua tällaista ryöväriä vastaan. Sen tulee joko itse vahvistua ja militarisoitua, jotta se pystyy torjumaan ryövärin. Toisaalta se voi hakea turvaa kolmannelta osapuolelta, jolle se alistuu ja tarjoaa korvausta siitä, että tämä pitää ryöstäjän aisoissa. Yhteisön on siis löydettävä tapa tasata valtasuhde, jottei se joutuisi kärsimään.

Olennaista on: tuo vahvempi lupaa pitävänsä *tasapainoa* ryövääjää vastaan; siinä heikot näkevät mahdollisuuden elää. Sillä heidän täytyy joko itse liittoutua samanpainoiseksi mahdiksi tai yhtä alistua jollekulle samanpainoiselle (suorittaa hänelle palveluksistaan korvauksia).²⁵

Yksilön suhde yhteisöön on myös luonteeltaan sopimussuhde. Kuuluesaan yhteisöön (tai yhteiskuntaan) yksilö saa yhteisöltä tiettyjä etuja, kuten suojaa ja turvan yhteisön ulkopuolisia vastaan. Yksilö on näitä hyviä vastaan velkasuhteessa yhteisöön. Rikkoessaan yhteisöä vastaan yksilö loukkaa saamiaan etuuksia ja velkojana toimivaa yhteisöä.²⁶ Saadessaan yhteisöltä etuuksia, yksilö tunnustaa yhteisön määräykset ja sitoutuu sen sääntöihin.²⁷ Tällaisia sääntöjä ovat esimerkiksi lait. Lait toisaalta määrittävät, mikä on sopiva hyvitys kustakin loukkauksesta, mutta edellä mainittu valta-aspekti on kuitenkin aina läsnä Nietzschen näkökulmassa. Vallassa oleva määrittelee, mikä sen näkökulmasta on sopiva hyvitys. Lait ovat yksilön yläpuolella olevan yhteisön antamia vallan ilmentymiä tai ”mahtikäskyjä”. Lailla pyritään estämään yksilöiden omaehtoinen ”reaktiivinen” toiminta, kuten vääryyden kosto. Toisaalta vallassa olevat katsovat lain rikkomisen rikkomukseksi omaa asemaansa kohtaan. Nietzsche toteaa, että vasta lain-säättämistä lähtien voidaan puhua ”oikeudesta” (Recht) ja ”vääryydestä”

²³ GM II 11.

²⁴ MA II 2. 26.

²⁵ MA II 2. 22, ks. myös MA I 92 ja 93 ja MA II 2. 190, *Straube* 2012 s. 44–46, *Gearey* 2008 s. 300.

²⁶ GM II 9.

²⁷ *Kerger* 1988 s. 20.

(Unrecht). Mikään teko ei itsessään ole vääryys; Nietzsche toteaa, että on mielettöntä puhua oikeudesta ja vääryydestä sinänsä.²⁸

Edellä käsitelty kuvaa Nietzschen määritelmää oikeuden synnystä. Se jättää kuitenkin auki kysymyksen *oikeudenmukaisuuden* määritelmästä. Nietzscheä tutkineet kirjoittajat ovat toisinaan tavanneet erottaa Nietzschen oikeutta koskevan määritelmän hänen oikeudenmukaisuuden määritelmästään, joskin käsitykset eroavat siinä, millä perusteella erottelu tapahtuu.²⁹ Lisäksi Nietzschen oikeutta koskevien tekstien painotuksissa on havaittavissa muutosta varhaisempien ja myöhempien kirjoitusten välillä. Tämä painotus näkyy erityisesti koston merkityksessä oikeudenmukaisuuden käsitteelle, tosin tätä eroa on tulkittu eri tavoin.

Teoksen *Inhimillistä, aivan liian inhimillistä* ensimmäisen osan aforismissa 92 ”Oikeudenmukaisuuden alkuperästä” Nietzsche toteaa oikeudenmukaisuuden olevan *alkuluonteeltaan* vaihtoa (Tausch). Oikeudenmukaisuus ilmenee yhtä vahvojen osapuolten välisenä vaihtona, jossa molemmat osapuolet saavat toisiltaan tarvitsemansa. Esimerkkinä tästä voisi olla rauhansopimus, jossa osapuolet takaavat toistensa etujen loukkaamattomuuden. Kuten oikeus, myös oikeudenmukaisuus liitetään suunnilleen yhtä vahvojen osapuolten toimintaan. Tässäkin tapauksessa mukana on osa-

²⁸ GM II 11: ”Niin on ’oikeutta’ ja ’vääryyttä’ vasta lain säädännästä lähtien [– –]”.

²⁹ *Straube* 2012 s. 35, 83. Kirjallisuudessa on esitetty eriäviä näkemyksiä siitä, perustuvatko oikeus ja oikeudenmukaisuus samanlaiselle alkuperälle. Kerger erottaa oikeuden ja oikeudenmukaisuuden alkuperää koskevat määritelmät toisistaan siten, että vain oikeudenmukaisuuden alkuperä/synty on riippuvainen osapuolten valtatasapainosta: *Kerger* 1988 s. 31: ”Insbesondere beziehen sich Nietzsches Äußerungen, daß die Gerechtigkeit ihren Ursprung ’unter ungefähr Gleichmächtigen’ nehme m.E. nicht auf die Entstehung der Rechten, wie dies hier dargelegt wurde. Nietzsches Äußerungen über den ’Ursprung der Gerechtigkeit’, welchen er unter ’ungefähr Gleichmächtigen’ ansiedelt und als dessen Basis er das ’Prinzip des Gleichgewichts’ ansieht, betreffen m.E. allein die Frage nach der Entstehung der Gerechtigkeit, nicht jedoch diejenige der Entstehung von Rechten.” Ks. myös *Freitag* ZiS 6/2010 s. 423 sekä *Kerger* 2010 s. 203–204, vrt. *Straube* 2012 s. 82–88: Straube nimenomaisesti kiistää tämän näkemyksen todeten oikeuden ja oikeudenmukaisuuden alkuperän olevan yhtä lailla sidottu valtatasapainon arviointiin. Straube viittaa näkemyksensä tueksi MA I 92 sanamuotoon (ungefähr gleich Mächtigen) ja mm. Petersenin ja Gerhardtin näkemyksiin (*ibid* s. 85). Straube kritisoi myös Freitagin näkemystä, jonka mukaan oikeudenmukaisuus edellyttäisi saavutettua tasapainoa (erreichtes Gleichgewicht), koska hänen mukaansa kyse on valtasuhteiden arviointiin perustuvasta ”likimääräisestä/suhteellisesta” yhdenvertaisuudesta (ungefähre Gleichheit). Yang tarkastelee asiaa lähinnä oikeudenmukaisuuden käsitteen osalta, mutta puhuu oikeuden, oikeudenmukaisuuden ja vallan yhteenguuluvuudesta, eikä myöskään suoraan erottele oikeutta ja oikeudenmukaisuutta tai niiden syntytyypöjä, *Yang* 2005 s. 42–59, 71–73. Gschwend puhuu oikeudenmukaisuudesta (Gerechtigkeit) oikeuden (Recht) sopimuksellisenä perustana (konsensuale Grundlage) ja käsittelee oikeuden ja oikeudenmukaisuuden syntyä yhtenäisesti valtatasapainon näkökulmasta ja tekemättä erityistä erottelua käsitteiden välille, *Gschwend* 1999 s. 234–236. Ks. myös *Gerhardt* 1988 s. 114–115.

puolten toistensa valta-asemiin kohdistama arviointi. Nietzsche liittää samaisessa aforismissa koston osaksi oikeudenmukaisuutta, sillä sekkin on vaihtoa (Austausch).³⁰

Oikeudenmukaisuuden alkuperä – Oikeudenmukaisuus (kohtuus) saa alkunsa suunnilleen yhtä mahtavien keskuudessa, kuten tämän Thukydides (ateenalaisten ja meloslaisten lähettien kauhistuttavassa puheessa) oikein ymmärsi; missä ei ole selvästi tunnistettavaa ylivaltaa ja taistelu johtaisi molemmille osapuolille hyödyttömiin vahinkoihin, siellä syntyy ajatus sopia ja neuvotella molemminpuolisista vaateista: *vaihdon* luonne (der Charakter des Tausches) on oikeudenmukaisuuden alkuluonne. Kumpikin tyydyttää toisen, siten että itse kukin saa sen mitä hän arvostaa enemmän kuin toinen. Yksi antaa toiselle, mitä hän haluaa tästä lähtien omakseen ja saa sitä vastoin haluamansa. Oikeudenmukaisuus on siis sovintoa (Vergeltung) ja vaihtoa (Austausch) suunnilleen yhtäläisen valta-aseman edellytyksellä: siten kosto alun perin kuuluu oikeudenmukaisuuden piiriin, se on vaihtoa (Austausch).³¹

Tarkemmin määriteltynä Nietzsche toteaa *Inhimillistä, aivan liian inhimillistä* -teoksensa toisessa osassa vanhimman oikeus- ja moraaliopin perustuvan tasapainoon (Gleichgewicht). Oikeudenmukaisuuden alkuperä olisi siis sen vaihtoluonteessa, mutta tämän perustana on tasapaino.³² Tässä myöhemmin julkaistussa osassa Nietzsche myös ilmaisee ajatuksen oikeu-

³⁰ MA I 92. Kerger 1988 s. 34: toisaalta Kerger huomauttaa, että kyseinen aforismi käsittelee oikeudenmukaisuuden syntyä, eikä sinänsä koske Nietzschen varsinaista oikeudenmukaisuusteoriaa. Ks. myös *ibid.* s. 40, MA II 2. 26. Vrt. Straube 2012 s. 83–84, 89–91, 106: myös Straube toteaa, että vaihdon (Tausch) käsite kuvaa vain oikeudenmukaisuuden alkuluonnetta. *Ibid.* s. 116: Jyrkkä tulkinta vaihtoluonteen määrittelystä sulkee altruistiset motiivit oikeudenmukaisuuden määritelmän ulkopuolelle. Yang 2005 s. 46–51, *ibid.* s. 62: ”Die Gerechtigkeit ist also keinesfalls bei ihrem Anfangscharakter fixiert, sondern durchaus im Werden befindend gefasst.” Vrt. Yang 2005 s. 163. Samoin Petersen 2008 s. 65–67, 67: ”Allerdings gehört die Rache eben nur ’in den Bereich der Gerechtigkeit’, so dass sie mitnichten gleichbedeutend ist mit der Herstellung der Gerechtigkeit.”

³¹ MA I 92.

³² MA II 2. 22, ks. GM esipuhe 4, Kerger 1988 s. 38–39: Kerger katsoo Nietzschen käyttävän käsitteitä tasapaino (Gleichgewicht) ja yhdenvertaisuus (Gleichstellung) eri merkityksessä. Hän arvioi Nietzschen mahdollisesti viittaavan tasapainolla vain valtasuhteisiin liittyvään arvioon, eikä sinänsä oikeuteen. Oikeudenmukaisuus tasapainona liittyy ajatuksen jokaiselle omansa, silmä silmästä. Kun taas puhutaan oikeuksien luomisesta tai perustamisesta, käsite yhdenvertaisuus viittaa valtasuhteiden yhdenvertaisuuteen, joka taas on vastavuoroisten oikeuksien edellytys. *Ibid.* s. 32: Die Gleichstellung der Machtgrade erfolgt allein in Hinsicht auf die Begründung gegenseitiger Rechte. Vrt. Straube 2012 s. 86, joka pitää erottelua virheellisenä ja harhaanjohtavana. Ks. myös Petersen 2008 s. 72–73, Gschwend 1999 s. 230–234, Gerhardt 1988 s. 115: ”Die Kräfterelation – nicht die einzelne Kraft! – wird als die Quelle der Gerechtigkeit angesehen.”

denmukaisuudesta sokean koston estäjänä, joka edellyttää rikoksella aiheutetun häiriön korjaamista ja valtasapainon palauttamista, silmä silmästä -periaatteen mukaisesti.

Tasapaino on siis erittäin tärkeä käsite vanhimmalle oikeus- ja moraalipille; tasapaino on oikeudenmukaisuuden perusta. Kun oikeudenmukaisuus raaempina aikoina sanoo ”silmiä silmästä, hammas hampaasta”, niin jo tässä edellytetään saavutettua tasapainoa, joka pyritään mainitulla hyvityksellä *säilyttämään*; jotta kun toinen loukkaa toista, ei toinen enemmälti ryhdy kostamaan sokeassa raivossaan. Vaan jus talioniksen ansiosta rikkoutuneiden valtasuhteiden tasapaino *palautetaan*: sillä sellaisissa alkeellisissä oloissa yksi käsi, yksi silmä enemmän on yksi kapale valtaa, yksi punnus (Gewicht) enemmän.³³

Samankaltainen ajatuskulku ilmenee myös myöhemmässä *Moraalin alkupeiristä* -teoksessa, jossa Nietzsche toteaa ”vanhimman ja naiiveimman” oikeudenmukaisuuden perustuvan ajatukseen, että kaikella on hintansa. Siten tämä varhaisin oikeudenmukaisuus perustuu ”suunnilleen yhtä mahtavien väliseen hyvään tahtoon päästä sovintoon hyvityksen/tasauksen (Ausgleich) kautta, ja toisaalta pakottaa vähemmän vahvat osapuolet keskenään tasapainoon (Ausgleich)”. Kyseinen kohta viittaa selvästi aiempaan MA I 92 oikeudenmukaisuuden syntyperää käsittelevässä aforismissa mainittuun ajatukseen oikeudesta vaihtona.³⁴

Jos edellä oleva kuvaus käsittelee pääasiassa oikeudenmukaisuuden alkuperää, Nietzschen varsinaisen oikeudenmukaisuusajatuksen on kirjallisuudessa tulkittu perustuvan lähinnä ideaaliin ”jokaiselle omansa” (*suum cuique*). Määritelmä sopii sinänsä yhteen sopimukseen ja vaihtoon perustuvan oikeuskäsityksen kanssa. Oikeudenmukaisuus itsessään on yksi hyveistä ja toisaalta ”ideaali”, jota ihmisten tulisi tavoitella.³⁵ Nietzschen oi-

³³ MA II 2. 22.

³⁴ GM II 8, ks. myös J. A. Hollon kääntämä versio, jossa sana Ausgleich on käännetty sovintona. Kerger 1988 s. 43–44. Petersen 2008 s. 196–197 ja siellä viitatus M 112 sekä Nietzsche: *Unzeitgemäße Betrachtungen II* (Epäajanmukaisia mietelmiä, UB II) 6. Petersen katsoo kyseisissä aforismeissa käytetyn termin ”hyvä tahto” (gute Wille) ilmenevän yhtenä jatkuvana osana Nietzschen oikeudenmukaisuuskäsityksessä, joka toistuu samankaltaisena eri teoksissa.

³⁵ MA I 636, UB II 6, Z I-osa: Kyynpuremasta, ja M 26, jossa Nietzsche kuvaa oikeudenmukaisuutta sokraattisena hyveenä. Ks. myös GD – *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 48: ”Samankaltaisille samankaltaisesti, eriarvoisille eriarvoisesti – se olisi oikeudenmukaisuuden todellista puhetta” (Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches — das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit). Straube 2012 s. 92–95: Straube arvioi, että Nietzschen oikeudenmukaisuuskäsitys menee pidemmälle kuin pelkkä poliittinen tai oikeusfilosofinen periaate siten, että kyseessä on kaiken kattava periaate, eikä siis vain ihmisten välistä

keudenmukaisuuskäsite ei kuitenkaan tyhjene vain tähän. Oikeudenmukaisuudella on nimittäin toinen tehtävä, joka liittyy ihmisen tapaan käsitellä tietoa. Oikeudenmukaisuuden tehtävänä on olla dynaaminen periaate, joka pyrkii estämään arviointikykyä sumentavia seikkoja, eli toimia *vakaumuksen vastustajana* (eine Gegnerin der Überzeugungen). Vakaumuksellisuus estää ihmistä näkemästä asioiden todellista, muuttuvaa luonnetta, eli estää niiden oikean arvioinnin. Ajatus ilmentää Nietzschen kirjoituksissa laajemmin ilmenevää tavoitetta *perspektivismiin* ja asioiden jatkuvaan uudelleenarviointiin. Vakaumuksellisuus johtaa henkiseen pysähtyneisyyteen ja kuihduttaa kyvyn tehdä johtopäätöksiä tosiasioista. Oikean ratkaisun tekeminen tulee mahdolliseksi oikeudenmukaisuuden kautta, sillä sen edellyttämä tietoisuus moninaisista tulkinnoista mahdollistaa kapea-alaisesta katsojantokannasta irrottautumisen. Tässä mielessä ei ole olemassa mitään absoluuttista tai ikuista oikeudenmukaisuutta. Oikeudenmukaisuus vaatii kaiken jatkuvaa uudelleenarviointia. Tavoite oikeudenmukaisen arvostelun tekemiseen kaikkien mahdollisten relatiivisten perspektiivien ja mahdollisuuksien tiedostamisen kautta, kuitenkin mihinkään vakaumukseseen takertumatta, on ymmärrettävä ideaalina, johon ihmisen tulisi pyrkiä.³⁶

toimintaa arvioiva näkemys. *Petersen* 2008 s. 44, 200: Petersen pyrkii välttämään sanan ideaali (Ideal) käyttöä, koska oikeudenmukaisuus ei ole Nietzscheille absoluuttinen arvo, vaan enemmän tavoite ja ”toivottavuus” (Wünschbarkeit). Ks. myös *Knoll* 2010 s. 48–54: yksi tulkinta ajatuksesta jokaiselle omansa voi myös olla ”jokaiselle kykijensä mukaan”, esim. oikeuksien ja velvollisuuksien jaossa. Huomionarviosta on myös, että tällainen ”jokaiselle omansa” hyväksyy yksilöiden eriarvoisuuden. *Knoll* luonnehtiikin Nietzschen oikeudenmukaisuuskäsitystä ”radikaaliksi epätasa-arvoiseksi jaottelu-oikeudenmukaisuudeksi” (radikal nonegalitarische Verteilungsgerechtigkeit); yksilöt voidaan ja tulee sen mukaan asettaa eriarvoiseen asemaan heidän kykijensä perusteella. kts. myös *Gschwend* 1999 s. 231–232. Oikeuden ja (epä)tasa-arvon käsitteestä myös *Petersen* 2008 s. 203–210 ja *Linarelli* 2008 s. 256–258.

³⁶ MA I 636, 637, MA I esipuhe 6, MA I 53: ”[–] es giebt keine ewige Gerechtigkeit”. M 573, GM III 12, *Yang* 2005 s. 20–41, 69–77 sekä *Yang* 2010 s. 174, *Petersen* 2008 s. 29, 211: Nietzscheille ei ole olemassa pysyvää ja itsessään (an und für sich) vallitsevaa oikeudenmukaisuutta. Kyse on enemmänkin vaatimuksesta oikeamieliseen arviointiin (Urteilen), jonka kautta oikeudenmukaisuuden vaatimus toteutuu. *Straube* 2012 s. 92–101, *ibid.* s. 98: ”Vakaumus toimii kuten ennakkoluulo, ennakolta tuomitsemisena. Se on vasten arvioitavaan objektiin kohdistuvaa vilpittömyyttä. Ja vain itse tuosta objektista voi ilmetä, mikä sille kuuluva olisi” (Die Überzeugung wirkt wie ein Vorurteil, eine Vorverurteilung. Sie steht einer Offenheit gegenüber dem zu beurteilenden Objekt entgegen. Und nur aus dem Objekt kann sich das ergeben, was das Seine ist). *Yang* 2005 s. 16–19: Yang toteaa, että Nietzschen oikeudenmukaisuuskäsite ei ole sinänsä mitenkään ”suljettu oppi” vaan enemmänkin kuin ”sisäinen musiikki”, joka kuuluu mm. etenkin hänen eurooppalaisen ajatteluperinteen kriittikkinsä taustalla. Samalla se liittyy hänen yleisempään metafysisen ajattelun kriittikkinessä, joka kohdistuu mm. ajatukseen ikuisista ja muuttumattomista käsitteistä ja totuuksista. Perspektivismistä tarkemmin ks. *Gerhardt* 1989 s. 260–281 sekä *Kunnas* 1981 s. 31–41.

On epäilemättä olemassa myös kokonaan toinen nerokkuuden laji, oikeudenmukaisuuden nerokkuus; enkä pysty mitenkään ratkaisemaan, että arvostaisin sitä vähemmän kuin jotain filosofista, poliittista tai taiteellista nerokkuutta. Sen tapana on sydämellisellä suuttumuksella välttää kaikkea, mikä sekoittaa ja hämärtää asioiden arviointia; se on siten vakaumusten vastustaja, sillä se haluaa antaa jokaiselle sen mitä se ansaitsee (jedem das Seine geben), oli se sitten eläväinen, kuollut, todellinen tai ajateltu – ja sitä varten sen täytyy tunnistaa se virheettömästi; se asettaa siksi jokaisen asian parhaaseen valoon ja kiertää sitä ympäriltä tarkoin silmin. Lopulta se antaa jopa vastustajalleen, sokealle tai lyhynäköiselle ”vakaumukselle” (niin kuin miehet sitä kutsuvat: – naiset kutsuvat sitä ”uskoksi”), mitä vakaumus ansaitsee – totuuden vuoksi.³⁷

Myöhemmissä teoksissaan Nietzsche kirjoittaa kostosta pääosin negatiivisemmassa sävyssä. Moraalin alkuperää käsittelevässä tekstissään Nietzsche painottaakin kaunan (Ressentiment) ja sen johdosta tehtävän ”reaktiivisen” koston haitallisuutta.³⁸ Kaunan käsite liittyy Nietzscheillä yleisemmin ilmenevään moraalikritiikkiin.³⁹ Nietzsche painottaa objektiivisuuden merkitystä oikeudenmukaisuudessa ja oikeudenmukaisuutta aktiivisena toimintana. Oikeuden alkuperä on vaihdossa, mutta myöhemmin kohtuudesta tulee olennainen osa oikeudenmukaisuutta.⁴⁰ Loukattu osapuoli ei osaa toimia oikeudenmukaisuuden vaatimalla objektiivisuudella, sillä hän on tuomari omassa asiassaan. Toisaalta Nietzsche katsoo, että aktiivisesti toimiva (eli *ei* siis reagoiva eli kostava) voi toimia hyökkäävästi tai loukkaavasti, sillä tällainen toiminta ei ole samalla tavalla kaunan motivoimaa kuin reaktiivisesti toimivalla. Lain säätäminen on edellä mainituin tavoin yhteisön (tai valtion) keino ehkäistä reaktiivista toimintaa ja siten paremmin taata oikeudenmukaisuuden edellyttämä objektiivisuus. Toisaalta pelkkä kylmä ja etäinen objektiivisuuskaan ei täytä oikeudenmukaisuuden vaatimusta.⁴¹

³⁷ MA I 636.

³⁸ GM II 11, *Nietzsche: Ecce Homo: Warum ich so weise bin* (miksi olen niin viisas) 6. Ks. myös Z toinen osa, Taranteleista: ”Sillä että ihminen vapautuisi kostosta: se on minulle silta korkeimpaan toivoon ja sateenkaari pitkän ukkosmyrskyn jälkeen” sekä Z toinen osa, Hyveellisistä.

³⁹ Keger 1988 s. 36, Kaufmann 1982 s. 433–441

⁴⁰ MA II 2. 32: ”Oikeudenmukaisuuden seuraava kehitysvaihe on kohtuus [– –] se tulee kyseeseen tapauksissa, joissa laki ei säädi mitään, sovellettuna tuon hienostuneemman tasapainon huomioonottamiseen, joka katsoo eteen- ja taaksepäin ja jonka maksimi on ’kuten sinä minulle, niin minä sinulle’. ”Aequum, se on *meidän yhdenvertaisuutemme mukainen*.” Ks. Straube 2012 s. 105–109. Petersen 2008 s. 56–57.

⁴¹ GM II 11: ”Aktiivinen, hyökkäävä, loukkaava ihminen on yhä vielä sata askelta lähempänä oikeamielisyyttä kuin reaktiivinen; hänen ei nimittäin tarvitse, niin kuin reaktiivisen

Jos todella sattuu että oikeamielinen ihminen pysyy oikeamielisenä loukkaajaansakin kohtaan (eikä vain kylmänä, hillittynä, vieraana, välinpitämättömänä; oikeamielisyys on aina positiivista suhtautumista), kun hän ei itse henkilökohtaisesta loukkauksesta, pilkasta, epäluulosta johtuvassa kiivastuneisuuden tilassa samenna oikeudenmukaisen, tuomitsevan silmän korkeaa, kirkasta, yhtä lailla syvää kuin lempeäkatseista objektiivisuutta, niin silloin on kyse täyttymyksestä ja korkeimmasta mestarin kyvystä maan päällä [– –].⁴²

Samantyyppinen kuvaus löytyy myös teoksesta *Näin puhui Zarathustra*:

En innostu kylmäverisestä oikeudestanne; tuomarienne silmistä tuijottaa aina teloittaja ja hänen jäinen teräksensä. Kertokaapa minulle: mistä löytyisi oikeus, joka on rakkautta näkevin silmin? Keksikää sitten oikeus, joka vapauttaa syytteestä kaikki paitsi sen, joka tuomitsee!⁴³

Straube tulkitsee tämän ”oikeuden, joka on rakkautta näkevin silmin” ilmentävän vastakohtaa ajatukselle sokeasta Justitiasta, joka tuomitsee kaikki tasapuolisesti henkilöön katsomatta. Oikeudenmukaisuuden ideaali on Nietzscheille juuri näkemistä, asioiden arviointia kaikista näkökulmista. Straube katsoo, että mainittu näkemys oikeudenmukaisuudesta on tarkoitettu ideaaliseksi tavoitteeksi, johon vain harva voi tosiasiaassa yltää.⁴⁴ Tällainen oikeudenmukaisuus, joka on ”rakkautta näkevin silmin”, vaikuttaisi olevan hyvin erilaista edellä kuvatun tasapainoon ja hyvitykseen perustuvan oikeudenmukaisuuden kanssa. Jaspers puhuukin Nietzsche’n oikeudenmukaisuuden käsitteestä oikeudenmukaisuutena ”itsessään”, eli kauaskatseisena rakkautena, ja toisaalta ”oikeudenmukaisuudesta” juridisena ja inhimillisen olemassaolon esiin tuomassa mielessä.⁴⁵

ihmisen täytyy, arvioida kohdettaan väärin ja ennakkoluuloisesti. Sen tähden on aggressiivisella ihmisellä, voimakkaampana, rohkeampana, ylhäisempänä todella ollut kaikkina aikoina puolellaan myös *vapaampi* silmä, *parempi* omatunto [– –].” Kerger 1988 s. 37: Kerger toteaa, että oikeusjärjestyksen myötä rikokset arvioidaan rikkomuksina oikeusjärjestystä ja valtiovaltaa vastaan, jolloin rikkojaa rangaistaan vallassa olevan tahdon mukaan. Tällä tavoin loukatun osapuolen kauna ei pääse vaikuttamaan teon arviointiin ja näin teon arviointiin ei sekoitu henkilökohtaisten tunteiden vaikutusta. Straube 2012 s. 98. *Gschwend* 1999 s. 238: Für Nietzsche bedeutet daher Gerechtheit stets aktives und positives Verhalten, nie aber blosses Verharren im status negativus bzw. im der Justiz eigenen, reaktiven Tätigwerden.

⁴² GM II 11.

⁴³ Z I-osa, *Kyynpuremasta*.

⁴⁴ Straube 2012 s. 102–103. Samoin ks. Petersen 2008 s. 22–23, 31 alav.156, s. 42–45.

⁴⁵ Jaspers 1936 s. 181–182: ”Die Wirklichkeit menschlichen Daseins bringt ihre ‚Gerechtigkeit‘ hervor, die nichts mehr mit der existentiellen Gerechtigkeit hellsichtiger Liebe

Koston merkitys ja käsite eivät siten ole yksiselitteisiä. Nietzsche mainitsee teoksensa *Inhimillistä, aivan liian inhimillistä* toisessa osassa kaksi määritelmää kostonle. Ensimmäinen määritelmä perustuu itesäilytysviettiin, kun taas toinen on enemmänkin aiemman olotilan palauttamista tai aiheutetun vahingon ”parantamista” (Wiederherstellung). Itesäilytykseen perustuva kosto perustuu vahinkoa kohdanneen henkilön pyrkimykseen selvittää uhasta vahingoittajaa; hän ajattelee siis itseään. Jälkimmäinen koston tyyppi taas pyrkii ennemminkin vahingoittamaan toista ja osoittamaan tälle, että kostonle ei pelkää tätä. Kyseessä on hyvitystä tavoitteleva kosto. Tällainen kosto ei enää paranna aiheutettua vahinkoa, paitsi mahdollisesti kostonle kunniantunnon. Yhteiskunnan taholta rikoksesta annetussa rangaistuksessa nämä koston elementit yhdistyvät. Rangaistuksessa on toisaalta kyse yhteiskunnan itesuojelusta, toisaalta taas loukattu ja yhteiskunta pyrkivät palauttamaan loukatun kunniansa. Toisaalta tämä rangaistus pyrkii myös pelottamaan vahingonaiheuttajaa ja siten ehkäisemään myöhempiä vahinkoja. Nietzsche toteaaakin, että rankaiseminen on kostonle; Strafe ist Rache.⁴⁶ Kostonle loukattu pyrkii itse palauttamaan loukatun valta-tasapainon ja yhteiskunta kostonle rangaistuksella lainrikkoojalle siitä, että tämä ei kunnioittanut sen sääntöjä.⁴⁷

Kirjallisuudessa mm. Kerger ja Straube ovat esittäneet, että Nietzschen MA I 92 mainitsema viittaus kostonle ei koske samaa asiaa kuin myöhemmin GM II 11 mainittu, lähinnä Eugen Dühringin ajattelua koskeva kritiikki. MA II 2. 22 viittaa Kergerin mukaan siihen, että oikeudenmukaisella kostonle tai hyvityksellä (Vergeltung) tarkoitetaan *jus talionis* -periaatteen mukaista valta-tasapainon palauttamista, ja siten sokean ”reaktiivisen” kostonle estämistä. Kyse ei siis ole reaktiivisesta kostonle vaan tasapainon periaatteen nojalla tehdystä hyvityksestä. Tällöin reaktiivinen, kaunaan perus-

zu tun hat, sondern juristisch [!] ist, als solche aber wiederum nicht gilt wie ein Naturgesetz, sondern von Bedingungen der Macht abhängt, die sie zugleich in Frage stellt.”

⁴⁶ MA II 2. 33: Siis: jokainen kostonle, oli hän sitten kunnianon tai täynnä halveksuntaa tai täynnä rakkautta loukkaajaansa ja vahingoittajaansa kohtaan. Myös kun hän turvautuu tuomioistuimiin, hän haluaa kostonle yksityishenkilönä: *samalla ohessa* myös tulevaisuutta ajattelevana huolellisena yhteiskunnan jäsenenä, yhteiskunnan kostonle sille, joka ei kunnioita sitä. Siten tuomioistuinten rangaistusten kautta *palautetaan* niin yksityinen kunnia kuin yhteiskunnan kunnia: Se tarkoittaa – rangaistus on kosto. – Siinä on olemassa epäilemättä myös tuo toinen ensin kuvattu kostonle elementti, sikäli kuin se palvelee yhteiskunnan *itesäilytystä* ja johtaa *hätävarjelun* vuoksi vastaiskuun. Rangaistus pyrkii ehkäisemään *enempiä* vahinkoja, se pyrkii *pelästyttämään*. Myös tällä tavalla rangaistuksessa todella yhdistyvät kostonle molemmat niin erilaiset elementit, ja tämä saattaa olla eniten syy, tuosta edellä mainitusta käsitesekaannuksesta puhuen, jonka ansiosta yksilö, joka kostonle, ei tavallisesti tiedä mitä hän oikeastaan haluaa. Ks. myös Kerger 1988 s. 41.

⁴⁷ Ks. Straube 2012 s. 168–169, ja siellä viittaukset MA II 2. 57. Petersen 2008 s. 114.

tuva kosto olisi siis tuomittava ja haitallinen, kun taas oikeudenmukaisuuteen ja tasapainoon perustuva hyvittävä kosto sallittu. Oikeudenmukaisuuden tehtävänä on korjata rikkoutunut tasapaino.⁴⁸ Straube toteaa, että kosto liitetään oikeudenmukaisuuden piiriin sen vaihtoluonteen takia, mutta tämä ei koske kosta ns. vaistona tai reaktiona. Kosto vaikuttaa ylipäänsä inhimilliseen ajatteluun liian vahvasti, joten oikeudenmukaisuuden toteutuminen edellyttää siitä luopumista. Oikeudenmukaisuuden lopullinen tavoite on vapauttaa ihminen kostontarpeesta.⁴⁹ Yang katsoo, että Nietzschen oikeuskäsityksessä voidaan havaita tietty kehityskulku; alkaen melkein pakonomaisesta itsesäilytykseen perustuvasta sopimuksesta, joka on muotoutunut hyökkäävästä aktiviteetista, organisoitumisesta ja vastustajien alistamisesta. Lopulta tämä oikeudenmukaisuus jalostuu elämänmyönteisyyteen, hyväksyntään, armoon ja anteeksiantamiseen. Oikeus kehittyy puhtaasta yhteiskunnan säilytystarpeesta enemmän yksilöllisyyttä tunnustavaan muotoon.⁵⁰ Kuten oikeus, myös oikeudenmukaisuus on alituisesti muuttuvaa, eikä Nietzschen ajattelussa ole tilaa ”ikuiselle oikeudenmukaisuudelle”.⁵¹ Samoin Gschwend erottaa Nietzschen kuvauksessa koston refleksiinomaisena reaktiona, historiallisena ilmiönä, rangaistuksena ja arkaaisena hyvityksenä sekä koston haitallisena huono-osaisen kaunan ilmentymänä. Refleksiivinen, itsesäilytysviettiin perustuva kosto on välttämättömyys. Nietzschen kritiikki kohdistuu koston hyvitystä tavoittelevaan, vihaan ja kaunaan pohjautuvaan kostamiseen. Kosto ei tarjoa lopullista vapautusta kaunasta, vaan se johtaa lopulta hengen myrkyttymiseen.⁵² Tämä kaunan vääristävä vaikutus on erityisesti *Moraalin alkuperästä* -teoksen pääteemoja ja yleisemminkin osa Nietzschen moraalikritiikkiä.⁵³

⁴⁸ Kerger 1988 s. 40, Straube 2012 s. 121–130, ks. myös Kerger s. 42: ”Indem nach Nietzsche also die Gerechtigkeit das erreichte Machtgleichgewicht voraussetzt und dessen Erhaltung durch das Recht auf abgemessene Vergeltung zur Wiederherstellung des Gleichgewichts sichert, gibt die Gerechtigkeit ein Recht zur Gewalt.” Ks. Straube 2012 s. 98, Yang 2005 s. 56, sekä Yang 2010 s. 182 ja Gerhardt 1988 ss. 118.

⁴⁹ Straube 2012 s. 121–123, 121: ”Rache als durchgeführte Rache stellt noch keine Gerechtigkeit her.” Ks. *ibid.* s. 126, kuten alav. 38 todettiin, Nietzsche puhuu oikeudesta näkevin silmin. Straube huomauttaakin osuvasti, että sokea kosto (MA II 2. 22) ei sovi tähän oikeudenmukaisuuskäsitteeseen. *Ibid.* s. 130: ”Aber bei allem, was die Rache und die Gerechtigkeit verbindet, verlangt Nietzsche den Abschied von ihr.” Ks. myös Yang 2005 s. 65–69, Gschwend 1999 s. 242–243.

⁵⁰ Yang 2005 s. 68–69.

⁵¹ MA I 53, Yang 2010 s. 182–183.

⁵² Gschwend 1999 s. 263.

⁵³ Ks. myös esim. Kunnas 1981 s. 121–130.

3 PERINTEET JA OIKEUS

Edellä esitetty kuvaus oikeudesta keskittyy pääosin kuvaamaan oikeuksien syntyä kahden sopijaosapuolen välille. Tämä kuvaus ei kuitenkaan juuri anna selkoa kysymykseen, miksi jonkin tietyn yhteisön sisäiset normit ovat sukupolvesta toiseen muuttumattomia, ilman mitään nimenomaista sopimusta. Teoksessaan *Inhimillistä, liian inhimillistä*, Nietzsche jossain määrin selkeyttää tätä näkemystään:

Oikeuksien alkuperä – oikeudet perustuvat aluksi *perinteisiin* (Herkommen) ja perinne ainutkertaiseen *sopimukseen* (einmaliges Abkommen, myös yhteisymmärrys). Kerran aikanaan osapuolet olivat molemminpuolisesti tyytyväisiä aikaansaadun sopimuksen tuloksiin, mutta toisaalta liian ponnottomia muodollisesti uudistamaan sitä. Niin elettiin edelleen kuin se olisi aina uudistettu ja pikkuhiljaa, kun unohdus peitti usvallaan sen alkuperän (Ursprung), uskottiin kyseessä olevan pyhä, peruuttamaton olofila, jonka perustalle jokaisen sukupolven *täytyy* edelleen rakentaa. Perinne oli nyt *pakkoa*, myös silloin kun siitä ei enää ollut sitä hyötyä, jonka vuoksi sopimus oli alun perin tehty. – *Heikot* ovat löytäneet siitä aina vakaan linnakkeen: he pyrkivät *ikuistamaan* ainutkertaisen sopimuksen, armonsoituksen.⁵⁴

Nietzsche käsittelee tapojen ja perinteiden merkitystä edelleen myöhemmissä kirjoituksissaan *Aamurusko* ja *Moraalin alkuperästä*. Edellisessä hän puhuu tässä yhteydessä perinne- tai tapamoraalista (Sittlichkeit der Sitte, ”tavan siveellisyys”). Nietzsche määrittelee tavan (Sitte) toiminnaksi, joka perustuu perinteisiin (Herkommen). Moraalisuus ja siveellisyys (Sittlichkeit) ovat tottelevaisuutta tapoja kohtaan, jotka siis perustuvat perinteisiin. Perinne on Nietzschen mukaan korkeampi auktoriteetti, jota ei totella siksi, että sen käsky olisi erityisesti hyödyksi, vaan siksi koska se käskee. Tähän tottelevaisuuteen sisältyy taikauskoa korkeampaa älykkyyttä kohtaan, jonka uskotaan tämän käskyn aikoinaan antaneen. Kerger toteaa, että kyse on siis eräänlaisesta pelosta jumalaista auktoriteettia kohtaan. Tottelevaisuus perinteisiä tapoja kohtaan edellyttää kuuliaisuutta määräyksille, ilman että niitä voidaan yksilöllisesti kyseenalaistaa.⁵⁵ Nietzsche ei

⁵⁴ MA II 2. 39.

⁵⁵ M 9, 107, GM II 2: ”’autonominen’ ja ’siveellinen’ sulkevat toisensa pois”, vrt. MA I 459, ks. myös MA I 96: Egoistisuus ja epäegoistisuus eivät ole perustavat vastakohtat, joita ihminen soveltaa moraalisen ja moraalittoman, hyvän ja pahan erotteluun, vaan: sidonnaisuutta perinteeseen, lakiin ja niistä irtautumista. Siihen nähden on yhdentekevää miten perinne on *saanut alkunsa*, joka tapauksessa ainakin riippumatonta hyvästä tai pahasta tai

kategorisesti erota moraalialueita oikeudesta, vaan pyrkii kuvaamaan niiden välistä yhteyttä.

Tavat kuvastavat aiempien sukupolvien kokemuksia siitä, mikä on haitallista ja hyödyllistä. Tätä vasten moraalisuus ja siveellisyys, jotka siis nojautuvat perinteisiin tapoihin, eivät enää perustu edellä mainittuihin kokemuksiin, vaan niihin yhdistettyyn iäisyyteen, pyhyyteen ja pysyvyyteen. Siten perinteisiin perustuva moraalisuus estää vanhojen tapojen muuttamista, korjaamista sekä parempien tapojen luomista, eli Nietzschen sanoin: moraalisuus tyhmentää.⁵⁶ Nietzsche arvioi alun perin kaiken perustuneen perinteisiin tapoihin, ja sen, joka halusi nousta tapojen yläpuolelle ja luoda uusia tapoja, täytyi kyetä olemaan ”lainsäätävä, poppamies ja eräänlainen puolijumala”.⁵⁷ Tällaisella konservatiivisuudella on myös etunsa, sillä tavat ja lait palvelevat yhteisön sisäistä koherenssia: Nietzsche toteaa eri kansojen lakien ilmaisevan sen, mitä kukin yhteisö pitää itselleen vieraana. Tapoihin perustuvat säännöt mahdollistavat yksilöiden elämisen yhteisössä, sillä ne torjuvat yksilöllisiä pyrkimyksiä yhteisön eduksi.⁵⁸ Kerger toteaa, että tämän näkemyksen mukaan rikosoikeuden normit palvelevat perinnäistapojen toteuttamista ja ylläpitämistä, tarvittaessa pakkovalvalla. Toisaalta tavat eivät aina edellytä pakkovaltaa, sillä ihmiset sisäistävät yhteisön tavat ja tällä tavoin alkavat itsenäisesti noudattaa tapoja ”sisäisen pakon” kautta. Hän tulkitsee Nietzschen toteamuksia siten, että juuri tapamoraalin noudattaminen on ollut ihmisyyteen syntyminen ja säilyvyyden edellytyksenä. Sillä minkään yhteisön valtahan ei koskaan perustu

jostain immanentista kategorisesta imperatiivista, vaan ennen kaikkea kyse on yhteisön, kansan säilymisestä; jokainen taikauskoinen tapa, joka on syntyisin väärin tulkitusta sattumasta, pakottaa perinteeseen jonka noudattaminen on moraalista; siitä irtautuminen on nimittäin vaarallista, yhteisölle vielä haitallisempaa kuin yksilölle (koska jumaluus rankaisee etuoikeuksiansa halveksunnasta ja loukkauksista yhteisöä ja vain sitä kautta myös yksilöä). GM II 19, 20. Kerger 1988 s. 52. Perinteiden ja tapojen merkityksestä oikeudelle, ks. myös Straube 2012 s. 27–30, Petersen 2008: s. 103: ”Das ursprüngliche Abkommen perpetuiert sich durch reine Bequemlichkeit.” Berkowitz 2008 s. 189: ”God and the forefathers, ’revelation’ and ’tradition’, are the ’double wall’ that underlie the legislator’s unquestioned authority to set down law without having to prove or justify it.”

⁵⁶ M 19: ”Die Sittlichkeit wirkt der Entstehung neuer und besserer Sitten entgegen: sie verdimmt.” Yksilön ja yleisen moraalien ristiriidasta ks. esim. Löhr 2010 s. 109–111.

⁵⁷ M 9: ”Ursprünglich also war Alles Sitte, und wer sich über sie erheben wollte, musste Gesetzgeber und Medicinmann und eine Art Halb-gott werden: das heisst, er musste *Sitten machen*, – ein furchtbares, lebensgefährliches Ding!”

⁵⁸ Nietzsche: Die Fröhliche Wissenschaft (Iloinen tiede, FW) 43, M 9. Kerger 1988 s. 47, 50: ”Nietzsche sieht in der Sittlichkeit als dem unbedingten Gehorsam gegen die Sitte die Existenzbedingung der frühen Gemeinden und Gesellschaftsformen, erwachsen aus der Furcht gegenüber den Göttern.” Petersen 2008 s. 119–123.

vain valtiolliseen pakkovaltaan vaan myös moraaliseen painostukseen.⁵⁹ Tavat rajoittavat yksilöiden individualistisia pyrkimyksiä ja ylläpitävät yhteisöä (Gemeinwesen).⁶⁰ Nietzsche, joka oli pitkälti yksilöllisyyden ja individualismin puolestapuhuja, näkee tällaisen tapojen jäykkyyden ja konservatismiin haitallisena; tapamoraalin vaikutuksen johdosta ihmisen luonne on hänen mukaansa vääristynyt, siten että kärsimys, julmuus, teeskentely, kosto ja järjen halveksunta nähdään hyveenä ja hyvinvointi, tiedonjano, rauha ja myötätunto vaaroina. Hulluudesta on tehty jumaluutta ja muutoksesta moraalittomuutta.⁶¹

Loppujen lopuksi tapamoraalin tarkoituksena on tehdä ihmisestä ”laskettava” ja ennakoitava. Nietzsche puhuu ”sellaisen eläimen jalostamisesta, joka voi luvata”. Toisin sanoen ihmisen on kyettävä pitämään lupauksensa ja toimimaan ennakoitavasti. Yksilöiden kyky ja halu pitää lupauksensa on luonnollisesti olennainen edellytys järjestäytyneen yhteiskunnan toiminnalle. Edelleen se on edellytyksenä vaihdannalle ja, muistutettakoon tässä Nietzschen aiemmista sopimusta ja oikeutta koskevista huomautuksista, sopimuksen solmimiselle.⁶² Kyky luvata on unohtamisen vastavoima ja siten:

[T]avan siveellisyyden ja sosiaalisen pakkopaidan avulla ihmisestä *tehtiin* todella ennustettava.⁶³

Näiden tehtävänä on lopuksi jalostaa ja luoda *suvereeni ihminen*:

Jos taas sijoitumme tuon valtavan prosessin loppuun, siihen missä puu viimein tekee hedelmää, missä yhteisö ja sen tavan siveellisyys vihdoinkin tuo ilmi minkä pelkkä väline se on ollut; niin me löydämme sen puusta

⁵⁹ Karger 1988 s. 47, 84: ”Die Macht der Gesellschaft erkennt Nietzsche nicht allein in staatlicher Zwangsgewalt, sondern vor allem in sittlichem Zwang.” GM II 16, 19, MA I 96, vrt. kuitenkin MA I 459: ”Siellä missä oikeus ei enää perustu perinteisiin (Herkommen), kuten meillä, se voi olla vain käskettyä, pakkoa; meillä kenelläkään ei enää ole perinteikästä (herkömmlich) oikeudentuntoa, siksi meidän täytyy tyytyä mielivaltaisiin oikeuksiin, jotka ovat ilmaus välttämättömyydestä, että oikeutta pitäisi olla [–]”.

⁶⁰ Karger 1988 s. 53: ”Die Sittlichkeit der Sitte ist daher der Entstehung des Individuums entgegengerichtet.”, *ibid.* s. 63–64, M 9. FW 116: ”Mit der Moral wird der Einzelne angeleitet, Funktion der Herde zu sein und nur als Funktion sich Wert zuzuschreiben.”

⁶¹ M 18, Karger 1988 s. 54, Petersen 2008 s. 173–177.

⁶² Straube 2012 s. 33, Gerhardt 1988 s. 130: ”Der Mensch, das ’sociale Thier’, ausgestattet mit dem ’Privilegium der Verantwortlichkeit’ und mit dem ’Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich’, also mit Vermögen, die ihm erst als Mensch unter Menschen zu wachsen, dieser Mensch ist der Urheber des Rechts.”

⁶³ GM II 2 (käännös kirjoittajan, vrt. J. A. Hollon käännös: ”... ihmisestä tehtiin todella arvioitava”).

kypsimpänä hedelmänä *suvereenisen yksilön*, vain itsensä kaltaisen, ta-
van siveellisyydestä jälleen irti päässeän, autonomisen ylisiveellisen yk-
silön (”autonominen” ja ”siveellinen” sulkevat nimittäin toisensa pois),
sanalla sanoen ihmisen jolla on oma riippumaton pitkä tahto, jolla on
lupa luvata [– –] Tämä vapautunut joka todella *saa* luvata, tämä *vapaan*
tahdon herra, tämä itsevaltiat [– –] ja miten hän kyetessään näin vallitse-
maan itseään samalla pääsee vallitsemaan myös olosuhteita, luontoa ja
kaikkia lyhytjännitteisempiä ja epäluotettavampia luontokappaleita?⁶⁴

Nietzchen individualistispainotteisessa ajattelussa yhteisö on loppujen lo-
puksi olemassa yksilöä varten. Tapamoraali on olemassa, jotta siitä voitai-
siin lopulta irtaantua, kun ihminen on sen kautta oppinut itsehallintaa ja
tullut ”autonomiseksi”. Tällöin ihminen ei enää tarvitse tapamoraalin luo-
maa pakotetta, vaan pystyy itsenäisesti hyveelliseen toimintaan.⁶⁵

4 RANKAISEMISEN HISTORIAALLINEN KEHITYS

Nietzsche ei seuraa mitään kurinalaista historiallista metodia. Kuten
Gschwend huomauttaa, hän sekoittaa usein aikansa nykyhetkeä historiaan
ja käyttää historiallisia argumentteja kritisoidessaan nykypäivää sekä hän-
nen aikanaan vallinneita teorioita. Tämä johtaa usein epäselvyyksiin, eten-
kin arvioitaessa sitä, mikä hänen tekstissään on otettava historiallisena
kuvauksena ja mikä vain vertauskuvana.⁶⁶ Tässä esitetty Nietzschen ri-
koshistorian analyysi noudattaa olennaisilta osin Lukas Gschwendin esit-
tämää kuvausta. Huomionarvioista on, että Gschwend on käyttänyt analyys-
sinsa alkua koskevassa osassa paljon Nietzschen julkaisemattomia tekste-
jä.⁶⁷

⁶⁴ GM II 2.

⁶⁵ GM II 2, ks. GM II 16, Z I osa: Luovien tiestä ja *ibid.*: uudesta epäjumalasta: ”Vasta
siellä missä valtio loppuu, alkaa ihminen, joka ei ole tarpeeton [– –] Vasta siellä missä valtio
loppuu – katsokaa sinne, veljeni! Ettekö näe sitä: sateenkaaren ja sillan yli-ihmiseen?”,
Kerger 1988 s. 64–67, Yang 2005 s. 75–77, ks. myös Straube 2012 s. 32–34. Nietzschele
valtio ja yhteisö ovat enemmänkin väline ”suurten yksilöiden” kehitykselle, tästä ks. Knoll
2010 s. 36–37, Knodt 2010 s. 30–33.

⁶⁶ Gschwend 1999 s.193. Nietzschen rikosoikeusajatteluun vaikuttaneista kirjoittajista ja
lähteistä ks. Gschwend 1999 s. 51–133. Nietzschen ammatillinen tausta huomioon ottaen
antiikin ajan kreikkalaisten ajattelijoiden, kuten Thukydidoksen ja Protagoraksen, näke-
mykset ilmenevät luonnollisesti hänen rikosoikeusajattelunsa taustalla. Roomalainen ajatte-
lu sitä vastoin näkyy vähemmän ja pääasiassa vasta myöhemmässä tuotannossa. Gschwend
arvioi tämän seuranneen Nietzschen myöhemmästä tutustumisesta Rudolf v. Jheringin ja
Alfber H. Postin kirjoituksiin, ks. Gschwend 1999 s. 53–72.

⁶⁷ Ks. myös Bung Zstw 2007.

Nietzschen kuvaus rangaistuksen alkuperästä painottuu yhteiskunnan ja yksilön suhteen arvioinnille. Rangaistuksen olemus ei määriyty pelkästään teon moitittavuuden perusteella, vaan kyse on laajemmin yhteiskunnan valtasuhteesta sen yksittäisiin jäseniin ja tämän valtasuhteen laadusta. Hänen tarkastelemissa rangaistusmuodot ovatkin leimallisesti yhteisön ja yksilön välisten konfliktien ratkaisua.⁶⁸ Nietzsche näkee yksilön suhteen yhteisöön *velvoiteoikeudellisten käsitteiden* kautta; yhteisön suhde jäseniinsä on verrattavissa velallisen ja velkojan suhteeseen. Yhteisö tarjoaa jäsenilleen tiettyjä etuja, joita vastaan yksilöt vannoutuvat yhteisölle. Jos yksilö rikkoo yhteisöä vastaan, tällöin yhteisö ”perii saatavansa” velkojana. Rikoksentekeijä on velallinen, joka ei maksa velkaansa ja samalla loukkaa velkojaansa. Näin tapahtuessa yhteisö poistaa yksilölle takaamansa suojan ja työntää tämän takaisin lainsuojattomaan tilaan. Rangaistuksessa on siten kyse yhteiskunnan itsesuojelusta sekä kostosta sitä vastaan rikko- nutta kohtaan.⁶⁹

Nietzschen mukaan rangaistuksen historiallisesti varhaisin alkuperä saa ilmentymänsä *verikostossa*, joka perustuu verisukulaisuuteen ja kahden suvun välienselvittelyyn. Pyrkimyksenä on palauttaa sukujen välinen rik- koutunut tasapaino, jolloin yksilön syyllisyys on oikeastaan merkitykse- töntä. Oleellista on suvun loukatun kunnian palauttaminen. Kyse ei ole valtiollisesta rangaistustoiminnasta, mutta toisaalta kylläkin jo tietyllä ta- valla organisoituneista ryhmistä.⁷⁰ Tällöin on siirrytty yksilöiden keskinäis- tä välienselvittelyä ja kosta korkeammalle tasolle; sukuyhteisön kokema loukkaus (rikos) ja siitä seuraava verikosto (rangaistus) ovat alku organi- soituneelle rangaistustoiminnalle.

Kaikkialla, missä järjestäytyminen perustuu verisuhteisiin, on olemassa verikostoa: yhteisön yhteiselo ilmenee selittämättömänä ja yksilön yli ulottuvana voimana, uskonnollisen palvonnan kohteena. Perustendens- si: *kahden heimon välinen* tasapaino palautetaan; yksilön syyllisyys on yhdenkävää, kyse on sukujen välisestä sodasta. Muodostuvan valtio- yhteisön myötä verikosto sulautuu yhteen rikoksentekeijään kohdistuvan kostoaktin kanssa.⁷¹

⁶⁸ Kerger 1988 s. 172.

⁶⁹ GM II 9, vrt. myös edellä mainittuun kuvaukseen yhteiskunnan kostosta ja itsesuoje- lusta MA II 2. 33.

⁷⁰ *Gschwend* 1999 s. 194–198 Hän huomauttaa myös, että kyseinen käsitys oli tuohon aikaan yleisesti omaksuttu, ks. av. 820. Hän vertaa sitä erityisesti A. H. Postin teoksissa ilmeneviin mainintoihin, joihin Nietzsche ilmeisesti oli tutustunut.

⁷¹ *Nietzsche: Nachgelassene Fragmente* (Jäämistö) 1883 kesä 8[9], eli jatkossa jäämis- töön viitattaessa merkitään: Jäämistö, vuosi, vuodenaika, ryhmännumero [aforisminumero]. Jäämistön tekstit on haettu Nietzsche Source -sivustolta, ja merkintätapa seuraa siellä nou-

Toinen rangaistuksen varhainen ilmenemismuoto on *lainsuojattomaksi julistaminen*. Tämä on yhteisön tapa reagoida sen jäsenien rikoksiin, jotka vaarantavat yhteisön olemassaolon. Rankaisemisen perustana on sukuyhteisöjen etujen ja jäsenten puolustaminen muita sukuja vastaan. Yhteisöt puolustavat itseään toisia vastaan verikoston kautta ja toisaalta rankaisevat suvun omia jäseniä rikoksista työntämällä rikkojan ulos suvun suojista. Tässä ilmenee edellä mainittu yksilön velkasuhde yhteisöä kohtaan. Rikollinen yksilö menettää yhteisöltä saamansa etuudet.⁷² Kerger huomauttaa-kin, että tällä tavalla yhteisö ei vain määritä rikkojaa viholliseksi, vaan myös viholliset oikeudeettomiksi. Sotatila yhteisön vieraaksi kokemia sisäisiä ja ulkoisia yksilöitä kohtaan määrittelee yhteisön olemuksen.⁷³

”Rangaistus” on tällä säädyllystymisen asteella vain kuva, *mimus* normaalista suhtautumisesta vihattuun, suojattomaksi tehtyyn kukistettuun viholliseen joka on menettänyt sekä kaiken oikeuden ja turvan että myös kaiken armon; siis ”vae victis!” -mallista sota-oikeutta ja voitonjuhlaa kaikessa säälimättömyydessään ja julmuudessaan: – mistä saa selityksensä että itse sota (mukaan luettuna sotainen uhrikultti) on tarjonnut kaikki ne muodot joissa rangaistus historiassa esiintyy.⁷⁴

Yhteiskuntien kehittyessä rikoksista rankaiseminen siirtyy suvuilta *valtiolle*, jolloin valtasuhteiden muuttuessa rankaisemisen muodot muuttuvat. Yhteisön kehittyessä ja voimistuessa sen suhtautuminen yksilön rikkomuksiin lievenee, koska niiden aiheuttama haitta on aiempaan nähden vähäisempi. Sen sijaan, että rikkoja työnnettäisiin yhteisöstä ulos, häntä aletaan jo osittain puolustaa loukatun kosta vastaan ja konfliktiin pyritään löytämään kompromissiratkaisu. Rikkojaa ei enää julisteta täysin lainsuojattomaksi, vaan tälle turvataan tiettyjä oikeuksia ja aiheutettu loukkaus pyritään hyvittämään.⁷⁵ Olennainen väline loukkausten uhrien kostonhimoisen kaunan patoamiseksi ja hallitsemiseksi on lakien säätäminen. Lakeja Nietzsche kuvaakin ylivallan ”imperatiiviseksi julistuksiksi”.⁷⁶

datettua käytäntöä (<http://www.nietzschsource.org/>). Tekstit perustuvat Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin *Kritische Studienausgabe* -teokseen.

⁷² GM II 9, Jäämistö 1883 kesä 8[9], *Kerger* 1988 s. 21, *Gschwend* 1999 s. 200–202.

⁷³ *Kerger* 1988 s. 21.

⁷⁴ GM II 9 (käännös J. A. Hollo, kirjoittajan muutoksin).

⁷⁵ GM II 10 ja 11, *Kerger* 1988 s. 82, *Yang* 2005 s. 56, *Gschwend* 1999 ss. 202.

⁷⁶ GM II 11: ”Mutta ratkaisevinta, mitä ylin valta tekee ja saa aikaan vasta- ja jälkitunteiden ylivoimaa vastaan – ylin valta tekee sen aina heti kun on jollakin tavalla siihen kyllin väkevä – on lain asettaminen, imperatiivinen julistus siitä mikä on sen näkökannalta katsottava luvalliseksi, oikeaksi, mikä taas kielletyksi, vääräksi [– –] tästä lähtien silmä, jopa itse vahingoittuneenkin silmä, tosin tämä kaikkein viimeiseksi kuten edellä huomautettiin,

Gschwend toteaa, että näin rangaistus institutionalisoituu ja tulee sosiaalisen kurin ylläpitämisen tavaksi. Rangaistus on stabilisointikeino. Yhteiskunnan kehittyessä rangaistuksesta tulee enemmän valtiollisten ja yhteiskunnallisten hyötyjen edistämisen väline. Näitä pyrkimyksiä ei kuitenkaan lausuta julki, vaan ne piilotetaan sellaisten käsitteiden kuin ”oikeus” ja ”moraalisuus” taakse.⁷⁷

Edellä kuvatussa kehityksessä on olennaista, että lainriikkoja ja hänen tekonsa erotetaan toisistaan ja teosta tulee korvattava. Yhteisön vallan kasvaessa rikosoikeus lievenee ja Nietzsche toteaa, että yhteisön vallan mitaksi alkaa lopulta tulla se, kuinka paljon vahinkoa se kestää. Tämän kehityksen äärimmäiseksi muodoksi Nietzsche kuvaa tilannetta, jossa yhteisö jättää yksilön kokonaan rangaistuksesta. Toisaalta kehityksen kulkiesä vastakkaiseen suuntaan, eli yhteisön vallan heikentyessä, rikosoikeus saa ankarampia ilmentymiä.⁷⁸

Ei olisi mahdotonta ajatella sellaista yhteiskunnan vallantietoisuutta, jonka vallitessa se voisi suoda itselleen ylhäisimmän ylellisyyden joka on sitä varten olemassa – jättää vahingoittajansa *rankaisematta*. ”Mitä minä oikeastaan välitänkään loisistani?! voisi se sanoa. ”Eläkööt ja menestykööt! siihen minä olen vielä kyllin voimakas” – Oikeudenmukaisuus joka alkoi siitä että ”kaikki on hyvitetävissä, kaikki täytyy hyvittää” päättyy siihen ettei olla mitään huomaavinaan ja päästetään maksukyvytön vapaaksi – se päättyy niin kuin kaikki hyvät asiat maan päällä siten että se *kumoo itsensä*.⁷⁹

Nietzschen käsityksen mukaan mahdolliseen lopulliseen päätepisteeseensä vietyinä kehitys johtaa siihen, että oikeus korvautuisi *armolla*. Nietzsche toteaa oikeuden tavallaan kumoavan itsensä. Kun aiempi oikeudenmukaisuuskäsitys perustui vaihtoon, tasapainoon ja vahingon hyvittämiseen, rikoksentehtäjän armahtaminen on tavallaan oikeudenmukaisuuden ”itsensä-kumoamista”. Tämän voidaan katsoa ilmentävän oikeudenmukaisen rangaistuksen ja armon välistä ristiriitaa. Rikos tulee hyvittää, mutta tarpeeksi vahva osapuoli voi täysin luopua tästä oikeudestaan. Kuten osassa 6 tullaan esittämään, Nietzsche puoltaakin koston perustuvan rangaistusajattelun

harjoittautuu yhä persoonattomampaan teon arviointiin.” (Käännös J. A. Hollo, kirjoittajan muutoksin.)

⁷⁷ Gschwend 1999 s. 203.

⁷⁸ GM II 10, Kerger 1988 s. 173.

⁷⁹ GM II 10.

poistamista, koska se perustuu hänen näkemyksessään väärille premisseille.⁸⁰

Nietzschen velvoiteoikeudellinen näkökulma rangaistukseen on mielenkiintoinen sinänsä, koska siinä rikoslainsäädäntö ja valtion pakkovalta ovat tavallaan toissijaisia ja kehityksellisesti myöhempiä vaikuttimia. Velvoiteoikeudellinen näkökulma tuo myös mukanaan muita erikoispiirteitä, jotka eivät (ainakaan nykyään) ole rikosoikeusajattelulle tyypillisiä. Koska rangaistuksessa on olennaista velallisen ja velkojan suhde sekä tasapainon palauttaminen, on lainsäädännössä enemmänkin kyse suoritettavan hyvityksen hienosäätämisestä. Yhteisö ja valtio ryhtyvät tähän, kun liian vapaa ja voimakas hyvitys (tai kosto) olisi sen näkökulmasta epäedullista. Rikosoikeuden keskeisistä käsitteistä, kuten tahallisuudesta, tuottamuksesta, syyllisyydestä ja syyntakeettomuudesta, tulee hyvitysarvioinnin nyansseja. Niiden merkitys vaihtelee yhteisön vallan mukaan. Velvoiteoikeuden käsitteistä velkoja ja velallinen ilmenee myös tiettyä oletettua yhdenvertaisuutta. Velallisen ja velkojan oletetaan lähtökohtaisesti olevan yhtäläisessä asemassa, toisin kuin rikosoikeudessa, jossa valtio nähdään vallankäyttäjänä suhteessa yksilöön. Jos velkoja (yhteisö) on velallista (yksilö) huomattavasti voimakkaampi, syntyy velkojalle mahdollisuus ylenkatsoa velallisen laiminlyöntejä, eli armahtaa velallinen. Mikäli taas velkoja ja velallinen ovat voimassa mitattuna lähellä toisiaan, velkojalla voi olla tarve jyrkempään pakkotoimiin ”velan perimiseksi”, eli rankaisemiseksi. Lievempi, yksityiskohtaisempi ja velkojaa sitova rangaistussääntely muuntuu kärjistäen eräänlaiseksi velalliselle myönnetyksi ”kuluttajansuojaksi”.

⁸⁰ GM II 10, Jäämistö 1880 7[27]. Kerger 1988 s. 43, Straube s. 174–175, 180, Yang 2010 s. 183–184, Gschwend 1999 s. 204. Ks. Valverde 2005 s. 81: ”The liberal subject and his logic of exchange are perhaps necessary steps toward justice: but nevertheless they need to be rejected (aufgehoben) on the way to justice.” Gschwend 1999 s. 207: Gschwend kritisoi Nietzschen historiallista analyysiä toteamalla, että se ei ota huomioon eri aikakausien vaihteluliikkeitä eikä kirjoitettujen sääntöjen ja eri aikoina noudatettujen tosiasiallisten käytäntöjen eroja. Lisäksi rangaistuksen ankaruuteen vaikuttaa lainrikkojan kiinnijäämisen todennäköisyys. Pelotevaikutetta pyritään maksimoimaan säätämällä ankara rangaistus tilanteissa, joissa suuri osa rikollisista ei jää kiinni. *Ibid.* s. 298: ”Nietzsche trägt, indem er die historische Dimension absoluten Strafdenkens – wohl mit zu engem Bezug auf den einseitig, ja falsch verstandenen, mit dem Rachebegriff geradezu gleichsetzen alttestamentarischen Talionsgedanken – überdehnt, den Umständen einer anerkannten Strafzwecklehre zu wenig Rechnung.”

5 RANGAISTUKSEN TARKOITUS

Nietzschen rikosoikeusajattelun varsinainen sisältö tulee tarkemmin ilmi hänen teoksessaan *Moraalin alkuperästä*.⁸¹ Sen taustalla näkyy hänen edellä kuvattu oikeudenmukaisuuden ja oikeuden syntyanalyysinsä. Samalla etenkin eräät velvoiteoikeudelliset ”analogiat” ovat siinä vahvasti läsnä.⁸² Tässäkin tapauksessa teorian perusta on sinänsä genealoginen, eli pyrki- myksenä on selittää jonkin ilmiön kehittymisen olennaisia piirteitä, sillä Nietzsche aloittaa rangaistuksen määrittelemisen ”muinaisista ajoista” alkaneiden käytäntöjen kautta. Selitykseen sekoittuu myös annos psykologista analyysiä. Kuten edellisessä luvussa todettiin, Nietzsche näkee yksilön ja yhteisön suhteen olevan verrattavissa velkojan ja velallisen suhteeseen. Jotta tällainen suhde voitaisiin perustaa, täytyy yksilön kyetä velvoittamaan itsensä muita yksilöitä ja yhteisöä kohtaan. Kuvaus alkaakin ihmisen kyvystä luvata tai toisin sanoen velvoittautua. Tähän ovat yhteydessä syyllisyyden tunteen alkuperä ja synty. Velvoittautuminen ja lupaaminen ovat tulevaisuuteen kohdistuvia toimia, jotka edellyttävät kykyä muistaa luvattu ja pitää sanansa. Luodakseen ihmisen ”joka voi velvoittautua” ihmisen täytyy taistella unohtamista vastaan ja kyetä muuttumaan ennakoitavaksi. Taatakseen ”muistamisen” ja lupauksensa velallinen panttaa velkojalle jotain omaansa, joka tässä tapauksessa voi olla myös hänen henkensä.⁸³

⁸¹ *Gschwend* 1999 s. 245, Gschwend katsoo Nietzschen teorian saaneen vaikutteita ainakin A. H. Postilta, Kohlerilta ja v. Jheringiltä.

⁸² Ks. *Petersen* 2008 s. 191–193, jossa todetaan, että Nietzschen katsannossa rikosoikeudesta kehittyi lähinnä velvoiteoikeuden alatiede. Petersen korostaa siviilioikeusajattelun merkitystä Nietzschen filosofassa: ”Kein anderer Philosoph, nicht einmal Kant, dachte in dem Maße wie ein Zivilrechtsdogmatiker wie dies Nietzsche getan hat [– –]”. Samoin *Straube* 2012 s. 13, *ibid.* s. 157: Straube painottaa sopimusoikeudellisen ajattelun olevan Nietzschen oikeuden, oikeudenmukaisuuden ja rangaistuksen taustalla vaikuttava yhteinen tekijä, *ibid.* s. 164: Nietzsche ymmärtää rangaistuksen käsitteen toisin kuin nykyaikainen rikosoikeusajattelu, joka perustuu ajatukseen rikoksenteikijän syyllisyydestä, joka taas perustuu vapaaseen tahtoon ja mahdollisuuteen toimia toisin. Nietzsche kehittää rikoskäsitystään havainnoimalla historiallis-psykologisesti vahingonkärsimyksen aiheuttamaa alkuperäistä reaktiota.

⁸³ Straube toteaa, että Nietzschen kuvaamat velkojaan ja velalliseen liittyvät vallankäytön käsitteet voidaan rinnastaa vahingonkorvauksen ja sopimussakon käsitteisiin. Ensimmäisessä yksi osapuoli loukkaa toisen oikeuksia. Tällöin syntyy konflikti, jossa loukattu osapuoli tavoittelee hyvitystä. Hyvitys tapahtuu valtatasapainon palauttamisella siten, että vahingontekijän asema heikkenee loukkausta vastaavasti. Yhteiskunta pyrkii ohjaamaan tapaa, jolla tämä hyvitys tapahtuu, koska loukattu osapuoli ei kykene toimimaan tasapuolisesti. Jälkimmäisessä taas esimerkiksi yhteiskunta velkojana rankaisee yksilöä tämän sopimusrikkomuksen nojalla. *Straube* 2012 s. 161–165.

Kyetäkseen siten vallitsemaan ennakolta tulevaisuutta, kuinka ihmisen onkaan täytyntä oppia erottamaan välttämätön tapahtuminen satunnaisesta, ajattelemaan kausaalisesti, näkemään kaukainen kuin läsnä olevana ja ennakoimaan sitä, päätelemään varmasti mikä on tarkoitusperä, mitkä sen välineet, yleensäkin osaamaan laskea, arvioida – kuinka onkaan itse ihmisen täytyntä sitä varten ensin olla muuttunut laskettavaksi, säännönmukaiseksi, välttämättömäksi, voidakseen viimein, kuten tekee se joka lupaa, taata itsensä tulevaisuutena!⁸⁴

Ihmisen ennakoitavaksi tekeminen tapahtuu yhteiskunnallisen pakon ja tapamoraalin (”tavan siveellisyys” (Sittlichkeit der Sitte) kautta. Yksilön etu uhrataan yhteisön edulle, ja tarkoituksena on saada ihminen pitämään lupaamansa, tarvittaessa väkipakolla. Keinona muistin virkistämiseen Nietzsche mainitsee ihmisen käyttämän *mnemotekniikan*, nimittäin kivun. Hän kuvaa rikoslakien ankaruuden olleen ja olevan osoitus vaikeudesta, joita ihmisillä on ollut yhteiskunnan sosiaalisten sääntöjen sisäistämässä. Tuottamalla ihmiselle kärsimystä tätä muistutetaan velvoitteistaan ja siten hänen toiminnastaan tulee vähitellen ennustettavaa.⁸⁵

”Poltetaan asia ihoon, jotta se jää muistiin: muistiin jää vain se mikä ei lakkaa tekemästä kipeätä” – tämä on eräs kaikkein vanhimman (valitetavasti myös kaikkein pitkäaikaisimman) maan päällä harjoitetun psykologian pääväittäjä.⁸⁶

Syylisyyden ja velvoitteen tunne perustuu alkuaan velallisen ja velkojan väliseen suhteeseen. Rikosoikeudellinen syylisyydskäsite on Nietzschen mukaan pohjimmiltaan verrattavissa velvoiteoikeudelliseen velkaan. Velallisesta tulee syylinen, ja tasapainon periaatteen mukaisesti velkojalla on oikeus rangaista sopimuksen rikkonutta velallista.⁸⁷ Nietzsche siis katsoo,

⁸⁴ GM II 1.

⁸⁵ GM II 3. Ks. myös *Gschwend* 1999 s. 250–251, *Kerger* 1988 s. 15–16, 53, 68.

⁸⁶ GM II 3.

⁸⁷ GM II 8. *Gschwend* 1999 s. 245–247, lisäksi huomionarvioinen on *Gschwendin* viittaus jäämistössä olevaan tekstiin syksyiltä 1883 16[29]. *Gschwend* myös huomauttaa, että MA II 2. 22 esitetty arvio rangaistuksesta jää ilmeisesti GM:ssä myöhemmin esitetyn analyysiin nähden taustalle. Kyseisessä aforismissa painotetaan erityisesti rangaistuksen tasapainon palauttavaa luonnetta, mutta todetaan myös, että lisäämällä rangaistukseen tietyn ”lisäpainon” (esim. varkaalle tulevan korvausvaatimuksen lisäksi vielä rangaistusmaksun) yhteisö muistuttaa rikkojaa siitä, että tämä irrottautuu toimillaan yhteisöistä ja sen suomista eduista. Siten rangaistus on tavallaan muistutus ennen yhteisöä vallinneesta luonnontilasta. *Straube* 2012 s. 13. Ks. myös *Kerger* 1988 s. 171: ”Nicht ein Schuldbegriff im moralischen Sinne, sondern ’die gesellschaftliche Nützlichkeit’ bestimmt den Zweck der Strafe.” Kuriositeettina mainittakoon Linarellin mielenkiintoinen vertailu Nietzschen GM:ssä kuvatun

ettei syyllisyyskäsite ole saanut alkuaan tahdonvapauden ajatuksesta, vaan tämä on vasta myöhemmin kehittynyt näkemys. Syyllisyyden (Schuld) käsite perustuu alkujaan velan (Schulden) materiaaliseen käsitteeseen. Rangaistuksen alkuperä ei siis ole saanut alkuaan siitä, että rikkojaa pidetään teostaan jotenkin vastuullisena, tai että jotain tekoa pidetään moittittavana. Tästä syystä sellaiset käsitteet kuten tahallisuus ja syyntakeisuus ovat vasta myöhempien yhteiskuntien tuotosta. Tätä myöhempää ja kehittyneempää selitystapaa ei hänen mukaansa tulekaan sekoittaa rangaistuksen alkuperään (Ursprung). Alkuaan rangaistus perustuu vain vahingonkärsijän vihaan, ja siitä vahingonkärsijä velkojana vaatii velalliselta jotain hyvitystä. Tämä viha pysyy kuitenkin rajoissa, kun vahingoille pyritään etsimään vastiketta ja korvaajaa. Vahingot tulee korvata jollain tavoin ja tämä tapa on viime kädessä vahingonaiheuttajalle tuotettu kipu. Vahingonkärsijä haluaa hyvityksen kärsimyksistään, ja viime kädessä tällaiseksi hyvitykseksi riittää vahingonaiheuttajan kärsimys. Vahinko voidaan siis korvata velalliselle aiheutetulla vahingolla. Varsinaisen materiaalisen edun sijasta velkoja saa ”mielihyvää” päästessään alistamaan velallista, saaden sitten tunteen olevansa velallisen yläpuolella. Rangaistus korvauksena on oikeutus julmuuteen.⁸⁸

Ovatko tähänastiset moraalinen genealogit edes hämäästi aavistelleet että esimerkiksi moraalinen pääkäsite ”syyllisyys” (Schuld) on juontunut ”velassa olemisen” (Schulden) hyvin materiaalisesta käsitteestä? Tai että rangaistus kostona tai hyvityksenä on kehittynyt täysin syrjässä kaikesta tahdon vapauden tai epävapauden edellyttämisestä?⁸⁹

Mistä on saanut mahtinsa tämä vahingon ja kivun vastaavanlaisuuden ikivanha, syvään juurtunut idea, jota kenties ei voi enää kitkeä pois? Olen asian jo ilmaissut: *saamamiehen* ja *velallisen* sopimussuhteesta, joka on yhtä vanha kuin ”oikeussubjektit” yleensä ja viittaa puolestaan taaksepäin oston, myynnin, vaihdon, kaupan ja liiketoimen perusmuotoihin.⁹⁰

ajattelun ja law and economics -tyyppisen arvioinnin välillä, ks. *Linarelli* 2008 s. 265–268.

⁸⁸ GM II 4: “[–] ajatus, että ’rikoksenteikijä ansaitsee rangaistuksen, koska hän olisi voinut menetellä toisin’ on todella erittäin myöhään saavutettu, kerrassaan hienostunut inhimillisen arvostelman ja päätelmän muoto; se joka sijoittaa päätelmän alkuaikoihin, käsittelee karkein kourin vanhemman ihmiskunnan psykologiaa.” GM II 5, ks. myös GM II 8 huomautus ihmisestä arvioivana olemuksena, *Kerger* 1988 s. 18. *Straube* 2012 s. 158, *ibid.* s. 162: Rikosoikeus on myös vahingonkärsijän kostonhalun sääntelemistä ja ohjaamista sekä rajoittamista. *Bung ZStW* 2007 s. 124. *Gschwend* 1999 s. 260: ”Allerdings billigt Nietzsche der Strafbegründung durch das ’Wehe-tun’ keinerlei Anspruch zu, sondern erkennt darin nur eine Historische Erklärung.”

⁸⁹ GM II 4.

⁹⁰ GM II 4.

Velallisen rikkoessa lupauksensa velkoja ottaa saatavansa tältä rangaistuksen muodossa. Tasapainon palauttaakseen velkoja vaatii hyvitystä häntä kohtaan rikkoneelta.⁹¹

Ekvivalenssi on siinä että vahinkoa suoranaisesti vastaavan edun sijaan (siis rahan, kiinteistön tai jonkin muun omaisuuden muodossa suoritettavan korvauksen sijaan) myönnetään saamamiehelle jonkinlaista hyvätunnetta takaisinmaksuna ja korvauksena – hyvätunne johtuu siitä, että saa arvelematta purkaa mahtiaan voimattomaan, hekumaa ”de faire le mal pour le plaisir de la faire” [– –]. ”Rangaistessaan” velallista saamamies pääsee osalliseksi erääseen herrain-oikeuteen, hänkin kokee viimein kohottavaa tunnetta siitä, että saa halveksia ja pahoinpidellä jotakin olentoa ”alempanaan” – tai ainakin sikäli kuin varsinainen rankaisuvalta, rangaistuksen täytöntöönpano on jo siirtynyt esivallalle, nähdä hänet halveksittuna ja pahoinpideltynä. Tasoituksena siis on osoitus ja oikeutus julmuuteen.⁹²

Rangaistuksen alkuperää voi siten hakea velallisen ja velkojan suhteesta sekä tarpeesta pakottaa ihmiset noudattamaan yhteisön sääntöjä. *Rankaisemisen nykytarkoituksen* määrittelemine on kuitenkin tätä monimutkaisempi ongelma. Nietzsche erottaa rangaistuksesta kaksi puolta: ensimmäiseen kuuluvat sen vakiintuneet ominaisuudet, joita ovat: tapa, akti sekä ”draama”. Toiseen kuuluvat siihen liittyvät epämääräisyydet, joita ovat rankaisemisen merkitys, tarkoitus ja siihen liittyvät odotukset. Jaottelu tekee hänen ajattelustaan omalaatuisen, sillä rankaisemisen tarkoitus ja tavoitteet ovat yleensä rikosoikeuskeskustelun ydin ja lähtökohta. Nietzsche toteaa, että varsinaiset rangaistuksiin käytetyt menettelyt ovat vanhempia ja niiden käyttö ja soveltaminen rangaistuksina on vasta myöhemmin syntynyttä. Rangaistuksen tarkoitus muuttuu ajan myötä ja vaihtelee erilaisissa yhteiskunnissa, mutta rankaisemisen tapa ja ”rituaalit” ovat pysyvämpiä. Tällöin siis aktin merkitys rangaistuksena on vasta myöhemmin liitetty menettelyyn, ”tulkittu sisään.” Rangaistuksen merkitys on historiallisesti liian vaihteleva ja epäselvä, jotta voitaisiin selvästi sanoa, miksi rangaistaan. Rangaistukselle annetut perustelut muuttuvat ajan kuluessa, joskus jonkin tietyn elementin saadessa painavamman sijan muilta. ”On mahdotonta nykyään tarkalleen sanoa miksi rangaistuksia annetaan”, Nietzsche toteaa. Loppujen lopuksi vallantahto ilmenee kunkin perustelun taustalla,

⁹¹ Ks. *Petersen* 2008 s. 113, *Bung ZStW* 2007 s. 123–126, *Gschwend* 1999 s. 245–247, *ibid.* s. 246: ”Nietzsche stützt sich hierfür auf die fast unbeschränkten Rechte des altrömischen Gläubigers gegenüber seinem säumigen Schuldner. Der Schuldner wird schuldig.”

⁹² GM II 5 (käännös J. A. Hollo), ks. myös MA II 2. 22.

olivat ne sitten kuinka rehellisiä tai näennäisiä tahansa. Tässä ilmenee osittain Nietzschen kritiikki ihmisen suhtautumisesta omiin käsitteisiinsä.⁹³ Kuten Kunnas toteaa, vaikka ihminen kuvittelee ymmärtävänsä ja hallitsevansa maailmaa, hän ei enää muista, että hän tosiasiaassa on itse luonut sille antamiensa käsitteiden muodon ja sisällön.⁹⁴ ”Rangaistus” on ihmisen luoma käsite, joka on aikasidonnainen, subjektiivinen sekä epälooginen. Nietzsche esittääkin *Moraalin alkuperästä* -teoksessa pitkähkön listan erilaisia historiallisia perusteluja rangaistuksen käytölle. Rangaistuksen merkitys on sinänsä tilapäinen, mutta samaa menettelyä voidaan käyttää mitä erinäisimmin ja mielikuvituksellisimmin perusteluihin.⁹⁵

Rangaistuksen ajatellaan yleisesti synnyttävän rangaistussa katumusta ja omantunnon tuskia, jotka osaltaan ”parantavat” rikollista ja ehkäisevät myöhempiä rikollisuutta. Nietzsche kuitenkin kiistää tämän väitteen ja toteaa, että rangaistus pikemminkin kovettaa ja karaisee rangaistua. Valtio ja oikeuslaitos käyttävät usein rikollisia vastaan juuri niitä keinoja, joita ne juuri kieltävät kansalaisia harjoittamasta.⁹⁶ Nietzsche toteaa, että rangaistuksen vaikutusta tuleekin hakea ”pelokkuuden lisääntymisestä, älykkyyden teroittumisesta ja muistin pidentymisestä ja intohimojen hallinnasta. Siten rankaiseminen kesyttää ihmistä, muttei tee hänestä parempaa”.⁹⁷

6 RANKAISEMISEN KRITIIKKI

Rikosoikeuden kritiikissään Nietzsche nostaa esiin monia nykyäänkin relevantteja kysymyksiä. Yksi näistä on edellä käsitelty rangaistuksen tuottama mielihyvä ja hyvitys. Kysymys kuuluu: voiko kärsimys olla velkojen hyvitys ja kuinka kärsimyksen tuottaminen voi antaa tyydytystä?⁹⁸ Nykyaikaiset rangaistukset eivät raakuudessaan vastaa menneisyyden menettelyjä, mutta rangaistuksissa on silti jäljellä tuota aiempaa julmuutta, joka ilmenee ”hengellistyneemmässä” muodossa.⁹⁹ Nietzschen kuvauksiin sisäl-

⁹³ GM II 14, 13, ks. myös MA II 2. 77, *Straube* 2012 s. 141, 145–146, *Bung ZstW* 2007 s. 128–131, *Gschwend* 1999 s. 274.

⁹⁴ *Kunnas* 1983 s.104.

⁹⁵ GM II 13, Nietzsche esittää samassa aforismissa myös listan erinäisistä perusteluista, joita rangaistusten oikeuttamiseen on käytetty. *Kerger* 1988 s. 172, *Straube* 2012 s. 141–142, ks. myös *Valverde* 2005 s. 77–78: ”This general skepticism about human planning underlies Nietzsche’s devastating critique of the pretensions of criminal law professors to have theorized ‘the purposes of punishment’.”

⁹⁶ GM II 14 sekä *Gschwend* 1999 s. 252, ks. *Bung ZstW* 2007 s. 130.

⁹⁷ GM II 15.

⁹⁸ GM II 6.

⁹⁹ JGB 229, *Straube* 2012 s.143: *Straube* mainitsee vertauskohtana nykyaikaisen julkisen

tyy tiettyä ristiriitaisuutta, mutta edellä kuvattu ajatus ihmisen luomisesta ennustettavaksi kivun tuottamisen avulla, ja siitä johdettu rangaistusajattelu ovat kuvausta rangaistusjärjestelmän synnystä. Tämä genealoginen kehityskulku ja sen seuraukset tulevat nyt Nietzschen kriittisten huomautusten kohteeksi.

Nietzschen rikosoikeuskritiikin olennaisena osana on *tahdonvapausajattelun kritiikki*. Oletus ihmisen vapaasta tahdosta on luonnollisesti nykyisen rikosoikeuskäsityksen olennainen osa, sillä ilman tätä oletusta kehtään ei olisi mahdollista moittia rikollisesta teosta.¹⁰⁰ Nietzschen radikaalein teesi rikosoikeuden osalta on yksilön täydellinen vastuuttomuus (vollkommene Unverantwortlichkeit). Kuten edellä todettiin, Nietzsche kiistää vastuullisuuden olevan yhteydessä rangaistuksen alkuperään, mutta hän kiistää ylipäänsä syyllisyyden yhteyden rangaistukseen, sillä hänelle ajatus, että rikollinen teko saisi alkunsa yksilön vapaasta tahdonmuodostuksesta, on virhe.¹⁰¹ Hän katsoo tämän ajatuksen saaneen alkunsa erheestä, koska ihminen on alkanut arvioida *tekoja itsessään* joko hyvinä tai pahoina. Tällöin ei enää niinkään kiinnitetä huomiota teon seurauksiin, vaan teon motiivien katsotaan olevan joko hyviä tai pahoja. Edelleen tämä ajatuskulku johtaa siihen, että leima hyvä tai paha liitetään tekojen motiiveista itse ihmiseen, kuvaamaan tämän olemusta. Ihmisen olemus on kuitenkin välttämätön seuraus tämän menneisyydestä ja nykyhetkestä, joten ihmisellä ei ole milloinkaan mahdollisuutta toimia täysin vapaasti. Näkemys korostaa olosuhteiden ja menneisyyden vaikutusta ihmisen toiminnassa. Ihmisten olemus muodostuu heidän aiemmista kokemuksistaan, jotka ohjaavat heidän tulevaa toimintaansa. Tästä syystä hän katsoo, että rangaistukset eivät tahdonvapauden oletuksesta johtuen kohdistu oikein, koska ne rangaistavat ihmistä yksittäisestä hetkellisestä teosta, jonka taustavaikuttimet

rikosprosessin, joka myös osaltaan rituaalia ja (toisinaan) ilmentää median sensaatiohalun tyydyttämistä. *Petersen* 2008 s. 113.

¹⁰⁰ JGB 19, 21, *Kerger* 1988 s. 167.

¹⁰¹ MA I 18, 106, 107, MA II 2. 23, GD: Die vier großen Irrthümer (Neljä suurta erehdystä) 3 ja 7: "[– –] [D]ie Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, das heißt des *Schuldig-finden-wollens*." *Straube* 2012 s. 132, 158. Toisaalta Nietzschen tahdonvapauden kritiikki ei merkitse yksipuolista determinististä suhtautumista ihmisen toimintavapauteen, asiasta tarkemmin ks. *Gschwend* 1999 s. 221–230, *ibid.* s. 225: "Nietzsche ei varmastikaan näe ihmistä täysin vastuusta vapaana olentona. Hän kuitenkin vastustaa 'virallista' vastuullisuutta, joka ilmenee ennalta asetettuihin arvoihin pohjautuvana, virallisten instanssien toimesta läpivietyinä vastuullisuutena. Täysin kehittynyt ihminen kykenee yksilönä 'itsesääntelyyn' (Selbstgesetzgebung)." Samoin *ibid.* s. 229: Gschwend tiivistää mielestäni osuvasti edellä ajatuksen toteamalla, että Nietzschenlle ihminen ei kannan moraalista vastuuta teoistaan tai laiminlyönneistään mitään ylempää järjestystä tai instanssia kohtaan, mutta hänen on kohdattava niistä aiheutuvat seuraukset, kuten halveksinta tai painostus.

kuitenkin muodostuvat pitkältä ajalta ja lukemattomista yksittäisistä seikoista. Nietzschen katsannossa olosuhteiden hallitessa ja vaikuttaessa yksilön toimiin arvioitavana ei ole enää syyllisyys tai mahdollisuus toimia toisin. Syy on olosuhteissa, ei tekijässä.¹⁰²

Satu intelligiibelistä vapaudesta – Niiden havaintojen, joiden perusteella me katsomme jonkun vastuunalaiseksi, eli siis niin sanottujen moraalisten havaintojen historia kulkee seuraavien päävaiheiden kautta. Ensiksi tiettyjä tekoja kutsutaan hyviksi tai pahoiksi välittämättä niiden motiiveista, ja huomiota kiinnitetään ainoastaan niiden hyödyllisyyteen tai haitallisuuteen. Pian kuitenkin unohdetaan näiden nimitysten alkupehä ja kuvitellaan, että teot itsessään, eli riippumatta niiden seurauksista, omaavat ominaisuuden ”hyvä” tai ”paha”: Sama virhe, jonka mukaan puhe mukamas kuvaa kiven itsessään kovaksi tai puun itsessään vihreäksi – eli sitä kautta, että seurauksen ymmärretään olevan itse syy. Joten hyvä tai paha olemus sisällytetään motiiviin ja tekoja itsessään pidetään moraalisesti kaksimerkityksisinä. Myöhemmin arvostelmaa hyvä tai paha ei enää liitetä yksittäisiin motiiveihin, vaan koko ihmisen olemukseen, josta tuo motiivi saa alkunsa, niin kuin kasvi maaperästä. Siten ihmistä pidetään vuoron perään vastuullisena tekojensa vaikutuksista, sitten teoistansa, sen jälkeen motiiveistaan ja lopulta olemuksestaan. Nyt havaitaan lopulta, että myöskään tämä olemus ei voi olla vastuunalainen, sikäli kuin se koostuu menneiden ja nykyisten asioiden aineosista ja vaikutusvoimasta ja on niiden ainoa ja välttämätön seuraus: eli siis ihmisestä on tehtävä vastuullinen ei millekään, eli ei olemuksestaan, ei motiiveistaan, ei teoistaan eikä niiden seurauksista. Siten on havaittu, että moraalisten havaintojen historia on erään erehdyksen historia, vastuunalaisuuden erheen: joka perustuu vapaan tahdon erheeseen. [– –] Kukaan ei ole vastuussa teoistaan, eikä olemuksestaan; tuomitseminen on sama kuin olla epäoikeudenmukainen. Tämä pätee myös kun yksilö tuomitsee itse itseään. Tämä lausuma on niin kirkas kuin auringonvalo, ja kuitenkin jokainen menee tässä mieluummin takaisin varjoon ja valheisiin; seurausten pelossa.¹⁰³

¹⁰² MA I 39, ks. myös MA I 99, 102 ja 107, Z toinen osa: rantakyyn puremasta, GD: Die vier grossen Irrthümer 3. FW 250, Jäämistö kevät 1887 10[50], *Straube* 2012 s. 133–138, *ibid.* s. 136: Ihmisen olemusta menneisyyden ja nykyisyyden vaikutusten summana ei tule tulkita deterministisesti tai mekaanisesti, vaan lähinnä psykologisen vaikutelman kautta. *Valverde* 2005 s. 81: “[– –] Nietzsche would sideline all inquiries into criminal ‘intent’ or *mens rea*, because one thing he and Freud would agree on is that people never really know what they are doing.” *Kummas* 1983 s. 105.

¹⁰³ MA I 39, ks. myös JGB 32.

Saavatko vapaan tahdon opin kannattajat rangaista? – Ihmiset, jotka ammattinsa vuoksi tuomitsevat ja rankaisevat, koettavat kaikissa tapauksissa määrittää onko pahantekijä ylipäänsä vastuullinen teostaan, *pystyikö* hän käyttämään järkeään, toimiko hän *perustellusti* eikä tietämättään tai pakosta. Jos häntä rangaistaan, niin rangaistaan sitä, että hän valitsi huonommat perusteet (Gründe) parempien sijaan, jotka hänen täytyi siis *tuntea*. Silloin kun tämä tieto puuttuu, ei ihminen vallitsevaan mielipiteen mukaan ole vapaa eikä vastuunalainen: ellei sitten hänen tietämättömyytensä, esimerkiksi hänen ignorantia legiksensä, ole seurausta tahallista opettelemisen laiminlyönnistä; siinä tapauksessa hän oli jo silloin katsonut paremmaksi huonommat perusteet, kun hän ei halunnut opetella mitä olisi pitänyt, ja hänen on nyt kärsittävä huonon valintansa seurauksista. Jos hän sitä vastoin ei huomannut parempia perusteita eikä tylsämielisyydestä tai tyhmyydestä, häntä ei tavata rangaista: häneltä oli niin sanotusti puuttunut valinta, hän toimi eläimenä. Paremman ymmärryksen tarkoituksellinen kieltäminen on nyt siis peruste, jolla syytteenalaista rikollista syytetään. Miten joku voi kuitenkin olla tahallisesti järjettömämpi kuin hänen täytyy olla? Mistä ratkaisu, kun vaakakupit ovat hyvien ja huonojen motiivien painamia? Ei siis erehdyksestä, sokeudesta, eikä sisäisestä tai ulkoisesta pakosta (voidaan ylipäänsä ajatella, että kaikki niin sanottu ”ulkoinen pakko” ei ole muuta kuin kivun ja pelon sisäistä pakkoa). Mistä? kysytään yhä uudestaan. *Järkeä* ei siis voi olla syynä, koska se ei voisi päättää vastoin parempia perusteita? Nyt tässä huudetaan ”vapaata tahtoa” avuksi: sen tulee ratkaista *täydellinen tahdonvaltaisuus* (*vollendete Belieben*), tapahtua hetkenä, jona mikään motiivi ei vaikuta, jossa teko tapahtuu *ihmeenä*, tyhjästä. Tätä oletettua *tahdonvaltaisuutta* (*Beliebigkeit*, myös mielivaltaisuus) rangaistaan tapauksessa, jossa minkään tahdon (*Belieben*) ei tulisi vallita: väitetään, että järjen, joka tuntee lain, kiellon ja käskyn, ei olisi pitänyt sallia mitään valintaa ja toimia pakkona sekä korkeampana voimana. Rikollista siis rangaistaan, koska hän käytti ”vapaata tahtoa”, eli koska hän toimi perusteetta, kun hänen olisi pitänyt toimia perustellusti. Mutta *miksi* hän teki näin? Näin ei edes saa enää *kysyä*: se oli teko ilman ”sen vuoksi”, ilman motiivia, ilman alkuperää, jotain tarkoituksetonta ja järjetöntä – *Sellaisesta teosta ei kuitenkaan sais*i, yllä esitetyn kaiken rangaistavuuden ensimmäisen edellytyksen mukaan, *rangaista!* Myöskään tuohon toiseen rangaistavuuden laatuun *ei* voida vedota, kun siis jotain *ei* tehdä, laiminlyödään, *eikä* järkeä käytetä; sillä kaikissa olosuhteissa laiminlyönti tapahtui *ilman* tahallisuutta! Ja vain käskyn tahallinen laiminlyönti on rangaistavaa. Rikollinen on tosin valinnut huonommat perusteet parempien sijaan, mutta *ilman* syytä ja tahallisuutta: hän ei tosin käyttänyt järkeään, mutta ei *ollakseen käyttämättä* sitä. Tuo peruste, jolla syytteenalaista rikollisista syytetään, että hän olisi kiistänyt ta-

hallisesti järkensä – juuri se on ”vapaan tahdon” hyväksymisellä mitätöity. Te ette *saa* rangaista, te ”vapaan tahdon” -opin kannattajat, ette omien periaatteidennekaan nojalla! – Ne eivät kuitenkaan ole perustaltaan muuta kuin hyvin kummallinen käsitemytologia, ja kana, joka ne muni, oli istunut muniensa päällä kaiken todellisuuden tuolla puolen.¹⁰⁴

Rangaistessaan lainrikkoojaa yhteiskunta leimaa tämän tietyn ”abstraktin” rikosnimikkeen perusteella. Mutta koska rangaistuksessa käytetty nimike (esim. pahoinpitely) ei välttämättä mitenkään vastaa tekijän alkuperäistä motivaatiota teolle (itsepuolustus) tai hän ei välttämättä pysty käsittämään tekoa ollenkaan tuon nimikkeen perusteella, ei hän pysty yhdistämään tekoa rangaistuksella tavoiteltuun syyllisyyteen. Toisaalta rangaistus ja käytetyt rikosnimikkeet leimaavat rangaistun koko henkilön yhden (rangaistavan) teon perusteella. Jos rangaistus ei enää toimi teon hyvityksenä, se ei ”korvaa” vääryyttä, eikä rikollinen voi päästä teostaan irti ja palautua osaksi yhteiskuntaa.¹⁰⁵

Teloitus – Mistä johtuu, että jokainen teloitus loukkaa meitä enemmän kuin murha? Se on tuomarien kylmyys, piinallinen esivalmistelu, oivalus, että tässä käytetään ihmistä välineenä muiden pelottamiseksi. Sillä syyllisyyttä ei rangaista, edes jos sellaista olisi: se sijaitsee kasvattajissa, vanhemmissa, ympäristössä, meissä, eikä murhaajassa – minä tarkoitan aikaansaavia olosuhteita.¹⁰⁶

Moraalisen tulistumisen taso tuntematon – Siitä, onko kokenut tiettyjä järkyttäviä näkyjä tai vaikutelmia, vai ei, esimerkiksi väärin tuomitun, tapetun tai kidutetun isän, uskottoman vaimon, julman vihamielisen hyökkäyksen, riippuu kiehuuko kiihkomme yli ja kääntääkö se koko elämämme suunnan vaiko ei. Kukaan ei tiedä mihin olosuhteet, myötätunto, raivostuminen voivat hänet ajaa, hän ei tunne oman tulistumisensa rajaa. Kurjat pienet olosuhteet tekevät kurjaksi; se ei tavallisesti ole elämysten laatu vaan niiden määrä, josta alhaisempi ja ylhäisempi ihmisyyks on riippuvainen, hyvässä ja pahassa.¹⁰⁷

¹⁰⁴ MA II 2 23.

¹⁰⁵ Z: Vom bleichen Verbrecher (kalpeasta rikollisesta), GM II 16, M 236: ”Strafe. – Ein seltsames Ding, unsere Strafe! Sie reinigt nicht den Verbrecher, sie ist kein Abbüssen: im Gegenteil, sie beschmutzt mehr, als das Verbrechen selber.” MA I 66: ”Sträflisch, nie gestraft. – Unser Verbrechen gegen Verbrecher besteht darin, dass wir sie wie Schufte behandeln.” MA II 1. 78, M 366, Kerger 1988 s. 175 ks. myös JGB 109, Jäämistö Syksy 1887 10[50]. Gschwend 1999 s. 284–287, 360–362, 375–379.

¹⁰⁶ MA I 70.

¹⁰⁷ MA I 72.

Nietzschellä on pisteliäitä huomautuksia myös rangaistuksen määrittämisestä. Toistuvista rikoksista annetaan yleisesti ankarampia rangaistuksia, eli taparikollisia rangaistaan kovemmin kuin ensikertalaisia. Nietzsche toteaa, että rikoksia jo tehneiden kyky vastustaa taipumusta rikolliseen toimintaan on muihin verrattuna matalampi. Hän kääntää tavanomaisen arvioidon pääläelleen: taparikollisen rangaistuksen pitäisi olla lievempi, kun taas sitä vastoin aiemmin ”kunnollista elämää” viettänyttä, jonka käytökseen nähden rikos on karkea poikkeus, tulisi rangaista ankarammin. Syyksi valitsevaan rangaistustapaan Nietzsche näkee sen, että rangaistuksia ei määrätä tekijän mukaan vaan yhteiskunnan tarpeiden mukaisesti. Aiempi hyödyllinen käytös palkitaan ja haitallisesta rangaistaan.¹⁰⁸ Rikoksen tekijän menneisyys ja sen syyt tulisi kuitenkin voida ottaa huomioon rangaistuksessa kokonaisuutena, tai sitten ei ollenkaan.

[– –] Jos ihmisen menneisyyttä rangaistaan tai palkitaan tällä tavalla (tämä siis ensimmäisessä tapauksessa, kun pienempi rangaistus toimii palkkiona), niin pitäisi mennä vielä kauemmas taaksepäin ja rangaista sekä palkita sellaisen tai sellaisen menneisyyden syyt. Tarkoitan tällä vanhempia, kasvattajaa, yhteiskuntaa ja niin edelleen; monessa tapauksessa havaitaan silloin myös tuomarit jollain tavoin osalliseksi syyllisyyteen. Kun rangaistaan menneisyydestä, on mielivaltaista jäädä tarkastelemaan rikollista: tulisi, jos ei haluta hyväksyä jokaisen rikkomuksen täydellistä anteeksiantamista, pysähtyä jokaiseen yksittäiseen tapaukseen, eikä katsoa enempää taaksepäin: eli siis eristää syyllisyys eikä ollenkaan sitoa sitä menneisyyteen – muuten tehdään syntiä logiikkaa kohtaan. Huomatkaa paremminkin, te vapaat tahdot, tuo välttämätön lopputulos, johon teidän oppinne ”tahdon vapaudesta” johtaa ja päättää rohkeasti: ”millään teolla ei ole menneisyyttä.”¹⁰⁹

Tuomareilla ei tietenkään käytännössä ole mahdollisuutta arvioida yksittäisen rikollisen menneisyyttä kokonaisuutena, eikä hän Nietzschenkään mukaan pysty milloinkaan täysin ymmärtämään rikollisen tekoa tai tämän motiiveja. Jos tuomari voisi ymmärtää rikollisen tekoon johtaneet seikat, hän ei voisi kuin vapauttaa tämän rangaistuksetta.¹¹⁰ Kuten Kunnas huo-

¹⁰⁸ MA II 2. 28. M 256, ks. *Straube* 2012 s. 149–151, 153, *Bung ZStw* 2007 s. 132, *Wisser* 1972 s. 159: ”Man lohnt und straft nicht, weil gut und böse gehandelt worden ist, sondern damit den eigenen Vorstellungen von gut und böse entsprechend gehandelt werden wird.”

¹⁰⁹ MA II 2. 28.

¹¹⁰ MA II 2. 24, Z toinen osa: Vom Biss der Natter (rantakyyn puremasta): ”Joten kek-sikää minulle oikeudenmukaisuus, joka vapauttaa syytteestä jokaisen, paitsi tuomarin!”, Z ensimmäinen osa: Vom bleichen Verbrecher: ”Mutta ajatus on yksi asia ja teko toinen, ja mielikuva teosta vielä yksi lisää. Syy-yhteyksien pyörä ei niiden välillä pyöri.” Ks. *Straube*

mauttaa, Nietzsche käyttää käsitteitä ”tuomari” ja ”rikollinen” vertausku-
vallisesti kuvaamaan ylipäänsä moraalisesti tuomitsevia henkilöitä. Kyse
ei ole vain oikeudellisista toimijoista.¹¹¹

Rikollisen ja hänen tuomarinsa arvioimiseen – Rikollinen, joka tuntee
olosuhteiden täyden virtauksen, ei koe tekoansa niin poikkeuksellisena
ja käsittämättömänä kuin hänen tuomarinsa ja moittijansa; hänen ran-
gaistuksensa mitataan hänelle kuitenkin juuri sen hämmästyksen asteen
mukaan, jona havainto teosta näyttäytyy käsittämättömänä noille muil-
le. – Kun tieto, joka rikollisen puolustajalla on tapauksesta ja sitä edel-
täneistä tapahtumista, on tarpeeksi riittävää, niin täytyy niin sanottujen
lieventämisperusteiden, jotka hän sen johdosta tuo esiin, lopulta pyyhkiä
kaiken syyllisyyden pois. Tai vielä selkeämmin: puolustaja vähentää
askel askeleelta tuomitsevan ja rangaistusta arvioivan hämmästyksiä ja
lopulta kokonaan hälvittää sen, siten että hän pakottaa tuon rehellisen
kuulijan sisäiseen tunnustukseen: ”hänen täytyi toimia niin kuin hän
toimi; jos rankaisisimme, niin rankaisisimme ikuista välttämättömyyt-
tä.” – Rangaistuksen mittaaminen sen tiedon mukaan, joka saadaan ri-
kollisen menneisyydestä tai on ylipäättänsä saatavissa, – eikö tämä ole
ristiriidassa kaiken kohtuuden kanssa?¹¹²

Nietzsche epää rangaistuksilta oikeudenmukaisuuden, koska rangaistukset
eivät toteuta oikeudenmukaisuuden määritelmää: anna jokaiselle hänen
ansionsa mukaan (Jedem das Seine geben). Rangaistuksia kun tuomitaan
tekojen hyödyllisyyden tai haitallisuuden perusteella. Rangaistus ei anna
rangaistavalle tälle kuuluvaa, koska rangaistus mitataan yhteiskunnan tar-
peiden mukaan, eli valtion ja valtaa pitävien näkökulmasta. Rankaisevaa
oikeudenmukaisuutta ei voi olla, eikä rangaistus toteuta (oletettua) tarkoi-
tustaan. Rangaistukset karaisevat rikollisia ja työntävät heitä pois yhteis-
kunnallisesta elämästä ja haittaavat yhteiskunnan kehitystä palauttamalla
sen alemman kulttuurin tasolle.¹¹³ Yksi Nietzschen moraalikritiikin tavoit-

2012 s. 152: Straube huomauttaa, että Nietzsche liioittelee aforismissa MA II 2. 28 tarkoi-
tuksella ja kritisoi sen sananmukaista tulkitsemista. Hän katsoo, että kyseessä on enemmän-
kin ajatusleikki, joka valottaa teko-olosuhteiden ja -motiivien osittaisen huomioon ottami-
sen epäjohdonmukaisuutta.

¹¹¹ Kunas 1983 s. 107.

¹¹² MA II 2. 24.

¹¹³ MA I 105, Straube 2012 s. 175: Rangaistukset eivät täytä Nietzschen edellyttämää
oikeudenmukaisuuden korkeaa *suum cuique* -vaatimusta. Straube toteaaikin (*ibid.* s. 179.),
että Nietzscheille oikeudenmukaisuus tarkoittaa armeliasta, hyväntahtoista tuomiota, jonka
Nietzsche kärjistää hyväksynnäksi (Gutheißen). MA II 2. 186: ”Kaikki rikolliset pakottavat
yhteiskunnan takaisin aiemmalle kulttuurin tasolle, kuin millä se sillä hetkellä on: he vai-
kuttavat taaksepäinkatsovasti.” Ks. myös *Gschwend* 1999 s. 263–272, Jäämistö kevät-kesä

teista on vallitsevan syyllisyyskäsitteen tuhoaminen. Oppi vapaasta tahdosta ja syyllisyysmoraali ovat olemassa, jotta ihmisiä voitaisiin rangaista. Yksilö ei voi toteuttaa ”luovaa tarkoitustaan” ja kehittää itseään, jos syyllisyys ja siihen perustuva yhteiskuntamoraali sitovat hänet osaksi yleistä ”kaunamoraalia”.¹¹⁴ Toisaalta valtio käyttää yksilöä vain välineenä muiden pelottamiseksi (yleispreventio).¹¹⁵ Syyllistämisestä on irtauduttava, sillä sen ihmisen psyykelle aiheuttama rasite estää ihmistä kehittymästä todella autonomiseksi ja itsenäisesti vastuunsa kantavaksi.¹¹⁶

Palkitseva oikeudenmukaisuus – Se, joka on ymmärtänyt opin täydellisestä vastuunalaisuuden puutteesta, ei voi enää pitää niin sanottua rankaisevaa ja palkitsevaa oikeudenmukaisuutta oikeudenmukaisuuden käsitteen osana: jos tämä perustuu sille, että jokaiselle annetaan hänelle kuuluva. Sillä se, jota rangaistaan, ei ansaitse rangaistusta: häntä käytetään vain välineenä pelottamaan muita pois tietyistä teoista; samoin kuin se jota palkitaan, ei ansaitse palkintoaan. Hänhän ei voinut toimia toisin kuin toimi. Palkinnolla on siis vain tarkoitus kannustaa häntä ja muita, sekä antaa motiivi myöhemmille teoille. Kehu huudetaan kilparadalla juoksevalle, ei sille, joka on maalissa. Palkinto tai rangaistus eivät ole jotain, josta henkilö saa sen mikä hänelle kuuluu. Ne annetaan hänelle hyödyllisyysperusteilla, ilman että oikeudenmukaisuudella olisi sen perusteena mitään sijaa. On yhtä lailla sanottava ”viisas ei palkitse, koska on toimittu hyvin” kuin on sanottu ”viisas ei rankaise, koska on toimittu huonosti, vaan jotta ei toimittaisi huonosti”. Jos rangaistus ja palkinto

1883 7[55]: ”Wie kann der Staat Rache übernehmen! Erstens ist er kalt und handelt nicht im Affekt: was der Rache-Übende thut. Dann ist er keine Person, am wenigsten eine noble Person: kann also auch nicht im Maßhalten (im ’Gleiches mit Gleichem’) seine noblesse und Selbstzucht beweisen. Drittens nimmt er gerade das weg an der Rache, was zur Wiederherstellung der verletzten Ehre dient [– –]”.

¹¹⁴ GM I 10 ja 11, GD: Moral als Widernatur (moraali luonnonvastaisuutena) 6 ja Die vier grossen Irrthümer 7. FW 219: ”Rangaistuksen tarkoitus – Rangaistuksen tarkoituksena on parantaa sitä, joka rankaisee – tämä on rangaistuksen puoltajien viimeinen turvapaikka.” Ks. *Kunnas* 1983 s. 109–110: ”Nietzsche esittää meille kysymyksen, ovatko meidän oikeudelliset normimme, käytäntömme ja instituutiomme vapaita tiedostamattomasta kostonhalusta, patoutuneista vieteistä ja aggressioista?” Tässä ei ole mahdollista käydä läpi Nietzschen moraalikritiikin tavoitteita yksityiskohtaisesti, ks. aiheesta tarkemmin esim. *Löhr* 2010 s. 109–129.

¹¹⁵ Ks. myös GM II 14: ”Erityisesti meidän on varottava aliarvioimasta sitä seikkaa että juuri oikeudellisten ja toimeenpanoon liittyvien menettelyjen näkeminen estää rikoksenteikijää tunnossaansa tuomitsemasta tekoaan, toimintansa laatua *sinänsä* hylättäväksi; hän huomaa nimittäin samanlaisia tekoja tehtävän oikeuden palveluksessa ja niitä sitten hyväksyttävän, suoritettavan hyvällä omatunnolla: vakoilu, petos, lahjonta [– –] mitään kaikista näistä teoista hänen tuomitsijansa eivät suinkaan hylkää eivätkä tuomitse *sinänsä* vaan jossakin tietyssä katsannossa ja käytännössä.” *Petersen* 2008 s. 137–139.

¹¹⁶ *Gschwend* 1999 s. 255.

jäävät pois, niin putoaa pois vahvimmat motiivit, jotka ajavat tiettyjä tekoja kohti ja niistä poispäin; ihmisten etu edellyttää niiden jatkuvuutta; ja sikäli kuin rangaistus ja palkkio, kehu ja moite tehoavat herkimmin turhamaisuuteen, niin tuo sama etu edellyttää myös turhamaisuuden jatkuvuutta.

Nietzsche tiesi toki itsekin vaatimustensa radikaaliuden ja miten niihin yleisesti suhtauduttaisiin. Straube huomauttaa, että huolimatta tästä radikaalista edesvastuuttomuuden opista Nietzschen teoksista löytyy myös pakoitain ”käytännönläheisempiä” ohjeita, jotka eivät suoraan edellytä kaikkinaisen rikosvastuun poistamista. Nämä perustuvat myös ajatukseen armosta/hoidosta (Schonung) sekä rangaistuksen haittojen vähentämiseen, mutta joissakin yhteyksissä tulee esiin selkeästi jyrkempää suhtautumista.¹¹⁷ Nietzscheä voitaneen toisaalta perustellusti pitää jossain määrin abolitio-nistina.¹¹⁸

¹¹⁷ Straube 2012 s. 176–178: esimerkkinä tästä on jäämistöstä löytyvä toteamus, jossa Nietzsche vastustaa rankaisevaa oikeudenmukaisuutta, todeten että sen tilalla tulisi olla ennemminkin opettava oikeudenmukaisuus, opettaja tuomarin sijaan. Ks. myös M 202: rikollisuus mielisairautena. Petersen 2008 s. 143–144, etenkin alav. 701: kuten Petersen huomauttaa, Nietzschen jäämistössä löytyy kuitenkin myös edellä mainitun kanssa suoraan ristiriitaisia muistiinpanoja esim. kevät 1887 10[50]: ”Man soll dem Verbrecher die Möglichkeit nicht abschließen, seinen Frieden mit der Gesellschaft zu machen: gesetzt, daß er nicht zur Rasse des Verbrecherthums gehört. In letzterem Falle soll man ihm den Krieg machen, noch bevor er etwas Feindseliges gethan hat (erste Operation, sobald man ihn in Gewalt hat: ihn kastriren)”, sekä lokakuu 1888 23[1]. Näiden kanssa taas ovat erityisessä ristiriidassa esimerkiksi aiempi merkintä elokuulta 1879 42[51] sekä 42[53]. *Gschwend* 1999 s. 311–326. Mikä merkitys näille myöhemmille merkinnöille tulee antaa, riippuu siitä, kuinka paljon arvioija antaa merkitystä julkaisemattomalle, muistiinpanoihin kuuluvalla materiaalille (verrattuna aiempiin julkaisuihin) sekä mikä merkitys Nietzschen myöhemmin puhjenneella sairaudella katsotaan olevan myöhempien tekstien ”auktoriteetille”. Ks. myös *Bung ZStw* 2007 s. 134, *Gschwend* 1999 s. 116–121, 308–310 vrt. *Kunnas* 1983 s. 106–107: ”Den Kriminellen sieht Nietzsche gern mit den Augen eines Spätromantikers.” Osa Nietzschen toteamuksista ilmentää toisaalta tiettyä ihannoitua rikollisia kohtaan, sillä rikollinen ilmentää myös vallitsevaa järjestystä vastustavaa kapinallista, esim. M 20 ja 50, GD: Streifzüge eines Unzeitgemäßen (aikaansa kuulumattoman vaelluksia) 45, *Gschwend* 1999 s. 342–357, *ibid.* s. 348: ”Nietzsche bezeichnet den Rechtsbrecher als Überwinder eines christlich-platonischen normativen Sumpfes und verleiht ihm heroische Züge” sekä *ibid.* s. 367: *Gschwend* on Nietzschen rikosoikeutta koskevassa tutkimuksessaan erottanut viisi eri rikollistyyppiä, jota esiintyvät Nietzschen teoksissa (ja osittain jäämistön julkaisemattomissa muistiinpanoissa).

¹¹⁸ Ks. Jäämistö marraskuu 1887 – maaliskuu 1888 11[238]: ”Abschaffung der ‘Strafe’. Der ‘Ausgleich’ an Stelle aller Gewaltmittel”. FW 321, Jäämistö kevät 1883 16[17], *Gschwend* 1999 s. 294–296, vrt. kuitenkin *Gschwend* 1999 s. 301–326: rankaisemisen kriittikistään huolimatta Nietzsche ei vastusta pakkokeinojen käyttöä, kun niitä käytetään yhteiskunnallisten olojen ylläpitämiseen. Nietzschen kritiikin pääpaino kohdistuu rangaistuksista aiheutuvaan halveksuntaan, kaunaan ja stigmaan, esim. Z: Vom bleichen Verbrecher:

Terveiden hoitamisesta – On tuskin ehditty alkaa pohtia rikollisen fysiologiaa ja jo ollaan torjumattoman havainnon edessä, että rikollisen ja mielenvikaisen välillä ei ole olennaista eroa: edellyttäen että tavallisten moraalisten ajattelutapojen uskotaan olevan henkisesti terveiden ajattelutapoja. [– –] Hänelle tulee selvästi esittää mahdollisuus ja keinot tervehtymiseen (tuon vaiston hävittäminen, muuntaminen, sublimoiminen), myös pahimmassa tapauksessa tervehtymisen epätodennäköisyys; parantumattomalle rikolliselle, joka on tullut itselleenkin kauhistukseksi, tulee tarjota mahdollisuus itsemurhaan. Tämä säästettyinä viimesijaiseksi helpotuskeinoksi; ei tule lyödä mitään laimin, jotta rikollinen saa palautettua hyvän mielialan ja luonteen vapauden; omatunnontuskat tulee pyyhkiä hänen sielustaan kuin epäpuhtaudet ja osoittaa, kuinka hän voi hyvittää ja voittaa vahingon, jonka hän yhdelle on aiheuttanut, toiselle ja ehkä jopa koko yhteisölle tehtävällä hyvällä teolla. Kaikki mitä suurimmassa laupeudessa! Kuinka keventynyt olisikaan yleinen elämäntunto, jos usko syyllisyyteen erotettaisiin myös vanhasta kostonvaistosta ja itsessään pidettäisiin onnellisten tahdikkaana viisautena sitä, miten kristinusko siunaa vihollisensa ja tekee hyvää niille, jotka ovat meitä loukanneet! Hävittäkäämme synnin käsite maailmasta – ja lähettäkäämme rangaistuksen käsite pian sen perässä!¹¹⁹

Uusi varovaisuus – Älkäämme enää ajatelko niin paljon rankaisemista, moittimista ja parantamista! Yksilöä saamme harvoin muutettua ja jos se meiltä onnistuisikin, niin on ehkä näkemättä myös saavutettu jotain: *me* olemme muuttuneet hänen ansiostaan! Huolehtikaamme ennemminkin, että meidän oma vaikutuksemme *kaikkean tulevaan* tasa-painottaa ja ylittää hänen vaikutuksensa! Älkäämme käykö suoraan taisteluun – ja sitä on myös kaikki moittiminen, rankaiseminen ja parantamisenhalu. Vaan kohottakaamme itsemme vielä korkeammalle! Antakaamme esikuvallamme yhä loistavimmat värit! Himmentäkäämme toinen omalla valollamme! Ei! Me emme halua hänen takiaan itse tulla *pimeämmiksi*, kuten kaikki rankaisijat ja tyytymättömät! Astukaamme mieluummin sivuun! Kääntäkäämme katseemme pois!¹²⁰

¹¹⁹ ”Tappamisenne, tuomarit, pitää olla sääliä eikä kostoja. Ja sikäli kuin tapatte, nähkää se niin, että juuri te annatte oikeutuksen elämälle!” Toisaalta jotkin hänen ehdotuksensa vaikuttavat sellaisenaan täysin epärealistisilta, ks. esim M 187: ”Aus einer möglichen Zukunft. – Ist ein Zustand undenkbar, wo der Übelthäter sich selber zur Anzeige bringt, sich selber seine Strafe öffentlich dictirt, im stolzen Gefühle, dass er so das Gesetz ehrt, das er selber gemacht hat, dass er seine Macht ausübt, indem er sich straft, die Macht des Gesetzgebers [– –].”

¹¹⁹ M 202.

¹²⁰ FW 321.

7 LOPUKSI

Paradoksaalisesti vaikka Nietzscheä pidetään epä- tai antipoliittisena ajattelijana (ks. johdanto), hänen oikeutta ja etenkin rikosoikeutta käsittelevät kuvauksensa sisältävät sinänsä poliittisia kannanottoja. Nietzsche ei myöskään erota oikeutta politiikasta eikä olemista (Sein) pitämisestä (Sollen). Hän ei hyväksy luonnonoikeutta, eikä johda oikeutta minkään suvereenin tahdosta. Huomionarvioista on, että lait ovat Nietzscheille lähinnä valtion ja hallitsijan mahtikäskyjä, eli siis tavallaan tahtoon liittyviä ilmiöitä, kun taas oikeus perustuu sopimukseen. Tämä herättää kysymyksen, eivätkö lait ole osa oikeutta. Toki voitaisiin ajatella, että demokratiassa puolueet edustavat yhteiskunnan valtasuhteita, ja niiden sopimukset ilmenevät lakeina. Tämä ajatuskulku irtautuu kuitenkin liikaa Nietzscheen omista ajatuksista – Nietzschehän suhtautui demokratiaan lähinnä vihamielisesti.¹²¹ Ehkä kyseisiä aforismeja ei tule tulkita niinkään sanatarkasti, vaan katsoa, että Nietzsche halusi painottaa oikeuden olevan aina tiettyjen ryhmittymien valtasuhteiden tasapainottamisintressin lopputulos. Jos toinen on heikko, tämä voidaan alistaa, eikä tälle ole tarpeen myöntää oikeuksia. Nietzsche toteaa, että lainsäätäminen on *ylivallan imperatiivinen julistus* siitä, mikä *sen näkökulmasta* on oikein ja väärin.¹²² Tämä näyttäisi johtavan päätelmään, että oikeudet ovat yhtä vahvojen osapuolten välinen sopimus, joka valtatasapainon vuoksi velvoittaa osapuolia, kun taas lait ovat vallassa olevien pakkovaltaa alaisia kohtaan.

Nietzscheen oikeuden syntyteoria on tavallaan muunnos yhteiskuntasopimusajattelusta, jossa pääelementtinä oikeuksien syntymiselle ihmisyyhteisössä on asetettu valtatasapainon aiheuttama pattitilanne. Ihmisten on täytynyt turvautua oikeuksiin tilanteessa, jossa raaka voima ei enää ole ratkaissut kiistaa. Huomionarvioista siis on, että oikeus syntyy intressiristiriidoista, mutta ensisijainen ratkaisutapa näihin ristiriitoihin on voima ja pakko. Oikeus syntyy, kun näitä ristiriitoja ei voida ratkaista pakolla. Tämä selitystapa ei sinänsä vielä vastaa kysymykseen, mikä on oikeudenmukaisinta toimintaa tai miksi jonkin yhteisön lait ovat tietynlaisia, vaan se kertoo

¹²¹ Ajatelmaa voisi toki vielä soveltaa siten, että vallassa oleva hallitsija pitää asemansa aina jossain määrin jonkin yhteiskuntaluokan tai ryhmän hyväksynnällä, jolloin hallitsevien ja näiden tukijoiden välillä vallitsee sopimus (esim. kuningas ja aatelisto) ja siten vastavuoroisia oikeuksia ja velvollisuuksia. Nietzschehän näki myös yksilön suhteen yhteisöön velallisen ja velkojan suhteena. Siten lait valtion sisäisenä puhtaana pakkovaltana koskisivat lähinnä valtaeliittiin kuulumattomia. Tämä ajatelma ei välttämättä olisi ristiriidassa Nietzscheen aristokraattiseksi radikalismiksi kutsutun ajattelun kanssa, mutta sille ei nähdäkseni löydy suoraa tukea hänen kirjoituksistaan.

¹²² GM II 11.

vain miten oikeus on saanut alkunsa. Vastausta jonkin yhteisön lakien sisältöön on haettava yhteisössä vallinneista tavoista ja perinteistä. Näiden perinteiden avulla yhteisön jäsenien intressit on alistettu yhteiselle hyvälle.

Nietzschen ajatus oikeudenmukaisuudesta on käsitettävissä ensinnäkin *suum cuique* -periaatteen ilmentymänä. Toiseksi se ilmenee vakaumusten vastustajana. Oikeudenmukaisuus vaatii tuomaria tunnustamaan, ettei ole yhtä oikeaa vakaumusta, vaan lukemattomia näkökulmia, joita voidaan perustella mitä erinäisimmin tavoin. Tämä on osa Nietzschen perspektivismiä, eli ajatusta, ettei ole olemassa yhtä totuutta, vain lukemattomia subjektiivisia näkökulmia. Jokainen yksilö näkee maailman omalla tavallaan. Oikeudenmukainen tuomari tunnustaa tämän ja pyrkii arvioimaan jutun ”faktoja” sen valossa ja ideaalisesti jopa omaksumaan kaikki mahdolliset näkökulmat. Koska tämä on inhimillisesti mahdotonta, on oikeudenmukaisen tuomarin pyrittävä arvioimaan ratkaisua mahdollisimman vapaana kaikista vakaumuksista, jotta hän voi ratkaista ”mitä kukin ansaitsee”. Oikeudellisesti tämä lähenee toteamusta, ettei voi olla olemassa ”yhtä ainoa oikeaa ratkaisua”. Samaa perspektivismiä ilmentää ajatus, että mitä enemmän tuomari ymmärtää syytettynä olevan motiiveja ja taustaa, eli syytetyn näkökulmaa, sitä armollisemmaksi hän Nietzschen mukaan tulee. Oikeudenmukaisuusperiaatteensa nojalla Nietzsche myös vastusti ihmisten rankaisemista vain hyödyllisyysperusteella ja muiden pelottamiseksi pois rikoksista. Tällöin henkilö ei saa ”sitä mitä hänelle kuuluu”. Jokaiselle omansa -periaate ei kuitenkaan tarkoita, että kaikkien tulisi saada yhtä paljon tai yhtä lailla. Nietzsche itse totesi ”eriarvoisille eriarvoisesti”. Tämä epätasa-arvon hyväksyvä osa on Nietzschen oikeusajattelussa ongelmallinen, etenkin nykyajan mittapuulla.¹²³

Koska Nietzsche ei koskaan käsitellyt oikeutta erillään ja itsenäisenä teemana, on hänen kuvauksensa ja kritiikkensä yhdistettävä hänen laajemmin käsittelemiinsä teemoihin, kuten rikosoikeuden kritiikki tahdonvapauden kritiikkiin, oikeudenmukaisuuden kuvaus perspektivismiin jne. Kanan vastustaminen on yksi Nietzschen filosofian pääteemoja, ja se tulee esille hänen rikosoikeuden kritiikissään. Inhimilliselle elämälle on tuhoisaa sokeasti katua ja katsoa taakse päin – parempi hyväksyä tekonsa ja kantaa niiden seuraukset. Vaikka Nietzsche puhuikin täydellisestä vastuuttomuudesta, hän myös painottaa yksilön autonomisuutta ja siitä seuraavaa vastuuta, mutta hänen ajatustaan yksilön itsensä täydellisesti toteuttamasta vastuullisuudesta voi pitää käytännössä mahdottomana toteuttaa.¹²⁴ Lisäksi

¹²³ Ks. alav 32. GD – Streifzüge eines Unzeitgemässen 48: ”Samanarvoisille samanarvoisesti, eriarvoisille eriarvoisesti – se olisi oikeudenmukaisuuden todellista puhetta.”

¹²⁴ *Wisser* 1972 s.156: ”Nietzsche lehrt nicht die Verantwortungslosigkeit. Er lehrt nicht,

vaikka tarkastelisi hänen rikosoikeuskritiikkiään tahdonvapauskritiikin juonteena, on ajatus autonomisesta vastuullisuudesta sekä täydellisestä vastuuttomuudesta esivaltaa kohtaan, jos ei paradoksaalinen, niin ainakin epärealistinen. On toki otettava huomioon Nietzschen aforistinen tyyli; aforismihan on ajatelma. Ajatelmissa ristiriitaisuus ei ole niinkään ongelma, kunhan kunkin aforismin ydinajatus on havaittavissa. Nietzsche provosoi ja kärjistää asioita tahallaan. Tämän johdosta häntä on usein, tahallisestikin, väärinymmärretty.¹²⁵ Nietzschen ajattelua voi ja tulee toki perustellusti kritisoida. Hän tyypistää asiat valta-ajatteluun, vastusti demokratiaa sekä modernia ajatusta kaikille kuuluvasta tasa-arvosta. Näiltä osin hän istuu huonosti nykyaikaiseen oikeusajatteluun. Systematiikan puute Nietzschen kirjoituksissa ja hänen keskittymisensä lähinnä kritiikkiin tekee hänestä haastavan, muttei yhtään vähemmän mielenkiintoisen, kohteen oikeustieteellisessä tutkimuksessa.¹²⁶

dass jeder tun und lassen könne, was ihm beliebt. Nietzsche lehrt vielmehr die Unverantwortlichkeit für das, was ist und was geschieht, lehrt, dass unser Tun und Lassen nicht von uns abhängt.”

¹²⁵ Usein käytetty esimerkki on kansallissosialistien harrastama tulkintaoppi, joka oli pääasiassa tarkoitushakuista ja usein vääristelevää, kts. esim. *Gschwend* 1999 s.322–326, *Kaufmann* 1982 s.8, 14, 331–358, *Yablon* 2008 s.101–117.

¹²⁶ *Dolan* 2008 s.180: ”Academicians commonly regard Nietzsche as a cult figure [...] but academic philosophy merely sacrifices to different gods.” Kuriositeettina vielä mainittakoon, että Nietzsche on toki joskus ohimennen mainittu oikeuskäytännössäkkin, kts. *Harper v. Virginia Department of Taxation*, tuomari *Scalia* lausunto: ”The conception of the judicial role that [John Marshall] possessed, and that was shared by succeeding generations of American judges until very recent times, took it to be ”the province and duty of the judicial department to say what the law is”, *Marbury v. Madison*, 1 Cranch 137, 177 (1803) (emphasis added)—not what the law shall be. That original and enduring American perception of the judicial role sprang not from the philosophy of Nietzsche but from the jurisprudence of Blackstone [...]”

LÄHTEET

- Berkowitz, Roger*: Friedrich Nietzsche, the code of Manu and the art of legislation. Teoksessa Francis J. Mootz III – Peter Goodrich (eds), Nietzsche and Law, s. 183–203. Padstow 2008.
- Bung, Jochen*: Nietzsche über Strafe. Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft 119 Heft 1 2007 s. 120–136.
- Colli, Giorgio*: Nietzschen jälkeen. Miten tullaan filosofiksi. Niin & näin 2008.
- Dolan, Frederick M*: Nietzsche's gnosis of law. Teoksessa Francis J. Mootz III – Peter Goodrich (eds), Nietzsche and Law, s. 172–181, Padstow 2008.
- Freitag, Cyril*: Je mächtiger, desto menschlicher. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche. Zeitschrift für Internationale Strafrechtsdogmatik 6/2010 s. 418–427.
- Gearey, Adam*: We fearless ones: Nietzsche and critical legal studies. Teoksessa Francis J. Mootz III – Peter Goodrich (eds), Nietzsche and Law, s. 291–308, Padstow 2008.
- Gerhardt, Volker*: Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation. Nietzsche Studien Band 10 s. 193–221. 1982.
- Gerhardt, Volker*: Das Prinzip des Gleichgewichts. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche. Teoksessa Gerhardt, Volker, Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1988.
- Gerhardt, Volker*: Die Perspektive des Perspektivismus. Nietzsche Studien Band 18 s. 260–281. 1989.
- Goodrich, Peter – Valverde, Mariana*: Nietzsche and Legal theory: Half-written laws. Taylor & Francis Group 2005.
- Gschwend, Lukas*: Nietzsche und die Kriminalwissenschaften. Eine rechtshistorische Untersuchung der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in Nietzsches Werk unter besonderer Berücksichtigung der Nietzsche-Rezeption in der deutschen Rechtswissenschaft. Schulthess Polygraphischer Verlag Zürich 1999.
- Harper v. Virginia Department of Taxation
- Jaspers, Karl*: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin und Leipzig 1936.
- Karabadjakov, Christo*: Die Überschreitung als ethisches Programm. Entpolitisierende und apolitische Lesarten der Philosophie Nietzsches. Teoksessa Hans-Martin Schönherr-Mann (Hrsg.), der Wille zur Macht und die "große Politik". Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, s. 131–151. Nomos. Baden-Baden 2010.
- Kaufmann, Walter*: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Darmstadt 1982.
- Kerger, Henry*: Autorität und Recht im Denken Nietzsches. Duncker & Humblot. Berlin 1988.
- Kerger Henry*: Normativität und Positivität des Rechts versus Vernunftrecht und Moral im Denken Nietzsches. Teoksessa Hans-Martin Schönherr-Mann (Hrsg.): Der Wille zur Macht und die "große Politik". Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, s. 189–210. Nomos. Baden-Baden 2010.

- Knodt, Reinhardt*: Die Staat, die Arbeit und der Genius. Teoksessa Hans-Martin Schönherr-Mann (Hrsg.), Der Wille zur Macht und die „große Politik.“ Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, s. 19–34. Nomos. Baden-Baden 2010.
- Knoll, Manuel*: Nietzsches ”aristokratischer Radikalismus, seine Konzeption des Menschen, der Verteilungsgerechtigkeit und des Staates- Teoksessa *Hans-Martin Schönherr-Mann* (Hrsg.): Der Wille zur Macht und die ”große Politik”. Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, s. 35–68. Nomos. Baden-Baden 2010.
- Kunnas, Tarmo*: Nietzsche – Zarathustran varjo. Keuruu 1981.
- Kunnas, Tarmo*: Politik als Prostitution des Geistes. Eine Studie über das Politische in Nietzsches Werken. Edition Wissenschaft & Literatur. München 1982.
- Kunnas, Tarmo*: Nietzsche als Rechtphilosoph. Oikeustiede–Jurisprudentia XVI:1983 s. 103–110.
- Linarelli, John*: Nietzsche in Law’s Cathedral: Beyond reason and postmodernism. Teoksessa Francis J. Mootz III – Peter Goodrich (eds), Nietzsche and Law, s. 237–272. Padstow 2008.
- Löhr, Michael*: Jenseits von Moderne und Postmoderne. Der Konflikt zwischen Individuum und Allgemeinheit bei Georg Simmel und Friedrich Nietzsche. Teoksessa Hans-Martin Schönherr-Mann (Hrsg.): Der Wille zur Macht und die ”große Politik”. Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, s. 101–130. Nomos. Baden-Baden 2010.
- Nietzsche, Friedrich*: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Anaconda Verlag Köln 2012 sekä käännös Näin puhui Zarathustra, suom. Jari Tammi, Jyväskylä 2008. (Viittauksissa Z.)
- Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. Teoksessa Giorgio Colli – Mazzino Montinari (Hrsg), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe 6, 10. Auflage 2011. München. (Viittauksissa AC, suomeksi Antikristus.)
- Ecce Homo. Wie man wird, was man ist. Teoksessa Giorgio Colli – Mazzino Montinari (Hrsg.), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe 6, 10. Auflage 2011. München. (Viittauksissa EH.)
- Die Fröhliche Wissenschaft. Anaconda Verlag Köln 2009 sekä käännös Iloinen tiede, suom. J. A. Hollo. Keuruu 2009. (Viittauksissa FW.)
- Fünf Vorreden. Der griechische Staat. KSA 1. Teoksessa Giorgio Colli – Mazzino Montinari (Hrsg.), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA) 1, 9. Auflage 2012. München. (Suom. Viisi esipuhetta viiteen kirjoittamattomaan kirjaan: Kreikkalainen valtio.)
- Götzen-Dämmerung, oder wie man mit dem Hammer philosophiert. Teoksessa Giorgio Colli – Mazzino Montinari (Hrsg.): Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe 6, 10. Auflage 2011. München. (Viittauksissa GD, suom. Epäjumalten hämärä.)
- Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Teoksessa Giorgio Colli – Mazzino Montinari (Hrsg), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe 5, 11. Auflage 2010. München. (Viittauksissa JGB, suom. Hyvän ja pahan tuolla puolen.)
- Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. I-Band Anaconda Verlag. Köln 2012. (Viittauksissa MA I, suom. Inhimillistä, aivan liian inhimillistä.)
- Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. II-Band. Anaconda Verlag. Köln 2012. (Viittauksissa MA II, suom. Inhimillistä, aivan liian inhimillistä.)

- Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile. Anaconda Verlag. Köln 2011. (Viittauksissa M, suom. Aamurusko.)
- Nachgelassene Fragmente (Jäämistö), jonka viittauksissa merkitään: Jäämistö, vuosi, vuodenaika, ryhmänumero (aforisminumero) esim. Jäämistö 1883 kesä 8[9]. Käytetyt tekstit haettu Nietzsche Source-sivustolta (<http://www.nietzschesource.org/>), jonka tekstit perustuvat Giorgio Collin ja Mazzino Montinarin Kritische Studienausgabe -sarjaan. Tarkistettu 1.2.2016.
- Unzeitgemäße Betrachtungen II-Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Teoksessa Giorgio Colli – Mazzino Montinari (Hrsg.), Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe 1, 9. Auflage 2012. München. (Viittauksissa UB II, suom. Epäajanmukaisia mietelmiä.)
- Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Teoksessa Giorgio Colli – Mazzino Montinari (Hrsg.): Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe 5, 11. Auflage 2010. München. (Viittauksissa GM suom. Moraalin alkuperästä.)
- Nonet, Philippe*: What is Positive Law? Teoksessa Francis J. Mootz III – Peter Goodrich (eds), Nietzsche and Law, s. 3–35, Padstow 2008.
- Petersen, Jens*: Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit. De Gruyter Recht. Berlin 2008.
- Siemens, H. W.*: Agonal Communities of Taste: Law and Community in Nietzsche's philosophy of transvaluation. Teoksessa Francis J. Mootz III – Peter Goodrich (eds), Nietzsche and Law, s. 309–338. Padstow 2008.
- Straube, Sascha*: Zum gemeinsamen Ursprung von Recht, Gerechtigkeit und Strafe in der Philosophie Friedrich Nietzsches. Duncker & Humblot. Berlin 2012.
- Yablon, Charles M.*: Nietzsche and the Nazis: the impact of National Socialism on the philosophy of Nietzsche. Teoksessa Francis J. Mootz III – Peter Goodrich (eds): Nietzsche and Law, s. 101–117. Padstow 2008. (Yablon 2008)
- Yang, Dae-Jong*: Die Problematik des Begriffs der Gerechtigkeit in der Philosophie von Friedrich Nietzsche. Duncker & Humblot. Berlin 2005. (Yang 2005)
- Yang, Dae-Jong*: Auf der Suche nach Gerechtigkeit: Nietzsches Lebensprojekt. Teoksessa Hans-Martin Schönherr-Mann (Hrsg.), der Wille zur Macht und die "große Politik". Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, s. 169–188. Nomos. Baden-Baden 2010.
- Valverde, Mariana*: Pain, Memory and the Creation of the Liberal Legal Subject. Teoksessa Peter Goodrich – Mariana Valverde: Nietzsche and Legal Theory, s. 67–88. London and New York 2005.
- Widder, Nathan*: The Relevance of Nietzsche to Democratic Theory: Micropolitics and Affirmation of Difference. Teoksessa Francis J. Mootz III – Peter Goodrich (eds), Nietzsche and Law, s. 77–100. Padstow 2008.
- Wisser, Richard*: Nietzsches Lehre von der völligen Unverantwortlichkeit und Unschuld jedermannes. Nietzsche Studien Band 1 1972, s. 147–172.
- Wolf, Jean-Claude*: Nietzsches Begriff der Macht. Teoksessa Kurt Seelmann (Hrsg.), Nietzsche und das Recht. ARSP Beiheft Nr. 77 s. 203–219. Franz Steiner Verlag. Stuttgart 2001.

LYHENTEET

Nietzschen teoksista käytetyt lyhenteet (saksaksi / suomeksi). Tässä tekstissä noudatetaan Nietzsche-viittausten osalta saksalaisessa kirjallisuudessa yleisesti käytettyä tapaa, eli Nietzschen teoksen nimi merkitään kirjainmerkillä (esim. MA), sen jälkeen kirjan mahdollinen osa ja luku (esim. MA II 2.) ja lopuksi viittauksen kohteena olevan aforismin numero (MA II 2. 38, eli Menschliches, Allzumenschliches, osa II, luku 2 aforismi 38).

AC	Der Antichrist / Antikristus
EH	Ecce Homo
FW	Die Fröhliche Wissenschaft / Iloinen tiede
GD	Götzen-Dämmerung / Epäjumalten hämärä
GM	Zur Genealogie der Moral / Moraalin alkuperästä
JGB	Jenseits von Gut und Böse / Hyvän ja pahan tuolla puolen
M	Morgenröte / Aamurusko
MA	Menschliches, Allzumenschliches / Inhimillistä, aivan liian inhimillistä
UB II	Unzeitgemäße Betrachtungen II / Epäajanmukaisia mieltelmiä II
Z	Also sprach Zarathustra / Näin puhui Zarathustra

NIETZSCHE AND LAW: SOCIAL CONTRACT, RULE BY FORCE OR ABSOLUTION?

Friedrich Nietzsche (1844–1900) is mostly known as a philosopher and a prominent culture figure. He is less well known for his thoughts on law or jurisprudence. Nevertheless, along with other numerous themes, such as philosophy, music and education, Nietzsche did also write some remarks about law and legal philosophy. And there has been an increasing amount of research dedicated to studying the legal aspects of Nietzsche's thinking, especially in Germany. This article seeks to give a general presentation about the main themes and ideas of Nietzsche's legal thought and also shed some light into Nietzsche-studies. Most of the themes discussed in this article are linked to the more major themes in Nietzsche's philosophy, such as the will to power, perspectivism and critique of morality.

This article is divided into seven chapters. After the introduction, the second chapter deals with Nietzsche's thoughts on law and justice. The concept of law in Nietzsche's thought is described in a genealogical way. This means that the intention is to find an explanation for how law develops in a society. Nietzsche's concept of justice is discussed, along with its links to perspectivism and the concepts of revenge and *ressentiment*. The third chapter seeks to illuminate the connection between the concepts of tradition, morals and law in Nietzsche's thought. The chapter consists of an analysis of Nietzsche's concept of tradition and after this, an interpretation of his concept of *Sittlichkeit der Sitte*. After that, the next three chapters focus on Nietzsche's thoughts on criminal law. The fourth chapter discusses Nietzsche's genealogy of punishment, with its various historical forms and the fifth chapter is about the function and the purpose of punishment. Lastly, the sixth chapter deals with Nietzsche's criticism of criminal law and punishment. Attention is also given to his views on how to improve or modify the (contemporary) criminal law practice.

Nietzsche himself never wrote a whole work or even a chapter wholly dedicated to the philosophy of law. Most of his views have to be pieced together from various aphorisms scattered in his numerous works. Nietzsche also never devised, or sought to devise, a system. This makes it challenging to decipher which aphorisms are meant to be read literally and which ones are meant as satire or metaphors. Still, it is possible to find certain themes and concepts that run throughout Nietzsche's texts. Such concepts could be summed together into the notions of *contract, equilibrium and power*. In this study these concepts are seen as being central to Nietzsche's thoughts on law and therefore they are discussed throughout

each chapter. The study also seeks to discuss how Nietzsche's thoughts on law are linked to the concept of social contract, or whether they are closer to a "rule by force"-type of thinking. These are also linked to Nietzsche's somewhat paradoxical concept of absolution (or mercy) in justice and criminal law. It is also interesting to note that Nietzsche uses a lot of terminology that is similar to that in the law of contracts or obligations (in civil law terms) and it has been suggested that Nietzsche was also influenced by certain civil law dogmas of his time.