

Üle inimise võimalikkusest digiteeritud elu kontekstis¹

Leo Luks

Teesid: Artikkel analüüsib meie digitaalsusest küllastunud elu Friedrich Nietzsche filosoofia perspektiivist, lähtudes küsimusest, kas digikeskkondades töös olevad suundumused senise inimliku iseduse fragmenteerimiseks võivad olla sillaks üle inimise suunas liikumisel. Esimeses osas visandatakse Zygmunt Baumani ja Rein Raua dialoogi põhjal peamised digikeskkondade laialdase levikuga kaasnevad isedust kujundavad aspektid, mis on autorite meelest ohtudeksväljakutseteks senisele inimsusele. Teises osas esitatakse tõlgendus üle inimise tähendusest ja mõiste seostumisest teiste peamiste ideedega Nietzsche filosoofias. Arutluse tulemusena asutatakse kaitsma üle inimise hoiakulist tõlgendust. Viimases osas hinnatakse kõiki eelnevalt piiritletud digikeskkondade levikuga seotud aspekte ning jõutakse järeldusele, et kuigi need süvendavad üldjoontes juba Nietzsche ajal ilmnenud massiühiskonna tendentse, ei determineeri tehnoloogia üheselt iseduse moodustamise mehhanisme ega välista üle inimise suunas liikumist.

DOI: 10.7592/methis.v21i26.16918

Võtmesõnad: digikeskkonnad, Nietzsche, üle inimine, nihilism

Sissejuhatus

On selge, et infotehnoloogia abil loodud võrgustikud hoiavad suurel määral töös ja kujundavad ümber tänapäeva maailma tervikuna. Ümberkujunemisest ei pääse ka selle maailma naba – inimene – kelle hüvanguks levinud arusaama kohaselt kogu see infotehnoloogiline tulevärk toimub. Digipöörde kõiki nüüdseks realiseerunud tagajärgi ja tulevikku ennustavaid stsenaariume pole võimalik artikli napis mahus kirjeldada. Selles artiklis püüan hinnata meie praegust, olulisel määral digikeskkondades² kulgevat elu Nietzsche filosoofia perspektiivist. Seegi ülesanne vajab täpsustamist ja kitsendamist. Artikli uurimisküsimuseks on: kas digikeskkondades töös olevad suundumused senise inimliku iseduse³ fragmenteerimiseks võivad olla sillaks üle inimise suunas liikumisel?

1 Täna 2019. a Eesti filosoofia aastakonverentsi korraldajaid TTÜst, kes kutsusid üles mõtlema teemal „Digiühiskond: filosoofilised perspektiivid“. Üleskutsele vastates sündis algul konverentsietekanne ning hiljem see artikkel.

2 Artikli eesmärgiks ei ole täpsemalt eritleda erisuguste digikeskkondade spetsiifikat. Termin kasutamisel lähtun avarast sõnastikutähendusest: „Arvuti-, interneti- ja/või mobiilipõhine info-, tegevus- ja suhtluskeskkond, mis võib koosneda paljudest erinevatest digivahenditest“ (<https://digialgus.hitsa.ee/sonaraamat/digikeskkond/>).

3 Raua ja Baumani eeskujul kasutan siin töös läbivalt iseduse mõistet, pidades selle all silmas inimese individuaalsust kõige avaramas ja rangelt piiritlemata tähenduses: isedus hõlmab nii teadvustatud kui teadvustamata,

Nietzschest lähtumine muudab uurimistöö mitmel põhjusel keerukaks ning vajab seepärast ka pisut põhjendamist. E s i m e s e k s r a s k u s e k s on Nietzsche ajakohatus uuritava teema suhtes. Nietzsche ei saanud oma eluaastatest tulenevalt olla mingeid kokkupuuteid elektronarvutitega, rääkimata arvutivõrkudest; tema oletatavad hinnangud praegusele olukorrale peab seega tuletama tema üldistest kultuurifilosoofilistest positsioonidest (minu hinnangul ennekõike tema nihilismikäsitusest). Vaatamata sellele raskusele on kirjutatud hulganisti Nietzschest lähtuvaid moodsa infoühiskonna tõlgendusi (nt Mellamphy ja Mellamphy 2016). Üheks peamiseks inspiratsiooniallikaks sääraste tõlgenduste loomisel on just Nietzsche üleiniimese (*Übermensch*) mõiste – inimese muutumise ja ületamise nõudmine ja lubadus, mis on inspireerinud hulganisti post- ja transhumanistlikke visionääre (Tuncel 2017). Just see humanistlikust eetikast kammitsemata inimese ületamise taotlus on minu peamiseks huviks ning seetõttu tugineb käesolev uurimus Nietzsche filosoofiale. Võib öelda, et suurt hulka 20. sajandi filosoofia raskekahurväge (nt Heidegger, Foucault, Derrida, Deleuze, Freud, Lacan jt) erutanud küsimus subjekti piiride ja postsubjektiivsuse võimaluste üle (vt Cadava, Connor ja Nancy 1991) on oluliselt inspireerinud Nietzschest, kasvõi see asjaolu õigustab Nietzsche-uuringute jätkuvat vajalikkust.

Teise probleemina tuleb tõdeda, et paljud reaalsuse infotehnoloogilised laiendused on väga uued, mistõttu nende mõjud inimeste isedusele pole veel piisaval määral avaldunud. Näiteks arvavad nii neuroteadlased (Kalm 2019) kui ka filosoofid (Prado 2017), et pidev sotsiaalmeedia keskkondades viibimine ei muuda üksnes nende harjumusi, vaid ka aju ning selle kaudu inimese võimeid, kuid kuidas ja kui palju täpselt, selgub alles tulevikus, pidevate empiiriliste uuringute tulemusena. Ühtlasi pole kardetavasti võimalik kuigi hästi isoleerida infotehnoloogia mõjusid isedusele teistest, juba enne arvutiajastut alanud massi(meedia)ühiskonna mõjuritest, mida arvutid nüüd lihtsalt võimendavad. Siinses töös piirdun üksnes nende digitaalelu tahkudega, mis on meie igapäevaelu juurdunud (digikeskkondades viibimisele kulutatakse üha rohkem aega, mis kujundab ümber nii inimeste vaimseid kui kaudselt ka füüsilisi võimeid; digikeskkondadest jäädakse sõltuvusse ning nendes domineerib eriline, polariseerumist soodustav

taustal olevaid seoseid ja aspekte (iseduse sõltuvus keelest, settinud kultuurinormidest), nii selgelt tunnetatud individuaalsust kui ka kollektiivselt moodustuvaid tähenduskihte, enese etendamist, kehalisuse kogemusi jms. Isedust võiks nimetada ka subjektsuseks (vt Raud 2016), kuid viimane mõiste on pahatihti liialt koormatud modernsele subjektsusele iseloomulikest tunnustest, ennekõike selgepiirilisest eneseteadvusest ja propositsioonilisest mõtlemisest (vt IP, 14 jj). Seetõttu on mitmed olulised inimliku iseduse uurijad, nt Martin Heidegger oma *Dasein*-analüütikas, suisa vältinud subjekti mõiste pruukimist. Postsubjektivistlikku mõtlemist olen teisel kaitsnud ka ise (Luks ja Moor 2016).

suhtluskultuur). Paraku ei ole kusagilt võtta konsensuslikku hinnangut digitaalsuse hüvede-ohude bilansi kohta ning ka hindamiskriteeriumid on hägusad, sageli implitsiitsed. Et leida visioonide tohutust hulgast pidepunkti, lähtun oma töös Rein Raua ja Zygmunt Baumani diagnoosist digikeskkondade isedust vormivate aspektide kohta nende vestlusraamatus „Iseduse praktikad“ (2016, edaspidi IP).

Artikkel koosneb kolmest alaosast. Esimeses visandan Baumani–Raua dialoogi abil digikeskkondade laialdase levikuga kaasnevad peamised isedust kujundavad aspektid, mis paistavad humanistlikult häälestatud autorite jaoks probleemsed. Autorid uurivad isedust ja selle muutumist laiemalt ja mitmesugustes kontekstides (isedus keeles, enese etendamine, eneseteostus, seotud isedus). Teises alaosas esitan tõlgenduse üleinimese tähendusest ja hüpoteetilise üleinimese poole liikumise hindamiskriteeriumitest Nietzsche filosoofias. Kuna Nietzsche filosoofia stiil on sageli hämar, siis osutub koherentse ja veenva tõlgenduse saavutamine üleinimesest artikli kõige mahukamaks ja kaalukamaks ülesandeks. Saavutatud tulemuste varal hindan viimases alaosas kõiki eelnevalt piiritletud digikeskkondade levikuga seotud aspekte ning üritan anda artikli lõpus meie praegusele olukorrale kokkuvõtva üldhinnangu.

Digikeskkondade mõjud isedusele – humanistlik piiritlus

Kaalukad kultuuriteoreetikud Zygmunt Bauman (1925–2017) ja Rein Raud haritud eesti publikule eraldi tutvustamist ei vaja. 2015. aastal ilmus nende vestlusraamat „Iseduse praktikad“ („Practices of Selfhood“) inglise keeles ja juba aasta hiljem eesti keeles. Nende vabas vormis kulgenud vestluste üheks läbivaks teemaks on uudne olukord, kus inimese elu toimub kahes režiimis – *online-* ja *offline-*reaalsuses. Lähtun oma artiklis olukorra diagnoosimiseks mainitud raamatust peamiselt kahel põhjusel. Esiteks sümpatiseeris mulle teoses avaldud mõõdukus, plusside-miinuste, ohtude-võimaluste vaagimine, millele aitab palju kaasa just dialoogi vorm. Teiseks jagan autorite üldist vaatenurka isedusele kui seesmiselt dialoogilisele ja polüloogilisele (IP, 89), mitmekesiste kultuuriprotsesside käigus ümberkujunevale nähtusele. Autorid ei tee levinud lihtsustust, mille kohaselt defineeritakse isedus kartesiaanlikus-valgustuslikus vaimus autonoomse ratsionaalse subjektina ning hakatakse seejärel taga nutma selle subjekti lagunemist postmodernses maailmas.⁴ Võib öelda, et autorite üldised arusaamad isedusest on üldjoontes sarnased Nietzsche polüloogilise, kartesiaanlikku subjektiivsust kritiseeriva käsitusega ise-

4 Vt nt Precht 2019.

dusest.⁵ Lisaks kõigele sümpatiseerib mulle autorite filosoofiline-üldistav haare, vastukaaluks probleemide käsitlemisele kognitiivteaduste kõnepruugis.

Üldiselt on vestluspartnerid ühel meelal ses osas, et digikeskkonnad, peamiselt virtuaalsed suhtluskeskkonnad on nii tänapäeval kui hoomatavas tulevikus kõige rohkem meie isedust ümberkujundavaks teguriks. Baumani alusveendumuseks on reaalsuse n-ö päris- ja *online*-versioonide ühildamatus, isegi konfliktisus (76), Raud on optimistlikum, nähes olukorras rohkem võimalusi, sh kahe režiimi sünteesiks liitreaalsuses (77).⁶ Vestluste käigus markeerivad mõtlejad seitse peamist digikeskkondades rohke viibimisega seotud probleemi, mis ma järgnevalt koos mõningate kommentaaridega esitan, märkides iga kord probleemi esmase tõstataja ja selle analüüsile pühendatud peamised leheküljed vaatlusaluses raamatus.

P1. Iseduse fragmenteerumine. *Online*-keskkonnas valitsevad mitmesugused suhted, mis nõuavad modifitseeritud või suisa teistsugust iset või vähemalt erinevaid eneseesitusi. Seega on tühistatud iseduse sidususe ja terviklikkuse nõue, mis kuulus eneseloome rangeimate nõuete hulka. Enese avaliku esitamise probleemi asemel on internetikasutajate ülesandeks esitada ennast (eri moel) erisuguste avalikkuste ees. Bauman peab seda muutust saatuslikuks ja järeldab siit oma varasematele töödele tuginedes, et iseduse dünaamika triivib kognitiivse ja kõlbelise vallast esteetika valda (68–69).⁷

P2. Originaalsuse võimatus. Ka üldisest normist hälbiv käitumine on medialiiserunud ühiskonnas juba kodifitseeritud. Geniaalsus ja tõeline originaalsus on üha võimatumad. Raud nendib: „Juba mõnda aega on need, kes soovivad erineda, pida-

5 Lähemalt vt nt Constâncio, Branco ja Ryan 2015.

6 Rein Raud ütleb selle kohta nii: „Ma pole kahe maailma asjus sugugi nii kindel, kui vaatan, kuidas keegi üle tänava minnes või sõprade seltskonnas sõnumit toksib. *Online*- ja *offline*-elu piirid hägustuvad iga uue leiutisega, nii et kõige tõenäolisemalt saab meile lõpuks osaks üksainus maailm, mis pole tegelikult kumbki“ (IP, 77). Kui liitreaalsus (*augmented reality*) tähendab kitsa tehnilise määratluse kohaselt virtuaalsete objektide kuvamist reaalse tajutava reaalsuse peale, siis siin artiklis mõistan Rauda näite eeskujul mõistet avaramalt – mistahes olukordi, kus harilik (n-ö *offline*) ja digitaalne keskkond inimese kogemuses segunevad, nt kasvõi mistahes tegevuste tegemine nutiseadmes, paralleelselt autot juhtides; eneseesituse sihikindel lavastamine sotsiaalmeedia fotopostituse jaoks jms.

7 Bauman viitab siinkohal oma teosele „Postmodern Ethics“, kuid sama probleemi analüüs jätkub ka raamatus „Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality“. Mõlemas raamatus kogeb Bauman iseduse fragmenteerumist ning eneseloome esteetika domineerimist eetilise-epistemoloogilise ühtsusetaotluse ees tõsise probleemina. Olgu öeldud, et nähtust on analüüsinud teisedki mõtlejad ning nii mõnigi neist on sellele andnud hoopis positiivseid hinnanguid. Nt Michel Foucault' jaoks on eetika ümberkujundamine eneseloome esteetikaks oluline emantsipatoorne strateegia biovõimu survele vastupanemiseks; Gianni Vattimo (1985) tervitab epistemoloogilise, ainutõe taotlusel tugineva maailmavaate asendumist esteetilisega, millega kaasneb iseduse plaanis identiteedi nõrgenemine. Neid suundumusi olen oma töödes tervitanud ka ise (nt Luks 2015, ptk 3).

nud oma varustuse ostma mõnest poeketist. Individuaalsus on suuresti muutunud valiku tegemiseks brändide vahel“ (70).

Selle probleemi olemus ei peitu arutlejate jaoks kitsalt digikeskkondades, vaid laiemalt massiühiskonnas. Küll aga pakuvad just *online*-keskkonnad Raua hinnangul probleemile pisut leevendust, võimaldavad inimestel täita iha erilisuse järele. Inimese *online*-versioonid manifesteerivad palju rohkem ja vabamalt tema enda tahet, pakuvad rohkem võimalusi eneseloomeks ja vähem takistusi – nt võin muutada enda *offline*-versiooni suhtes täielikult väljamõeldud tegelaseks (IP, 73–74). Kuid Raud ei väida, nagu oleksid loodud *online*-avatarid eriliselt geniaalsed või originaalsed, eelpool toodud tähelepanek brändide kõikjaleulatuvusest kehtib ka *online*-elu kohta.

P3. Liigne mugavus. Mõlemad mõtlejad nõustuvad, et *online*-keskkond on liiga mugav, pääsetee tegelikule elule omaste ja inimeseks-olemise jaoks hädavajalike suhtlusraskuste käest. Bauman väidab, et kõige suuremat kahju teeb *online*-elu inimsuhetele, mida on võrgus nii lihtne sõlmida ja katkestada, et kaob soov omada n-ö päris-suhteid (128–129). Eriti muretseb ta selle pärast, et võrgusuhtluses kalduvad inimesed kogunema ühtviisi mõtlevatesse gruppidesse – tekivad nn kajakambrid ja peeglisaalid (73, 130) ning inimestel ei teki immuunsust *offline*-elus esinevate toksiliste vastuolude suhtes (131, selle nähtuse järelmite kohta vt P7). Märkuse korras pillab Bauman, et ebameeldivustele kuulutatud sõda on üks peamisi modernsuse tunnuseid (119) – see tähelepanek on Nietzsche mõtlemise raameski väga oluline.⁸

Raud mainib reservatsiooni korras, et mitte alati ei ole traditsiooniline kogukondlikkus hajusast *online*-suhtlusest parem, see võib olla üksikisiku jaoks ahistav ja rõhuv (133). Bauman möönab positiivse poole pealt omakorda, et virtuaalsuhtlus kaotab ära hirmu üksinduse ja hüljatuse ees (125).

Omalt poolt lisan, et mõlemad autorid paistavad vaatamata oma kriitilisele hoiakule siiski ülehindavat digikeskkondades valdavat vabadust ja eneseesituste varieerimise võimalusi. Esiteks ei räägi Raud ja Bauman laialt levinud küberkiasamisest – kui keegi on *online*-elus sattunud mõne isiku või isikute rühma sihtmärgiks, siis ei ole sugugi lihtne selle käest pääseda. Teiseks on naiivne arvata, et kord internetti üles laetud informatsiooni on selle autoril võimalik ühe käeliigutusega muuta või kustutada – oskuslike otsijate jaoks on kõik üles leitav ning vajadusel autori vastu välja mängitav. Viimaks tasub mainida asjaolu, mis kaldub pigem liitreaalsuse valdkonda ega leia raamatu autorite poolt tähelepanu: inimese iga liigutus kas on juba elektrooniliste seadmete jälgimise all või esineb vähemalt selline oht. Selle all pean

8 Vt järgmises alaosas arutlusi „viimse inimese“ üle.

silmas ühelt poolt mastaapseid jälgimissüsteeme (turvakaamerad, mobiiltelefonide positsioneeritud, salateenistuste „tagauksed“ tarkvaras jms), mille ärakasutamise potentsiaal jälgimisühiskonna kujundamisel hakkab siin-seal, näiteks Hiinas, piirjooni võtma. Kuid inimese iga avalikus ruumis tehtav samm võib sama hästi jääda mõne teise eraisiku telefonikaamera vaatevälja, levida sealt võrku ning kui tegemist on millegi nn avaliku moraali suhtes taunitavaga (nt lääne kultuuriruumis mõni sõprade omavaheline rassistlik kommentaar), võib seik võimendada avalikuks skandaaliks ning saada hukatuslikuks isiku mainele ja karjäärile.

P4. Sõltuvus. Baumani sõnul levib laialdane sõltuvus digikeskkonnas pakutavast mitmekesisest sisust (suhtlusvõrgustikud, arvutimängud, nn „suunamudijate“ videod), kusjuures enamik sõltlastest on teadmatutes sellest, millest neil on oht ilma jääda (126). See probleem on niivõrd tuntud, et ei vaja pikemat kommenteerimist, küll aga väärivad tähelepanu mõtlejate seletused olukorradele. Esiteks käib Raud välja hüpoteesi, et tänapäeva inimese internetikasutamise kiik ning sellest ilmajäämise korral tekkiv rahutus sarnaneb usklite vajadusega täita usurituuale. Raud tõlgendab olukorda Durkheimist lähtudes – digikeskkondade külastamine on religioosne kultus, kultuste tegelik mõte on aga austuse avaldamine inimeste omavahelise koosolemise tõigale (eriti ilmneb see suhtlusvõrgustike puhul). Tõlgendusega nõustub ka Bauman (117–118). Teiseks pakub Raud välja seletuse, mille kohaselt internetisõltuvus võib olla laiema sotsiaalmajanduslikust olukorrast tingitud haiguse sümptom, mitte põhjus: „Võib-olla pöörduvad inimesed internetti üksnes majanduslike, sotsiaalsete ja kultuuriliste probleemide tõttu, millega nad isiklikult toime ei tule ja mille lahendamisest keegi teine samuti huvitatud ei ole?“ (141). Inimesed põgenevad päriselust internetti ning see põgenemissoov võib olla viimane märk sellest, et ollakse veel elus (142).

P5. Kahju vaimsetele võimetele. Bauman rõhutab, et pidev *online*-elu kahjustab tähelepanu, keskendumisvõimet, kannatlikkust ja mälu. Vähenevad kuulamise ja arusaamise oskused ning dialoogi pidamise oskus (126–128). Kuigi teoses viited puuduvad, on needki tähelepanekud üldteada ja küllap ka piisavalt uuritud (Brockman 2011, Prado 2017), et loeteluga nõustuda.

P6. Liiga vähene füüsiline aktiivsus. Õigupoolest mainitakse raamatus seda üldteada ohtu ainult riivamisi, Raud taunib võimalikku tulevikustsenaariumi, mille kohaselt „märkimisväärne osa Maa rahvastikust koosneb tulevikus zombistunud kehast, kelle vaim elab kusagil mujal“ (140). Võib öelda, et kehalisuse kogemus ja kehapraktikad on vaatlusaluses raamatus teenimatult tagaplaanil (vrd Beinsteiner ja Kohn 2016). Siiski on selle artikli edasise käigu jaoks oluline probleem fikseerida, sest kehalisuse rehabiliteerimine ja puhta vaimu-askeesi kriitika on Nietzsche ise-dusekäsituses üliolulised.

P7. Polariseerumine. *Online*-elu teravdab konflikte ja polariseerumist, välistab demokraatlikku polüloogi. P3 puhul tuli juba ilmsiks, et inimestel on kalduvus veeta *online*-elu üksnes ühtemoodi mõtlevate kaaslaste seltsis (kajakambrites ja peegli-saalides) ega oska enam rahulikult arutleda, kaob ka enesekriitika võime.

Kahtlemata ei ole polariseerumine digitehnika poolt loodud nähtus, vaid midagi vähemalt meie kaasaegsele lääne inimpsüühikale üldiselt omast (vt Lott 2019), virtuaalsete kajakambrite olemasolu on lihtsalt tekitanud olukorra, kus igasugused veidrikud saavad varasemast palju kergemini koonduda ning rahutuid hingi enda seltsi meelitada. Raamatu ilmumise hetkest viisaastaku võrra targemana saame öelda, et konfliktid pole jäänud isoleerituna sotsiaalmeediasse – seda liini pidi ongi välja arenenud populismihõnguline tõejärgne poliitika, *online*-kajakambrites karastunud rühmad aktiveeritakse osalema demokraatlikes otsustusprotsessides ning poliitika nägu vormib üha enam uusarhailine, emotsioonipõhine tähendusloome, mille peamiseks troobiks on vastanduse kuulutamine võimuladviku ja „rahva tege-liku tahte“ vahel (vt Viik 2018).⁹ Valdavalt on käsitatud tõejärgsuse probleemi irooniliselt kui ajutist kõrvalekallet lääne demokraatia ratsionaalsest arenguteest, siiski olen paljuski Nietzsche kultuurifilosoofial tuginedes seiskohal, et tegu on nihilismi ajajärgu jätkuva arenguloogikaga (vt Luks 2018).

Kokkuvõtteks võib öelda, et autorid on meie digitaalsusest laetud tuleviku suhtes mõõdukalt murelikud, kuid ei arenda paratamatu allakäigu narratiivi. Humanistlikele mõtlejatele teeb üldises plaanis muret kapitalistliku maailmakorra raames süvenev ebavõrdsus, valdava hulga inimeste liiga vähene võimekus oma elu ise kujundada ja demokraatliku polüloogi hääbumine.

Üleinimene Nietzsche filosoofias

Selle artikli peamiseks uurimisküsimusele vastamine eeldab üleinimese mõiste piiritlemist, ilma milleta on võimatu otsustada, kas üks või teine praktika saab olla sil-laks sinneriiklik liikumisel. Valdav enamik üleinimesest kõnelevaid kirjakohti koonduvad Nietzsche teosesse „Nõnda kõneles Zarathustra“, mille eesti keelde tõlkimisest möödub peagi juba 90 aastat.¹⁰ Kuigi üleinimese mõiste saavutas lentsõnana tuntuse juba Nietzsche-retseptiooni algusjärgus (nt Naumann 1899–1901), tuleb siiski öelda, et mõiste sisu osas puudub uurijate vahel üksmeel. Teatavasti on „Zarathustra“

9 Lähemalt analüüsitakse neid probleeme eesti keeles *Studia Philosophica Estonica* erinumbris 11 (2018) ning ka *Sirbis* 27.01.2017.

10 Friedrich Nietzsche, *Nõnda kõneles Zarathustra*: raamat kõigile ja ei kellelegi. Tõlkinud J[ohannes] Palla; redigeerinud ja järelkirjutisega varustanud J[ohannes] Semper. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, 1932.

Nietzsche kõige poeetilise ja metafooririkka teos ning lisaks sellele ei figureeri üleinimene seal tegelasena, vaid prohvet Zarathustra tulevikukuulutusega. Kui Nietzsche-uurijad milleski ühel nõul on, siis on see asjaolu, et kusagil Nietzsche loomingus ei leidu sellist üleinimese mõiste kirjeldust, mida võiks nimetada definitsiooniks tarvilike ja piisavate tingimuste kogumina. Mõiste tuleb tõlgenduse teel sisustada, mida ei ole võimalik teha isoleeritult, vaid seostades teiste Nietzsche jaoks (samal perioodil) oluliste mõistetega (subjektiivsus, viimne inimene, võimu tahe ja perspektivism, nihilism ja kõrgemate väärtuste kadumine, vabadus ja saatusearmatus jne). Nietzsche sageli hämarate üleinimese kohta käivate positsioonide rekonstrueerimine käib just mainitud mõistetega seostamise kaudu (Conway 1989, Magnus 1983, Schrift 2001, Zimmerman 2011) ja seda teed lähen järgnevalt minagi, andes endale aru, et ülesande korralik täitmine nõuaks raamatu mahus ruumi. Artikli piirides jäävad paljud seosed paratamatult visandlikeks, mida saan pisut korvata viidete oma varasematele töödele.¹¹

Eelnevas alaosas nägime, kuidas kaks humanistlikku mõtlejat muretsesid inimese säilimise pärast digikeskkondade pealetungi tingimustes. Tõlgenduse esimese lähtekohana väidan, et Nietzsche ei ole humanist: inimene (see vahevorm ahvi ja üleinimese vahel (NKZ, 10))¹² tuleb ületada – see loosung kordub „Zarathustraski“ pidevalt (NKZ, 11–13, 31, 67 jm). Mu väide on küll levinud, kuid mitte probleemitu ega vaieldamatu. Äkki peab Nietzsche ületamise all silmas hoopiski inimese mõningast täiustamist, nagu vihjab eesti keeleski – minu hinnangul ekslikult – levinud *Übermensch*i tõlkevaste *üliinimene* (vrd ingl *superman* ja *overman*)? Kui rääkida n-ö bioloogilis-füüsikalises keeles, siis ei väida Nietzsche kusagil, et inimene kui liik tuleks ümber aretada mingiks sootuks uueks liigiks – tuleb mainida, et Nietzsche on tõrjuv igasuguse bioloogiliselt determineeritud arengu- ja aretusteooriate suhtes (sh Darwini suhtes, vt FVT, 1785–1787; Johnson 2010). Transhumanismi vaimus arutledes võiks väita, et Nietzsche ei osanud lihtsalt ette näha inimese nn tehnilise küborgiseerumisega kaasnevaid võimalusi, mida tuleks julgelt kasutada, viies just nõnda ellu inimese muundumist üleinimeseks.¹³ Selles üleskut-

11 Vt nt Luks 2009.

12 Artiklis kasutatakse Nietzsche teostele viitamisel järgmisi lühendeid: AKr: „Antikristus. Kristluse needmine“; EH: „Ecce homo. Kuidas saadakse selleks, mis ollakse“; FN: „Fragmente nihilismist“; FVT: „Fragmente võimu tahtest“; KSA: „Kritische Studienausgabe“; NKZ: „Nõnda kõneles Zarathustra. Raamat kõigile ja ei kellelegi“; MG: „Moraali genealoogiast“; SHK: „Sealpool head ja kurja“.

13 Nietzsche seostest transhumanismiga on kirjutatud aukartust äratav hulk lektüüri (nt Pearson 1997, Tuncel 2017). Ciano Aydini (2017) tähelepanekute kohaselt transhumanistid jäävad enamasti, vaatamata kogu oma valmisolekule inimest tehnoloogiliselt täiustada, siiski humanistideks, jagades humanistlikku inimesekäsitust ja inimeste

ses on autentset nietzschelikkust niipalju, et eksperimenteerimist ja uute tehnikate kasutuselevõttu ei tohiks tõrjuda, apelleerides inimolendi praeguseks hetkeks välja kujunenud bioloogilisele ülesehitusele kui puutumatu inimloomusele – inimlikkuse juurde kuuluv eksperimentaalne *hybris* (MG III, ¶ 9) on tervitatav. Kui miski transhumanistlike fantaasiate juures kindlasti Nietzsche jaoks taunimisväärne oleks, siis on see unistus jätta maha keha ning muutuda (surematuks) digiteeritud vaimolendiks – see on, nagu ka kommentaatorid on tähele pannud, gnostiline unelm uues kuues (Graham 2002, 72).

Nietzsche palju tsiteeritud eesmärk tõlkida inimene loodusesse tagasi (SHK, ¶ 230) või koguni liigitada loomade hulka (AKr, ¶ 14) annab küll tunnistust võimsast naturalistlikust hoovusest tema mõtlemises (Cox 1999), kuid siiski mitte biologismist ega laiemalt sientismist (SHK, ¶ 14; Pippin 2009, 72; Cox 1997, 272). Kutsus ju Zarathustragi üles liikuma inimesest edasi, üle inimese poole, mitte tagasi tõpraks, ahviks. Viidatud kirjakohtades ja mitmel pool mujal võitleb Nietzsche naturalismi mõõgaga idealistlik-religioosete käsituste vastu inimesest kui ennekõike vaimust – teadvus on Nietzsche jaoks kommunikatsioonivajadusest välja kujunenud funktsioon, mis kuulub pigem tema karjaloomuse juurde (KSA, 3: 590–593). Inimesest mõteldes tuleb arvestada kehalisusega, tungide, afektide ja instinktidega, kuid sellest seisukohast ei järeldu Nietzsche jaoks labane bioloogiline determinism (Cox 1997, 281). Inimene on küll oma instinktides võõrandunud haige loom, kuid samal ajal ka huvitavaim olend (AKr, ¶ 14) ning selles huvitavuses peitub ka tema muutumispotentsiaal, mis võib teataval määral avalduda ka enese tahtlikus ümberkujundamises (KSA, 3: 530–531, 564–565; SHK, ¶ 203).

Nietzsche nõustub küll sellega, et igasugune keskkond mõjutab pika aja vältel olendite, sh inimese kujunemist. Täitsa mõistlik on väita, et üle inimene on Nietzsche jaoks kauge, alles pikaajalise kujunemisprotsessi käigus (ehk) täituv ülesanne, mida pole võimalik veel täpselt piiritleda. Kuid võitlusväli ja panused inimese tuleviku üle otsustamisel ei ole Nietzsche jaoks ei bioloogilised ega kaugeltki mitte tehnilised, vaid pigem kultuuripsühholoogilised. Nietzsche arvates on tema kaasajal vankumas terve komplekt inimeseks olemise kandvaid eeldusi ja uskumusi, mida ta nimetab kõrgeimateks väärtusteks (FN, 1809, 1817–1819). Seega ei ole inimese ületamine tema jaoks mitte ainult normatiivne eesmärk, vaid ka väljakujunenud kultuurilise sattumuslikkuse tingimustes juba otsapidi alanud välti-

kohtlemiseks tehtavaid normatiivseid ettepanekuid. Kuna Nietzsche neid positsioone ei jaga, vaid on paljudes küsimustes radikaalne antihumanist, on tema tõlgendamise humanistlikuks transhumanistikks (vt Sorgner 2009) eksi-tav. Küll aga võib Nietzsche mõtlemist, sh siin artiklis rekonstrueeritavat üle inimene-käsitust korrektselt nimetada posthumanismiks, kui tõlgendame viimast mõistet nii humanismi kui ka juurdunud inimsuse ületamise taotlusena.

matu protsess. Oma kaasaja tingimuste piiritlemiseks kasutab Nietzsche oma hilisloomingus läbiseigi dekadentsi ja nihilismi mõistet ning üritab „Moraali genealoogias“ visandada allakäigukursile jõudmise ajaloolist loogikat (vt selle rekonstruktsiooni Luks 2016a, 2178–2183). Nüansse kõrvale jättes süüdistab Nietzsche lääne tsivilisatsiooni dekadentsi langemises platonismist alguse saanud ja juudikristluses maksvusele pääsenud elu eitavat, teispoolsusse suunatud väärtusorientatsiooni. Kristlikul moraalil tuginevad eneseloome praktikad on ka Nietzsche jaoks tähelepanuväärne ja pikka aega efektiivselt toimunud kogum, kuid laialdane sekulariseerumine (nn Jumala surm, KSA, 3: 480–481) ei võimalda neil enam funktsioneerida. Vundamentistlik töötahe pöördub ühest äärmusest (Jumal on tõde) teise (kõik on asjata, vt FN, 1800–1802, 1817–1819).

Viljakaks viisiks üleinimese mõiste selitamisel on esmalt vaadata, millised hoiakud ja omadused praeguses inimsuses ületamist vajavad. Olen seisukohal, et inimese ületamise probleemi tuleb vaadelda just Nietzsche kaasaja vaatepunktist, ületamist väärivad peagi esitatavad punktid inimeses, kelle iseloomu on pikki sajandeid kujundanud kristlik moraal. Nietzsche jaoks ei ole olemas ajatut inimloomust – ütlust, et inimene on ikka veel kindlaks tegemata loom (SHK, ¶ 62), ei tule mõista kurtmisena, vaid just iseduse üleinimese poole liikumist võimaldava potentsiaalsusena (Luks 2016a, 2191–2196). Minu parima arusaamise kohaselt väärivad Nietzsche meelest tema kaasaja inimese juures kaotamist järgmised tunnused:

1. Elu eitav ja nõrkust kultiveeriv monoteistlik religioon ning sellest lähtuv moraal (AKr), sh monoteismi loogikat kandvad Jumalat asendavad uued puuslikud, nagu inimkond, rahvus, teadus vms (SHK, ¶ 242, 256; MG III, ¶ 23–24, FN, 1795–1798).
2. Igasugune usk hinge primaarsusse (liiati surematusse) ja keha alavääristamine (NKZ, 28–29).
3. Karjalooma-instinktid, inimeste vermimine ühetaoliseks massiks (MG II), võrdsusekultus ja demokratism (SHK, ¶ 203, 242).
4. Mistahes progressiusk, sh teaduslik kui teleoloogilise maailmaseletuse varjatud vorm (KSA, 12: 247–250).
5. Isiku püsivat identiteeti ja stabiilsust kultiveerivad ning eksperimenteerimist taunivad eneseloome tehnikad (NKZ tervikuna; MG III).
6. Hedonism, kannatuste vältimine ning mõttetuks kuulutamine (SHK, ¶ 225).

Rõhutan veelkord, need omadused mitte üksnes ei vääri ärakaotamist, vaid on Nietzsche arvates sekulariseerumise käigus tahes-tahtmata kadumas, ajastule annab traagilise põhitooni nihilism kõigi seniste kõrgeimate väärtuste langemisena

(FN, 1809). Selle olukorra teadvustamisest või vähemalt aimamisest tulenevad erinevad toimetulekustrateegiad:

- A) Püüda säilitada senine, absoluudil tuginev väärtusorientatsioon. Nt jääda kõige kiuste kristlaseks või panna Jumala asemele mõni ersats-absoluut – kas inimkond ja universaalsed inimõigused või siis kogu Universumi korda läbivalgustav teaduslikkus vms. Kõiki neid katseid saada läbi ilma väärtuste radikaalse ümberhindamiseta nimetab Nietzsche nihilismi mittetäielikeks vormideks, mis üksnes teravdavad probleemi (FN, 1816).
- B) Muutuda viimsepäevaprophetiks, hääbuda, kuna elu on mõttetu – passiivne nihilism, nn „budismi Euroopa vorm“ (FN, 1804, 1824).
- C) Nautida vägivalda, hävitada kõike, millest jõud üle käib, sest Dostojevski kuulsa ütluse kohaselt: kui Jumalat ei ole, siis on kõik lubatud – aktiivne (reaktiivne) nihilism (FN, 1810, 1820, 1824).
- D) Keelduda mõtlemast „suurtest asjadest“, kapselduda igapäeva-hedonismi – viimne inimene.
- E) Üleinimese poole elamine, üleiniimliku potentsiaalsuse leidmine endas, dekadentsi ületamine selle läbielamise kaudu – nihilismi-diskursuses katub see täieliku, ekstreemse nihilismiga (FN, 1810, 1811, 1816).

Viimase hoiaku avamine ja tõlgendamine on selle artikli pooleliolev peaülesanne. Kui mõelda vabas vormis meid ümbritsevatele inimestele ja nende loosungitele, siis küllap leiame kõiki punktides A–D kirjeldatud hoiakuid, sh mõistagi ka digikeskkondadest. Enne peaülesande suunal edasilikumist tuleks öelda mõni sõna „viimsest inimesest“. Hoiakud A–C paistavad Nietzsche jaoks olevat pikemas perspektiivis jätkusuutmatud: passiivsed nihilistid surevad peagi välja, samuti on elu hävitavad hoiakud nii ersats-absoluutide pidev pörkumine kui ka puhtast lustist hävitamine (KSA, 12: fr. 9 [107]). Seevastu viimne inimene paistab olevat Nietzsche aristokraatliku hoiaku jaoks tõeline oht, tõeline õudusunenägu: „Maakera on jäänud siis väikseks, ja ta pinnal hüpleb viimne inimene, kes kõik teeb väikseks. Ta sugu on hävimatu nagu maakirp; viimne inimene elab kõige kauemini“ (NKZ, 14).

Siin kirjeldab Nietzsche sedasama sõja kuulutamist ebamugavustele, mida Baumangi mainis; elu kannatustevaba meelelahutusega täitvatest inimtüüpidest koosnev massiühiskond teeb sügavat muret tervele reale 20. sajandi mõtlejatele (nt Adorno, Debord, Baudrillard). Just viimse inimese võimalikkuse valguses ei ole korrektne öelda, et kõik teised eluhiakud peale üleinimese poole elamise on Nietzsche arvates tulevikus võimatud (vt Zimmerman 2011, Wittkower 2010, xxvii).¹⁴

14 Nietzsche 1883. a märkmetes leidub muide katkend, kus ta peab võimalikuks nii viimse inimese kui üleinimese samaaegset eksisteerimist tulevikus (KSA, 10: fr. 7 [21], lk 244).

L E O L U K S

Tulen tagasi eelnevalt visandatud kuue inimeses ületamist vääriva tunnuse juurde. Jätame mõneks ajaks kõrvale Nietzsche deskriptiivsed uskumused Euroopa ja moodsa inimsuse vältimatu tulevikutrajektoori kohta. Nõustugem neid ennustusi sajandi võrra targemana hinnates, et paljugi Nietzsche poolt ennustatust (nt türanide esilekerkimine, raevukad maailmavaadete vahelised sõjad, sekulaarse elu jätkuv mõttekuse kadu, karjainstinktidel tuginev demokraatlik massipoliitika jne) on järgneva sajandi jooksul reljeefselt esile tulnud ning muutumisprotsessid kestavad siiani (Kuhn 1992, Luks 2004, Metzger 2009). Küllalt levinud viisiks kaasaja mõtte-loos on seejuures kadunud stabiilsuse – kristliku väärtuskeskme, objektiivse tõe, valgustusaja ideaalide jne – nostalgiline taganutmine. Ka seda rida pole mul plaanis täiendada. Võtan hoopiski vaatluse alla probleemi teise, normatiivse aspekti, mis on üleinimese piiritluseni jõudmiseks hädavajalik – *miks väärivad loetletud tunnused Nietzsche meelest ületamist?* Normatiivne aspekt on siin esmane, küsimus ei ole pelgalt selles, et vältida inimkonna hukkumist – viimasel juhul oleks Nietzsche samuti humanist ning viimse inimese hüpoteetiliselt kõige visam stabiilsusseisund väärriks püüdlemist.

Küsimusele vastamist võib alustada antropoloogilise-psühholoogilise aktsendiga, kuid ometi ei pääse me seejuures mööda teemadest, mida tavatsetakse nimetada metafüüsilisteks. Esiteks võib öelda, et monoteistlikul religioonil tuginevad enesetehnikad on inimolendi suhtes destruktiivsed ja tema võimaluste rikkust, elurikkust vaesestavad (FN, 1807–1809). Lihasuretamine, vaimu ja eriti just mõistuspärase enesekontrolli domineerimine kõigi teiste mitmekesiste afektide üle, vaenulike impulsside internaliseerimine ja nende pärast süütundmine (MG III, ¶ 15) – kõik see pärsib olendi loomulikku vitaalsust, muudab ta, füsioloogilis-psühholoogiliselt rääkides, haiglaseks. Sellisel askeesil oleks mõtet üksnes n-ö lunastuse väljateenimise perspektiivist, mis aga oli juba Nietzsche kaasajal laialdaselt kahtluse alla seatud. Seega võime piisavalt lihtsustades öelda, et tunnuste 1–2 kaotamise vajalikkus tuleneb Nietzsche elufilosoofilistest intuitsioonidest, arusaamisest, et monoteistlikud muinasjutud kultiveerivad nõrkust ja takistavad elust rõõmu tundmist: „Kui elu raskuspunkti ei asetata mitte ellu, vaid „teispoolsusse“ – eimiskisse –, siis on elult raskuspunkt ülepea röövitud“ (AKr, 43). Märkuse korras olgu öeldud, et haigus, nõrkus, allakäik on Nietzsche jaoks elu loomulikud osad (KSA, 13: fr. 14 [75]), taunimist väärib aga see, kui neid dekadentsihoiakuid üldkehtivatena levitatakse.

Kui nüüd võtta omaks elujaatav immanentne positsioon ja kuulutada kõik transtsendentsed väärtusmõõdud miraažiks, siis kerkib paratamatult küsimus, *miks taunib Nietzsche karjainstinkte ja hedonismi (3. ja 6. tunnus) inimeses?* Tavapäraselt mõistetud naturalistlik vaatevinkel peaks olendi

tasandil arutledes soosima just nimelt hedonismi, kannatuste vältimist. Seda eesmärki toetaks kindlasti ka 5. tunnus, püsiv-stabiilne identiteet ning kaudselt ka 3. tunnus – ühtemoodi väärtushinnangud põhjustavad vähem konflikte ja tekitavad seega üksikisenditele vähem kannatusi. Sedaviisi arutledes peaks just viimse inimese seisundi kuulutama kõige loomulikumaks, elujaatavamaks olukorraks (nagu seda on oma optimistliku perioodi töödes teinudki Francis Fukuyama (2002)), propageerima antivundamentistlikku, sallivat, nõrgeneva väärtustundega elu (Rorty 1999, Vattimo 2003) ning kuulutama Nietzsche üleinimese-iha metafüüsiliseks jää-nukiks tema mõtlemises (Heidegger 1961).

Viimasele süüdistusele annab vastuse Nietzsche tõlgendus üleinimesest, mille poole sinne arutlus tasapisi liigub. Järgmiseks tuleks märkida, et Nietzsche mõtlemist iseloomustab kahtlemata teatav elitism, aristokratism (SHK, ¶ 257–296) – seda kinnitavad nii valik minevikutegelastest, kellele ta komplimente teeb (nt Goethe, Napoleon, Aleksander Suur, Cesare Borgia), tema suhtumine n-ö karjamoraali (SHK, ¶ 260) kui ka tema hägusad tulevikuvisionid (SHK, ¶ 42–44; MG II, ¶ 24; FN, 1822). Üleinimese poole elamine ei ole, ei saa olema ega peagi olema igaühe asi. Nietzsche näeb selgelt, et pööbel kaldub pigem hedonismi, tema nägemus lähitulevikus aset leidvatest kultuuriprotsessidest lihtsalt välistab viimse inimese tasakaaluseisundi püsijäämise reaktiivse-aktiivse nihilismi ja monoteistlikku loogikat jätkavate maailmavaadete pörkumise tõttu. Kuid edasi: kui elu tõlgendamiseks pole metafüüsilist väärtusmõõtu, kui valitseb erisuguste perspektiivide ja interpretatsioonide paljusus (KSA, 12: fr. 1 [58], lk 315), siis mis alusel jagab Nietzsche inimesi ja nende hoiakuid eliidiks ja pööblikuks? Vastus sellele küsimusele on suisa klišeena levinud – selleks aluseks on võimu tahe (Wille zur Macht):

Mis on hea? – Kõik, mis võimutunnet, võimu tahet tugevdab, kõik, mis suurendab inimese võimu.

Mis on halb? – Kõik, mis pärineb nõrkusest.

Mis on õnn? – Selle tunnetamine, et võim kasvab, et vastupanust saab jagu. (AKr, ¶ 2)¹⁵

Vaidlused võimu tahte positsiooni üle Nietzsche mõtlemises on praeguseni ühed teravamad ja kirglikumad. Vitalistliku tõlgendussuuna jaoks (nt Heidegger 1961) on võimu tahe kogu Nietzsche filosoofia alus, metafüüsiline-kosmoloogiline selgitus maailma kui sellise, elu kui sellise sisima olemuse kohta (vrd FVT, 1766–1768). Pers-

15 Olen veendumusel, et Nietzsche moraalikriitika ei ole pelgalt dekadentliku karjamoraali (kristliku moraal) kriitika vitalistliku võimumoraali nimel, vaid mistahes üldkehtiva moraalikriitika (vt Luks 2016a). Tsiteeritud katkend ei ole selle hoiakuga vastuolus, kuna Nietzsche jaoks on moraalile omased vastandlikud alusväärtused hea-kuri, hea-halb ei pruugi aga olla moraalieristus (vt Luks 2016a, 2179).

L E O L U K S

pektivistliku tõlgendussuuna jaoks (nt Vattimo 1992) on võimu tahe pelgalt üks interpretatsioon teiste seas, pelgalt mõtteharjutus, katsetus, hüpotees (vt SHK, ¶ 36). Viimati mainitud tõlgendusele puhutakse tuult tiibadesse ka biograafilis-filoloogiliste andmete abil, väites, et Nietzsche loobus üheselt oma peateose „Võimu tahe“ kirjutamisplaanidest, et mõiste esineb tema trükitud teostes üksnes paaris kohas jms (Magnus 1986). Mõlemal leeril on oma lemmiktsitaadid, millele tõlgendus üles ehitada.

On vägagi selge, et võimu tahe ja perspektivism on Nietzsche filosoofias omavalgelises pingeseisundis. Ühelt poolt on kõik – ka võimu tahe – interpretatsioon, saava-näiva tõlgendamine eri perspektiividest, aga teiselt poolt on just võimu tahe see, mis interpreteerib (FVT, 1771), interpretatsioone loov jõud. Usun, et seda pinget tõlgendades ei ole tingimata vaja valida poolt või siis kuulutada Nietzsche mõtlemine päästmatult vastuoluliseks. Esiteks vaatleme väga lühidalt, milliseid tõendusid esitab Nietzsche elu võimu tahtena mõistmise kasuks. Kõige paremini ei aita meid edasi palju tõlgendatud metafüüsilise tooniga kirjakohtad maailmast, elust, tegelikkusest jms võimu tahtena (nt SHK, ¶ 36, FVT 1764, 1766–1767, 1779–1781). Pigem võiks jälgida Nietzsche filosoofias selliseid üldistusi toetavaid, naturalistliku silmaga tehtud tähelepanekud looduse kohta, primitiivsete olendite kohta, keda ise loomustab aktiivsus, suund püsimisele ja vastupanu ületamisele, nõrgema assimileerimisele endasse (nt toitumise kaudu: FVT, 1766, 1776). Seda jõudu kogeb inimesegi vahetul afektiivsel tasandil (FVT, 1783), mille tunnetamine-tähtsustamine oli küll askeesi-ideaalide poolt juhitud maailmas pikka aega tabu.

Kuid siiski – miks õõnestab seda võimu-filosoofiat perspektivism, milleks reservatsioonid? Siinkohal tuleb silmas pidada, et Nietzsche üritab jääda immanentseks, teadvustada sattumuslikkust, s.t mitte arutleda metafüüsikuna ennast maailmast välja. Võimu tahtest vähem kuulsad ei ole Nietzsche kriitilised rünnakud ego-substantsi vastu. Hing on tema jaoks paljususe, tungide-afektide ühiskondlik koetis (SHK, ¶ 12), mille ühtsus ja ka ülimus kehalikkuse ees on fiktsionaalne (KSA, 12: 315), samuti on pettekujutelm vaimu tahtevabadus oma tegude esmapõhjusena (Nietzsche 2011).

Nietzsche positsioon(id) tahtevabaduse küsimuses on üks paljudest tema filosoofiaga seonduvatest tõlgenduslikest suurprobleemidest (vt Gemes ja May 2009), kontsentreeritud sissevaate teemasse annab eesti keeles Jaanus Sooväli (2011). On selge, et Nietzsche kritiseerib arusaama vabast tahtest kui inimese tegude põhjustajast, kuid teisalt ei poolda ta vähemalt oma hilismõtlemises ka determinismi ning räägib teise alatooniga suveräänses indiviidist, otsusekindlusest jms. Minu arusaam probleemist, mis vajaks kahtlemata pikemat lahtikirjutamist, on järgmine: võimu tahtena mõistetud maailm ei allu Nietzsche jaoks paratamatusele ega sea-

dustele, vaid on määramatu (vt FVT, 1779)¹⁶ ning samamoodi on määramatu ka inimene. (Inim)olendile on omane tahta, kuid tahet suunavad põhjused on kompleksed ja määramatud ning ka inimolendi jaoks lõpuni tunnetamatud. Siit võrsub üks proovikivi senise inimlikkuse ületamise teel: jaatada oma tahet ilma seda metafüüsiliselt ratsionaliseerimata, jaatada oma tahte sattumuslikkust ja hämaralaseid, jaatada hüpoteesina püstitatud saatusegi olemasolu. *Amor fati*, sellesama igavese taastuleku tahtmine (KSA, 13: fr. 16 [32], lk 492) lõikab mõtlemisest välja mistahes progressiisu võimaluse.

Ise on siiski olemas, aga mitte kartesiaanliku tõsikindla vundamendina teadmiste ehitisele, vaid sattumusliku ja ainult osaliselt kogetava võrgustikuna tungidest, afektidest, instinktides, impulssidest jne (vt Cox 1997, 281). Nietzschegi on üks sääraseid moodustisi. Oma parima äratundmise järgi – just tunne, häälestus (*Stimmung*), afektiivse mõõtme aktsepteerimine on siin oluline (Schrift 1988, 140) – on nii tema ise nagu ka inimene üldse võimu tahte paljusus (FVT, 1770), kes oma praktiliste vajaduste ja püsivuse huvides skematiseerib kaosest välja korrapära vorme (FVT, 1787). Kuid ise naturaliseerimise ja dekonstrueerimise tagajärgede muutmine enesekohaseks ei võimalda Nietzsche seda kuulutada teadlase või metafüüsiku toonil kui lõplikku tõde (tõetahe on tema jaoks samuti üks elu ahistav askeesiideaal (MG III; SHK, ¶ 10; vrd Luks 2018)) – kõik tema poolt kirjeldatugi on hüpotees, interpretatsioon, viis, kuidas elu määramatu kaos ühele adumatust hulgast afektidest kokku klopsitud ise paistab. Võimu tahe ja perspektivism on kaks elementi, mille omavahelisest suhtest Nietzsche filosoofias tuleks mõelda hermeutilise ringi mudeli abil (vt ka Luks 2017).

Siiski pole ka selles arutluse punktis veel selge, mis funktsiooni täidab Nietzsche mõtlemises üleinimese poole püüdlemine. Kui iga olend võimu tahte konfiguratsioonina püüdleb enda säilitamise ja kasvu poole, siis eks tee seda vaistlikult ka olendite kogumid. Adekvaatne küsimus võiks olla, milline eluvorm ja poliitiliste kogukondade vorm osutub nihilismiaja turbulentside käigus elujõuliseks, kas on selleks demokraatia-instinktist kantud viimsete inimeste turvaruum või mingit sorti türannia, mille saabumise ennustustest pole Nietzsche filosoofias samuti puudu (SHK, ¶ 242). Kuid igal juhul oleks kogu selline sebumine nietzschelikult väljendudes „inimlik“, „liiginimlik“, kui me just ei tahaks väita, et võimu üle käivate võitluste käigus võidu saavutav kogukond arenebki seeläbi üleinimesteks – kui sellele mõttele lisada rassistik mõõde, jõuaksime välja natsionaal-sotsialistliku tõlgenduseni.

16 Mehhanitsismi kriitika ja jutt võimukvantidest on andnud tõlgendajatele alust visandada seoseid hilisema kvantfüüsikaga (Plank 1998).

Ometi on viimane hüpotees Nietzsche mõtteline jälgides olemuslikult vildakas. Esiteks, mainides inimeses ületamisväärsete tunnuste komplekti 4. liiget, tuleb hoiduda igasugusest progressiisust, maapealse paradiisi lubadusest – olgu kasvõi äravalitutele. Selle hoidumise proovikiviks Nietzsche mõtlemises on teda äkilise inspiratsioonipuhanguga tabanud metafoor „sellesama igavesest taastulekust“ (EH, 100–106), mille strateegiline funktsioon mõtlemises tundub olevat vältida kujutelmi nii igasugustest elu harmoonilistest lõppseisunditest kui ka lõputu progressi unelmat (mille kahandatud versioonideks võiksid olla nii jutustused igavesti kestavast majanduskasvust või popperlik kujutelm teaduslike teadmiste rohkenemisest). Elu võimu tahtena on mõistetud ja kogetud kaosena, määramatusena, igasugused konfiguratsioonid ja koondumised selles (nt üle inimese poole suundumine) on ajutise iseloomuga.

Sama mõtet isedusele rakendades jõuame olulise punktini: isedus toimib kahe vastandliku impulsi, enesesäilituse ja eneseületuse pingeväljas. Hing on Nietzsche jaoks mäletatavasti tungide-afektide jms paljusus (SHK, ¶ 12), enesesäilitus ehk enesekontroll seisneb võimes see paljusus hierarhilisse tervikusse vormida ja seda tervikut säilitada (KSA, 3: 530–531, 538). See on vabalt rääkides küllaltki tuntud pilt identiteediloomest ka meie kaasajal. Kuid teisalt tungib eriti just n-ö avatud meelega inimesele, „vabale vaimule“ peale elu üliküllus, ülisuur uute afektide-tungide omavahel võitlev armee (MG III, ¶ 12; KSA, 12: fr. 1 [58]).¹⁷ Eksperimentaalne eksistents tähendab seda, et inimene ei kapseldu stabiilsesse enesesäilitusmustrisse, vaid läheb kaugemale, vaatab oma hinge kuristikku, riskides eneseloome hämaraladel kannatusi vältimata ka sellega, et kuristik vaatab vastu (SHK, ¶ 146), iseduse stabiilsus laguneb (May 2009, 94; Pippin 2009, 76).

Viimaks olen mööda pikki kõrvalteid hulkudes jõudnud üle inimese mõistest tõlgenduse ni. Samuti nagu mitmed teised uurijad (Magnus 1983, Schrif 2001, Pearson 1997) väidan, et üle inimene ei ole ega saagi olla teatavate omaduste kogumina avatav kirjeldus (tulevikulisest) olendist, vaid see on hoiak – riskeeriv eksperimentaalne lahtiütlemine kooskõlalistest enesekontrolli mehhanismidest identiteedi säilitamisel, avatus tundmatusele, saamisele. Üle inimese poole elamine on inimolemise „alus“: kohtumine määramatu jõuväljaga, millest subjekt on vormitud (Conway 2000, 130). Olgu öeldud, et sellel ohtlikul mängul puudub eesmärk, mäng lähtub täieliku nihilisti veendumusest: eimiski ehk mõttetut igavesti (FN, 1802). Samuti ei ole üle inimese poole elamisel ees mingeid piiranguid, kõige vähem veel moraalseid (vt Luks 2016a). Sestap on tõetera sees nii nendel tõlgitsustel, mis rõhutavad saamise

17 Iseduse säilitamist rõhutavad tõlgendused tuginevad peamiselt fragmendile 290 „Röömsas teaduses“. On väidetud, et Nietzsche rõhuasetused muutuvad ajas säilitamisest eneseületamise suunas (Conway 1989, 213).

süütust (KSA, 6: 96–97), mis ei hooli nõrkade hukkumisest nihilismi käigus (FN, 1804) ega karda vajadusel vägivaltseda (SHK, ¶ 207), kuid samavõrd tabavad täppi ka need tähelepanekud, mille kohaselt selle hoiaku puhul puudub tungiv vajadus vägivaltsamiseks, valitseb enese jõust teadlik, vimmameelest vaba mõõdukus (FN, 1805). Moraalidust ei ole vaja pidevalt kinnitada käibivate reeglite rikkumisega.¹⁸

Oma üleinimliku potentsiaali poolest on inimene alati veel kindlaksmääramata loom, see määramatus avaneb *hybris'*ena – pideva enda kallal eksperimenteerimise sunnina (MG III, ¶ 9). Inimese ise ei saa kunagi valmis, selle „loomuseks“ on pidev muutumine, saamine, eneseületus. Just selles saamise süütuses ja loovas eneseületuses seisneb minu tõlgenduse kohaselt inimese sees peituv üleinimlikkus, mis võngub ühes rütmis võimu tahtena kogetud elu enese saamise ja eneseületusega (NKZ, 95–98) ning mida üritavad vaigistada ja peita kõikvõimalikud filosoofilised ja religioossed teooriad inimloomusest. Nõnda mõistetud üleinimest ei ole põhimõtteliselt võimalik defineerida või piisaval määral kirjeldada: see ei ole olendi ontoloogiline seisund, vaid tema pideva muutumise trajektoor. Selge on see, et Nietzsche adub ennast sel trajektooriga liikutavat, mistõttu osutub viljakaks uurida neid mõisteid – Deleuze'i kõnepruugi järgi mõistetegelasi (Deleuze ja Guattari 2014) – kellega ta ennast pikemalt ja selgemalt seostab: ennekõike vaba vaim (SHK, ¶ 24–44), aga ka nt täielik või äärmuslik nihilist (FN, 1810, 1816), immoralist (EH, 143), Dionysos (EH, 148). Visandan alaosa lõpuks märksõnaliselt selle eluhoiaku kontuurid, tuginedes paljuski Simon May (2009) suurepärasele artiklile. Üleinimese poole elav¹⁹ vaba vaim:

- I. Aktsepteerib keskmeta subjektiivsust, seda, et minu ise on võimu tahte paljusus, ainult osaliselt introspektiivselt kogetav tungide ja afektide ühiskondlik koetis (vt ka Luks 2016a, 2191–2195).
- II. Eksperimenteerib endaga (vt Maurer 1984), jaatab paljuperspektiivilist isedust, haarab küll endasse ja endaks võimalikult suure hulga võimalikult võimukaid afekte ja tunge, kuid riskib samas sellega, et neid pole ühel hetkel enam võimalik toimivaks ühtsuseks organiseerida (SHK, ¶ 41).
- III. On n-ö „süüdimatu“, s.t praktiseerib saamise süütust, hoolimata ühiskondlikest normidest (MG III, ¶ 24), ennekõike mõistagi mistahes absoluudil tuginevatest moraalnormidest, kuid olemata seejuures ka transgressiivse

18 Selline eluviis oleks sadistlik perversioon, mis on, nagu on hästi näidanud Lacan (1989), ümberpööratud kantiianlus.

19 Jään selguse huvides sellise kohmaka termini juurde, kuigi Margus Oti vaimus terminiloomele voli andes võiks siit moodustada mitmeid uudist termineid, näiteks *inimesest üle-olek* või *üle-saamine*.

epateerimise ori. Hoidub karjainstinktist, suudab kanda üksilduse koormat (SHK, ¶ 212).

- IV. Jaatab aktiivselt saatust – aktsepteerides ka seda, et tema paljususlik isedus ei ole moodustatud *causa sui*’na funktsioneeriva vaba tahte alusel, vaid on sattumuslik, on kokku pandud mitmekesistest ajalooliselt päritud ühikutest, sh dekadentlikest (EH, 16–19).
- V. Aktsepteerib tötust, kõige, sh tema enda tugevaimate alusveendumuste kehtivust pelgalt teatud interpretatsioonina (vt Luks 2018). Aktsepteerib elu mõttetust ja tõrjub mistahes teleoloogiat. Ta ei unista, et inimkond evolutsioneeruks nihilismi läbimise järel üle inimeste kogukonnaks; teatud enesetehnikana toimiv mõte „sellesama igavesest taastulekust“ meenutab, et alati tuleb tagasi ka kõik põlastusväärne.

Miks mitte öelda, et sellise eluhoiaku kandja ongi valmis üle inimene, selmet jääda kohmaka konstruktsiooni *üle inimese poole elamine* juurde? Äkki on Nietzsche teostes üle inimeseega seondud tulevikulisus ning Zarathustra vahendajakuju loomine lihtsalt talle omane stiilimäng, sest „kõik sügav armastab maski“ (SHK, ¶ 40, 289)? Arvan siiski, et nii vabalt mõistetega ümber käia ei saa. Isegi kui me kokku lepiksime, et äsja viie punktina visandatud eluhoiak annaks kokku valmis üle inimese, tuleks teha reservatsioon: mitte ükski inimene ei suuda pidevalt ja püsivalt säärase hoiaku alusel elada. Eelnevalt avatud nietzscheliku isedusekäsituse alusel nägime, et iseduses võitlevad omavahel enesesäilitamise ja eneseületamise impulsid, esimene neist on n-ö inimlik külg, ilma milleta olend laguneks. Samuti ei ole isedust moodustav võimu tahe alati tõusujoonel, nagu ei ole olend alati terve. Ei ole niisama lihtne isegi mitte taastulekumõtte tingimusteta jaatamine – armastada ja oodata iga olnud hetke kordumist, ka kõige suuremaid isiklikke ja kollektiivseid ebaõnnestumisi (vt Magnus 1983). Viimaks tuleb öelda, et olend ei sünni ega kasva Nietzsche raamatute vahel, vaid ikka inimlikus kultuurikeskkonnas – tõsi küll, see keskkond võib üle inimese poole elama hakkamist kas pigem soosida või taunida, kuid siiski on sotsialiseerimine teatavate selgepiiriliste rollide loomine, mille ületamisega tuleb kurja vaeva näha. Nietzsche ise oli sellest vägagi teadlik ning rõhutas korduvalt, et kristlik moraal, mida ta sedavõrd põlgas, on temassegi jätnud hulganisti jälgi (SHK, ¶ 226), et oma ajastu lapsena on ta üht jalga pidi dekadent (KSA, 6: 11). Mitte üksnes üle inimene, vaid ka filosoofiat vaba loominguena arendav „tulevikufilosoof“ on Nietzsche jaoks mõttetegelane, kelle jaoks tema tööd alles teed rajavad (SHK, ¶ 42–44).

Kas digikeskkondade mõjud isedusele soodustavad üle inimese poole elamist?

Millise hinnangu peaks andma meie digikeskkondadest tulvil reaalsusele ning täpsemalt esimeses alaosas visandatud seitsmele probleemile, lähtudes inimese

ületamise taotlusest, üle inimese poole elatava elu positsioonilt? Olgu öeldud, et Nietzsche hinnang tema kaasajal areneva tehnika suhtes oli ambivalentne (McGinn 1980) – ta ei taganud progressi trummi ning pani terase kultuurikriitikuna tähele tootmise masinliku organiseerimise inimest alandavat mõju, kuid ta ei käsitlenud ka tehnikat mingi vääramatu saatusliku jõuna, ohtude ohuna nagu hiljem paljud mõtlejad eesotsas Heideggeriga. Ma ei näe eelmises alaosas esitatud tõlgendusest lähtudes ühtegi põhjust, miks eksperimenteeriv eksistents peaks tehnikast, sh digitehnoloogiast *a priori* eemale hoidma. Samal ajal ei tohi sattuda transhumanistlikkuse vasikavaimustusse, vaid digikeskkondade mõjusid isedusele tuleb rahulikult analüüsida.

Hindamiskriteeriumiks sobib hästi juba tsiteeritud lõik „Antikristlasest“:

Mis on hea? – Kõik mis võimutunnet, võimu tahet tugevdab, kõik, mis suurendab inimese võimu.

Mis on halb? – Kõik, mis pärineb nõrkusest. (AKr, ¶ 2)

Vältimatuks täpsustuseks selle kriteeriumi juurde tuleb lisada iseduse polüfoonilisus, erisuguste afektide ja perspektiivide pulseerimise kogemine (MG III, ¶ 12). See, kui keegi kapseldub mingisse tardunud rolli, kus tal on võimalik endast nõrgemate üle võimutsemist nautida (nagu näiteks alluvaid kiusav sadistlik ülemus), ei ole mitte hea elu, vaid armetu vimmameel.

See, mis digikeskkondades suurendab võimu tahet, aitab kaasa üle inimese poole elamisele, on üheselt, tugevas tähenduses hea. See, mis nõrgestab, pärsib, ahendab perspektiivide paljusust, on üheselt halb. Kuid on ka vahepealne võimalus: mõni aspekt, mis on küll tugevas mõttes halb – s.t nõrkust kultiveeriv või tobedaid puuslikke järgiv – võib olla hea suhteliselt, nihilismiprotsessi kiirendajana, mõistagi juhul, kui üle inimese poole elav vaba vaim on selle ohu suhtes immuunne. Miks Nietzsche pooldab vältimatute nihilismiprotsesside kiirendamist ja nõrkade hukkamist? Kõigi põhjuste avamine nõuaks pikemat kultuuripsühholoogilist uurimistööd, kuid üheks põhjuseks paistab olevat asjaolu, et dekadentlik kultuurikeskkond takistab tugevate isiksuste, tulevikufilosoofide kasvumist, kõikjal laiutav karjainstinkt häirib ja tüütab.

Püüan nüüd visandatud kriteeriumite alusel hinnata esimeses alaosas välja toodud seitset probleemi. P1 – iseduse fragmenteerimine – kõlab Baumani sõnastuses peaaegu nagu Nietzsche enda filosoofiline programm. Iseduse sidusus ja terviklikkus on metafüüsiline müüt, millest tuleb vabaneda, nagu ka moraali ja klassikalise epistemoloogia diktaadist iseduse moodustamisel. Elu, sh eneseloome esteetiseerimine on Nietzsche taotluseks juba alates „Tragöödia sünnist“ kuni hilismärkmeteni välja (FVT, 1790–1792). Oluline on rõhutada, et esteetiline eluhoiak peab toimima vastumürgina kõige salakavalamal moel moondunud absoluudi-usu vastu,

L E O L U K S

milleks on ennekõike loodusteadustes valdav objektiivse tõe tahe: „Tõde on inetu: meil on kunst, et me tõe käes ei hukkuks“ (FVT, 1792, vt ka MG III).²⁰

Eelneva tõlgenduse põhjal pole raske näha, et Nietzsche jaoks on halvim ja ohtlikem digikultuuris P3 – liigne mugavus. See oleks jõudude dünaamilise ümberkujunemise peatamine langusfaasis, viimsete inimeste karjähiskonna stabiliseerumine kõigile kättesaadavas ja rahuldust pakuvas *online*'is. Nietzsche jaoks oleks põrgu just selline hea uus ilm, kus kõik veedavad oma elupäevad mõnes konfliktivabas hügieenilises keskkonnas, milliseks on üritatud näiteks Facebooki disainida, jagades muudkui kassi- ja klassipilte või saades moraalset rahuldust endale sobivas kõlakambris (keskkonnakaitsjad, rahvuslased, lamemaalased vms) pisut jaurates. *Online*-suhete valdavus oleks nietzschelikust perspektiivist samuti taunitav – mitte küll sellepärast, et vahetu suhtlus oleks tingimata autentsem (Nietzschegi oli tohutus kirjavahetuses), vaid just suhtluse probleemituse tõttu. Kannatusest hoidumine on dekadentlik (FVT, 1789; Shaw 2014) ning digikeskkonnas on see hoidumine lihtsam kui *offline*-elus.

Milline hinnang anda inimeste mastaapsele jälgimisele, mida infotehnoloogia vahendid võimaldavad ning mille ma eespool omalt poolt P3 juures välja tõin? Juhul kui see masinavärk on stabiilsust taotleva karjainstinkti teenistuses, on see üheselt halb – poliitkorrektsuse diktatuur koos laialdase jälgimisega ja ebasobivate sõnumite tirimisega n-ö avalikkuse lintšikohtu ette, on vabade vaimude jaoks eluohtlik. Kujutlegem hetkeks mõtte-eksperimendi korras olukorda, kus Nietzsche elutseks tänapäeva Ameerika Ühendriikides ja avaldaks seal oma teosed – milline asu tal võiks seal olla? Keerukam on hinnangut anda juhtumitele, kus jälgimisseadmed on mõne türanni käes – see olukord võib olla Nietzsche jaoks suhtelises mõttes hea, nihilismiprotsesse kiirendav. Täpsemad hinnangud nõuaksid Nietzsche poliitilise filosoofia läbivalgustamist.

Võtame järgmiseks väikse hüppe korras vaatluse alla P7 – polariseerumise, mida sotsiaalmeedia võrgustikud võimendavad. See on üleüldiselt trajektoorilt hinnates suhteliselt hea nähtus, kuna destabiliseerib P3 puhul analüüsitud viimsete inimeste mugavuselu, kiirendab nihilismiprotsesse, kütab masse üles üksteist hävitama. Ärgem unustagem, et kraaklemine ei jää isoleeritult *online*-keskkonda, vaid kandub sealt edasi *offline*-ellu – näiteks tõejärgse poliitikana, mis on paljude hinnangul juba murendanud lääne demokraatliku heaoluühiskonna stabiilsust, või siis islamiradikaalide efektiivsema tegutsemisena infovõrkude abil.

20 Esteetiline eneseloome on 20. sajandi mõtlemises elavat arendust leidnud motiiv, mille tuntuimaks esindajaks võib pidada hilist Foucault'd, kuid olulisi arendusi leidub teisteltki (nt Vattimo 1985), sh olen isegi sellesse mõtteliini pisut panustanud (Luks 2015).

Siiski tuleb täpsustada, et polariseerumissurve on üle inimese poole elamise jaoks ka ohtlik – sellesse nakatumisel peitub oht kaotada oma teadvuses aset leidv sisemine polüloog, hakata inimlikes piasjades kaasa vaidlema, pooli valima, minna kaasa pööbelliku tühiräuskamisega, mida sotsiaalmeedia keskkonnad kultiveerivad.

Kõige ühesemalt halb on üle inimese poole elamise jaoks P2 – originaalsuse võimatus. Õigupoolest püstitas Nietzsche epigoonluse probleemi kaasajale omasena juba oma varases ajakohatus vaatluses „Ajalooteaduse kasust ja kahjust elu jaoks“ (KSA, 1: 243–334). Loomingulisuse juurde kuulub ka aktiivne unustamine, kuid dr Google ja tema sõbrad on kõigile meile andnud sellise abimälu, mis sisaldab mistahes valdkonna kohta selliseid infohulkasid, mida pole võimalik sureliku elu jooksul läbi analüüsida. Juba Nietzsche kirjeldas oma ajastul valdavat eluhoiakut kui ajaloo küllastunud antikvaaride oma, kes hulguvad ajaloo kostüümilaos ja vahetavad seal maske, võimetuna midagi uut looma – mida tuleks siis probleemi kohta öelda meie nüüdses infoküllastatuse maailmas? Võib näiteks küsida, kui palju on humanitaarias akadeemilistes kirjatöödes, sh filosoofias originaalsust, kui palju pelgalt kompilatsioonid ja kommentaarid.

Ei Nietzsche ega ka mina ei soovi nende märkustega propageerida harimatust, silmade sulgemist mineviku saavutuste ees. Seda, kuidas toimib nn loovus ilma lugemuseta, võime ehedalt näha kasvõi praeguse noorema eesti kirjanduse hoo-vustes – selline lähenemine toodab amatöörlikke klišeid. Nietzsche väljendab juba mainitud ajakohases vaatluses teisi, produktiivsemaid hoiakuid ajaloomaterjali kasutamisel loovuse hüvanguks (monumentaalne ja kriitiline lähenemine (KSA, 1: 258–270)), tema otsitav „suur stiil“ (EH, 64–65) sisaldab õiges vahekorras originaalsust ja eruditsiooni (KSA, 6: 154–160), viimane peab seejuures olema hoolikalt valiv. Filosoofia puhul pole siin küsimus selles, kuidas toota piisavalt eruditsiooni ja uud-suse vahel balansseerivaid, avaldamiskõlbulikke tekste, nagu tundub ainuvõimalik tänapäeva teadusbürokraatia raamistikus. Küsimus on selles, kuidas loomingu-line filosoofia kujundab pidevalt ja läbinisti ümber isedust, häälestab üle inimese poole elavat olendit – see suhe on Nietzsche jaoks selgelt teistsugune kui õpetlaste nokit-sev uurimistööst (SHK, 1 6, vrd Luks 2016b).

Ülejäänud probleemidele hinnangu andmine on keerulisem, kõhklusi tekitav. Probleemid P5–P6 käsitlesid inimese võimete ja kehalise aktiivsuse muutumist info-tehnoloogia mõjul. Vaadelgem esmalt Baumani loetelu *online*-elu kahjust vaimsetele võimetele: kannatlikkusele, tähelepanuvõimele, keskendumisele ja mälu-le. Humanistlikust isedus- ja hariduskäsitusest lähtudes on seda protsessi kerge hukka mõista. Kui põimida see loetelu kokku eelnevalt käsitletud üleüldise mugavustaatlusega, saaksime ka nietzschelikult perspektiivist anda protsessile selgelt negatiivse hinnangu: hajevil tähelepanuvõime aitab meie kaasaegsetel keskenduda sellele, mis

L E O L U K S

meelt lahutab, eriti tänu sotsiaalmeedia kajakambritele, ning tõrjuda kõrvale kõik murettekitav – näiteks öko-diskursuse viimsepäevakuulutused. Publiku puudulik keskendumisvõime on muutnud avaliku inforuumi infantiliseks lühisõnumite ja pildimeemide vabrikuks jne. Selles vaimsuse allakäigus, mida on juba televisiooni leviku põhjal kirjeldanud mitmed mõtlejad (Bourdieu 1999, Baudrillard 1988) veel enne arvutivõrkude laialdasemat levikut, ei paista olevat mitte midagi iseenesest head, suhteliselt hea võib asja juures olla vaid sellise eluga harjunud inimhulga vastupanuvõimetus nihilismile, dekadentsiprotsesside kiirem lõpulejõudmine.

Kuid tasub kaaluda ka asja teist külge. Baumani tagaigatsetud võimed toetavad kooskõlalist, ennast kontrollivat, ratsionaalset isedust, neid võimeid kirjatöös rakendades sünnivad õpetlaslikud, tasakaalukad, sageli kuivadki teosed. Nende võimete kärbumine ei jäta isedusse tühja kohta, vaid laseb tohutust afektidemerest esile tõusta teistel impulssidel. Kuigi see ümbervormimine on alles algjärgus, räägitakse siiski juba ammu afektiivsest pöördest, emotsioonide esiletõusust otsustusprotsessides, kujutlusliku-pildilise kogemisi viisi võidukäigust (ja sellega seoses ka pedagoogilistest väljakutsetest noore arvutipõlvkonna õpetamisel (Strom ja Strom 2014)), tekstiliste sõnumite lühenemisest kommunikatsioonis jne. Juba selles napis loetelus on piisavalt võtmesõnu, mida Nietzsche positiivselt hindas ja oma eksperimentaalfilosoofiasse kaasata püüdis. Ennekõike oma loomingu stiilis ja paatoses, mille eritlemine on siinses artiklis kõrvale jäänud, üritas Nietzsche kõigutada kuiva ratsionaalse argumentatsiooni diktaati, teha ruumi metafooridele ja kujutluspiltidele, fragmenteerida mõttevoogu ja autoripositsioone, põimida kokku eri teemasid ilma süsteemitaotluseta ja mis peamine – teha ruumi afektiivsusele, filosoferida n-ö kogu kehaga (Hughes 1996, Luks 2006). Kõige ehedamalt tulevad need kvaliteedid ilmsiks „Zarathustras“, üle inimese poole kirjutuses *par excellence*. Ühes sama perioodi päevikusissekandes kirjutab Nietzsche: „Üle inimesel on elu üliküllusest need oopiumisuitsetaja, hullumeelsuse ja dionüüsilise tantsu ilmingud: ta ei kannata järelvalude käes“ (KSA, 10: 134).

Digikeskkonnad kujundavad kahtlemata suures plaanis inimest ümber, pärssides teatavaid võimeid ja arendades teisi. Selle protsessi väärtust ei ole üle inimese poole elatava elu positsioonilt võimalik üheselt hinnata, see on ambivalentne ja paljuski veel määramatu, tulevikus selginev. Koosmõjus dekadentliku mugavusihaga on see protsess halb, kuid võib samas avada võimalusi uuteks loovateks iseduse vormideks ja eluviisideks.

Probleemile P6 – liiga vähene füüsiline aktiivsus, on lihtne hinnangut anda juhul, kui jääda Rein Raua esitatud kujutluspildi juurde. Paljudes ulmeteostes läbi mängitud tulevikupilt, kus inimene jätab keha hooletusse, haagib ennast kehakogemustest lahti ja kõssitab tardunud zombina arvuti ees, on nietzsche-

likus perspektiivis halb. Nietzsche ei väsi oma teostes ikka ja jälle keha rehabiliteerimast, muuhulgas nimetab ta keha suureks mõistuseks (NKZ, 28). Samuti on Nietzsche töödes tuntud mõtlemisprotsesside kirjeldamine kehaliste metafooride abil: haamerdades või tantsides filosofoerimine, iga vähegi väärt mõtte selitamine jalutamise käigus jms.

Aga kuidas hinnata posthumanistlikku inimese digiteerimise utopiat? Pole õige anda sellele visioonile ilma arutluseta negatiivset hinnangut mingit laadi loomulikkuse või loomalikkuse baasilt – ükski loomulikkus ei saa olla üleainimese poole elamisel aluskategooriaks. Võiks küsida, mida Nietzsche keha puhul hindab ning millisesena posthumanistid digiteeritud inimest kujutlevad. Kui on nii, nagu see paistab olevat levinud kujutelm, et arvutivõrku kolib inimvaim, jätkates seal kehavaba elu (Wiley 2014), siis kehtib juba varasemalt esitatud tähelepanek: siin mängitakse taas-kord läbi askeesi-ideaalist kantud puhta vaimu unelmat. Sellele tulevikule ütleb üleainimese poole elav olend: tänan, ei! Küsimus pole mitte materiaalse kuju kaotamises, vaid selles, et vaim-olemine tahab isedust ära lõigata tervest impulsside ja afektide merest, mida just kehalikkus talle pakub, mida monoteistlik moraal on räigelt ahistanud ning mis vajavad taasavastamist ja rehabiliteerimist. Kui aga oleks võimalik võrgus leida samaväärset tungide-afektide rikkust ja aktiivsust, nagu praeguses kehas elades, ei näe ma takistust, miks peaks siin visandatud kriteeriumite alusel seda eksperimenti taunima. Oluline on selle utopia raames mõtiskleda ka isede-vaheliste seoste tihedusest ja intensiivsusest. Visionäär Mihhail Epstein (2011) näeb tulevikku sellisena, et digiteeritud isikute mõtted on üldjuhul avalikud – see asjaolu aitab kaasa tehnomoraali arengule, annab igaühele stiimuli mõttepuhtuseks. Nietzschelikult väljendudes muutuks sellises olukorras karjainstinkt ja sellega kaasas käiv karjamoraal totaalseks.

Üks oluline aspekt on asja juures veel – posthumanistid unistavad vaimu digitaalsest surematusest. See küsimus vajaks pikemat uurimist, kuid esmapilgul julgen öelda, et Nietzsche seda unistust või isegi võimalust ei poolda. Säilitamist väärivad tema jaoks kooslused, mis on aktiivsed, võimu poolt kasvavad; vähemalt looduses ei ole ükski olend – ega ka mitte kultuur – selliseks kasvuks lõputult võimeline, degenerereeruvast elust pole vaja kinni hoida, vaid tuleb saatust armastades hüpata võimu tahte ümbersulatuskatlasse. Ilma pikema arutluseta ei näe ma võimalust, kuidas need eeldused saaksid digitaalses elus olla kummutatavad, küsimus pole siin mitte ainult energiapuuduses, vaid ka võimukvantide pidevas omavahelises võitluslikkuses.

Analüüsida on jäänud veel vaid P4 – sõltuvus digikeskkonnadest. Jätame kõrvale lihtsamad tahtenõrkuse juhtumid, kus sõltlane ei taha teha seda, mida paratamatult ikka teeb. Sel juhul on tegemist dekadentsiga ehk võimetusega

L E O L U K S

enda teadvuses möllavat afektide ja tungide armeed organiseerida. Kuid Bauman sõnastab probleemi nii, et arvutisõltlased ei soovigi midagi muud teha, pole teadlikud alternatiividest (või siis vähemalt nendega seotud eelistest, rõõmudest). Seda olukorda on keerulisem hinnata. Ühelt poolt põlgab Nietzsche tuntud sõltuvusi, nt joomarlust (KSA, 5: 378, 6: 104); kahtlemata kirjutanuks ta alla ka Marxi ütlusele, et religioon on oopium rahvale. Kuid teisalt räägib ta ka kutsumusest, kaasasündinud organiseerivast ideest, mis leitakse pikkade otsingute ja eksituste käigus ning mille leidmine liiga vara on isegi kahjulik (EH, 51–54). Jäädes Nietzschet ennast puudutava näite juurde – tõeline filosoferimine, filosoof olemine ja filosoofina elamine on kutsumus ja vältimatus (SHK, ¶ 6) – saatus, mis erineb akadeemilisest karjerismist, mida nii Nietzsche kaasajal kui seda enam tänapäeval kõikjal leida võib. Sõltumatus ja perspektivism ei tähenda sugugi seda, nagu peaks püüdma endasse inkorporeerida kõik vaated ja afektid, kõikvõimalikud eluviisid. Kõrvaltvaataja positsioonilt oleks igati õigustatud väita, et tõeline filosoof – näiteks Nietzsche –, kelle jaoks filosoferimine on tema elu organiseeriv idee, on filosoofiast sõltuvuses. Tasub ka meenutada, et filosoofina-elamine ei ole Nietzsche jaoks mitte tagasihoidlik ega kaine, vaid dionüüsiline, joovastav, ekstaatiline eksistentsivorm. Nagu uurijad on välja toonud, leiab Nietzsche subjekti diskursiivset ühtsust lammutavat joovastust ennekõike muusika kogemises (Allison 2003).

Mõeldu põhjal tuleb ka sõltuvuse küsimuses loobuda ühese hinnangu andmisest. Küsimus ei ole ennekõike digitaalmeediumites viibimise ajas, vaid seal viibimise käigus tehtavate tegevuste kvaliteedis. Probleem ei ole mitte virtuaalsuhtlust võimaldavate ruumide olemasolus, vaid selles, mida seal tehakse – üldisteks trendideks on teadaolevalt mugav steriilne meelelahutus (nn kassipiltide jagamine) ning vimmakas-polariseeruv kraaklemine. Mõlemat sõltuvust tuleb üleinimese poole elamise perspektiivilt hinnata tühiseks, seega ranges mõttes halvaks. Samuti on põlastusväärne see viis, kuidas sotsiaalmeediasõltuvus inimeste subjektiivsust ümber kujundab – üheks peamiseks naudinguallikaks ja pideva jälgimise põhjuseks on seal teatavasti laikide arv postitustele (Kalm 2019), seega kvantitatiivne marker, põõbellik tähelepanujanu. Kuid ma ei näe põhjust, mille alusel välistada tõeliselt loova ja eksperimentaalse eluviisi võimalikkust digikeskkondades, kasvõi mõnd üleinimese poole elavate inimeste loomingulist ühistööd. Olemata teemaga kursis, julgen oletada, et juba praegu leiame internetist hästi otsides peale kassi- ja pornopiltide ka tõelist kunstilist avangardi.

Kokkuvõte ja lõppjäreldused

Artiklis uurisin Nietzsche filosoofia perspektiivist meie digikeskkondadest külastunud reaalsust. Artikli lähtekohaks võtsin üldlevinud arusaama, mille kohaselt

pidev viibimine internetti ühendatud digikeskkondades kujundab olulisel määral ümber inimest, inimlikku isedust kõige avaramas tähenduses. Lähtekoha täpsemaks piiritlemiseks tuginesin Zygmunt Baumani ja Rein Raua vestlusraamatule „Iseduse praktikad“. Piirdusin selles artiklis selliste iseduse ümberkujunemise aspektidega, mis on üldteadaolevalt juba toimimas, jättes kõrvale utoopilised tulevikuvisionid (nt inimese küborgiseerumine või muutumine digitaalseks vaimolendiks). Rekonstrueerisin aluseks võetud raamatust seitse iseduse muutumisega seotud probleemi-väljakutset.

Artikli fookuseks oli meie käesolevatele muutustele hinnangu andmine lähtuvalt üleinimese kontseptsioonist Nietzsche filosoofias. Täpne uurimisküsimus kõlas: kas digikeskkondades töös olevad suundumused senise inimliku iseduse fragmenteerimiseks võivad olla sillaks üleinimese suunas liikumisel? Peaülesandeks vastuse poole liikumisel kujunes veenva ja koherentse tõlgenduse andmine üleinimese mõistele Nietzsche filosoofias, ülesande lahendamisel tuli tõlgendusse kaasata mitmeid teisi seostuvaid mõisteid. Tõlgendustöö tulemusena väitsin, et üleinimene ei ole ega saagi olla teatavate omaduste kogumina avatav kirjeldus (tulevikulisest) olendist, vaid see on hoiak – riskeeriv eksperimentaalne lahtiütlemine kooskõlalistest enesekontrolli mehhanismidest identiteedi säilitamisel, avatus tundmatusele, saamisele.

Artikli kolmandas osas analüüsisin välja töötatud üleinimese kontseptsioonist lähtudes kõiki seitset esimeses osas sõnastatud iseduse muutumisega seotud probleemi, eristades seejuures lisaks halbadele suundumustele tugevas tähenduses häid suundumusi (mis detsentraliseerivad subjektiivsust, juhivad inimese ületamise, üleinimese poole elamise teele) ning relatiivses tähenduses häid suundumusi (mis kiirendavad nihilismi kulgu, viivad tasakaalust välja viimsete inimeste hedonistlikku eksistentsivormi). Täpsem analüüs näitas, et mõned digikeskkondade aspektid on üheselt head, teised üheselt halvad, kolmandad relatiivselt head, kuid osa probleemide puhul pole võimalik selget hinnangut anda.

Milline peaks olema selle analüüsi tulemusi üldistav tervikhinnang infotehnoloogilistele reaalsuse laiendustele? Ambivalentne. Nägime, et see tehnoloogia ei programmeeri iga üksikut inimest allakäigukursile ega sulge seega vaba vaimu jaoks uute eksistentsivormide otsinguid, vaid loob ka uusi võimalusi eksperimenteerimiseks isedusega. Ühtlasi nägime ka seda, et infotehnoloogilised reaalsuse laiendused süvendavad üldjoontes massiühiskonna tendentse, mis pole siiski alles digikeskkondade poolt loodud, vaid juba ammugi töös, juba ka Nietzsche poolt tähele pandud ja 20. sajandi filosoofias korduvalt läbi analüüsitud. Nii interneti kajakambrites mõnulemine kui ka karikatuurideks väändunud vastandlike positsioonide kokkupõrge on nietzschelikult hinnates märk süvenevast dekadentsist ja nihilis-

L E O L U K S

mist, kuid kuna need protsessid on Nietzsche arvates vältimatud, siis pooldab ta kriisi kiirendamist – järelikult peaks ta n-ö strateegiliselt pooldama ka meie aja digitaalseteid veidrusi. Ometi ei ole analüüsi põhjal alust väita, nagu välistaks reaalsuse digitaalsete laienduste kasutamine igal juhul üleinimese poole elamise. Artikli lõppjärgeldusena tuleb öelda, et mõned digikeskkondades töös olevad, senist inimlikku isedust fragmenteerivad suundumused võivad olla sillaks üleinimese poole liikumisel (artiklis viimasele mõistele antud hoiakulises, üleinimese poole elamise tähenduses). Virtuaalsuhtlusest küllastunud reaalsuse infantiilsus ja intensiivsus on küll omajagu ohtlikud nähtused, kuid eks kuulu eneseületamise trajektooriga elu juurde loosung: ela ohtlikult!

Allikad

- AKr = Nietzsche, Friedrich. 2010. *Antikristus. Kristluse needmine*. Tõlkinud Tiit Mikenberg. Tallinn: Zeus.
- Allison, David B. 2003. „Nietzsche’s Dionysioan High. Morphin’ with Endorphins.” – *High Culture. Reflections of Addiction and Modernity*, toimetanud Anna Alexander ja Mark S. Robert, 45–57. Albany: State University of New York Press.
- Aydin, Ciano. 2017. „The Posthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement.” – *Journal of Medicine and Philosophy*, nr 42, 304–327.
- Baudrillard, Jean. 1988. *The Ecstasy of Communication*. Tõlkinud Bernard Schutze ja Caroline Schutze. New York; Brooklyn: Semiotext(e).
- Beinsteiner, Andreas ja Tanja Kohn. 2016. *Körperphantasien. Technisierung – Optimierung – Transhumanismus*. Innsbruck: Innsbruck University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Televisionist*. Tõlkinud Hasso Krull. Tallinn: Perioodika.
- Brockman, John, toim. 2011. *How is the Internet Changing the Way You Think*. London: Atlantic Books.
- Cadava, Eduardo, Peter Connor ja Jean-Luc Nancy, toim. 1991. *Who Comes After the Subject?* New York, London: Routledge.
- Constâncio, João, Maria João Mayer Branco ja Bartholomew Ryan, toim. 2015. *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin; Boston: de Gruyter.
- Conway, Daniel W. 1989. „Overcoming the Übermensch: Nietzsche’s Reevaluation of Values.” – *Journal of the British Society for Phenomenology* 20 (3): 221–224.
- . 2000. „Revisiting the Will to Power: Active Nihilism and the Project of Transhuman Philosophy.” – *Nihilism Now! Monsters of Energy*, toimetanud Keith Ansell Pearson ja Diane Morgan, 117–141. London: McMillan.
- Cox, Christoph. 1997. „The „Subject“ of Nietzsche’s Perspectivism.” – *Journal of the History of Philosophy* 35 (2): 269–291.
- . 1999. *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.

- Deleuze, Gilles ja Felix Guattari. 2014. *Mis on filosoofia?* Tõlkinud Anti Saar. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- EH = Nietzsche, Friedrich. 1996. *Ecce homo. Kuidas saadakse selleks, mis ollakse.* Tõlkinud Jaan Undusk. Tallinn: Vagabund.
- Epstein, Mihhail. 2011. „Début de siècle ehk post-ilt proto-le: uue sajandi manifest.“ Tõlkinud Kajar Pruul. – *Vikerkaar* 26 (4–5): 103–129.
- FN = Nietzsche, Friedrich. 2004. „Fragmente nihilismist.“ Tõlkinud Leo Luks. – *Akadeemia* 16 (8): 1793–1832.
- Fukuyama, Francis. 2002. *Ajaloo lõpp ja viimane inimene.* Tõlkinud Margus Enno, Tanel Saimre, Hille Saluäär ja Hiie Tamm. Tallinn: Tänapäev.
- FVT = Nietzsche, Friedrich. 2014. „Fragmente võimu tahtest.“ Tõlkinud Leo Luks. – *Akadeemia* 26 (10): 1762–1792.
- Gemes, Ken ja Simon May, toim. 2009. *Nietzsche on Freedom and Autonomy.* Oxford University Press.
- Graham, Elaine. 2002. „...Nietzsche Gets a Modem“: Transhumanism and the Technological Sublime.“ – *Literature & Theology* 16 (1): 65–80.
- Heidegger, Martin. 1961. *Nietzsche.* 2 köites. Pfullingen: Neske.
- Hughies, Bill. 1996. *Nietzsche: Philosophizing with the Body.* – *Body & Society* 2 (1): 31–44.
- IP = Bauman, Zygmunt ja Rein Raud. 2016. *Iseduse praktikad.* Tõlkinud Olavi Teppan. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Johnson, Dirk R. 2010. *Nietzsche's Anti-Darwinism.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalm, Kristjan. 2019. „Evolutsioon tundrast nutiseadmisse.“ – *Müürileht*, nr 83, 8–9.
- KSA = Nietzsche, Friedrich. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* 15 köites. Koostanud ja toimetanud Giorgio Colli ja Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kuhn, Elisabeth. 1992. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus.* Berlin; New York: de Gruyter.
- Lacan, Jacques. 1989. „Kant with Sade.“ – *October*, nr 51, 55–75.
- Lott, Toomas. 2019. „Uskumise eetika ja polarisatsioon.“ – *Müürileht*, nr 82.
- Luks, Leo. 2004. „Nietzsche kui prohvet.“ – *Eesti Ekspress*, 11. november: B10.
- . 2006. „Teispool kirjandust ja filosoofiat – Friedrich Nietzsche eksperimentaalkirjutus teel üle inimese poole.“ – *Eklektika*, 161–170. Tartu: EYS Veljesto Kirjastus.
- . 2009. „Friedrich Nietzsche.“ – *20. sajandi mõttevoolud*, toimetanud Epp Annus, 63–84. Tallinn; Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- . 2015. *Nihilism ja kirjandus: Ei kogemine filosoofia ja kirjanduse ühtesulamisel.* Acta Universitatis Tallinensis. Humaniora. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- . 2016a. „Nietzsche moraalikriitilise hoiakuga seotud tõlgendusprobleemid.“ – *Akadeemia* 28 (12): 2174–2198.
- . 2016b. „Filosoofia kui looming.“ – *Looming* 8: 1152–1160.
- . 2017. „Kes on meist õige filosoof?“ – *Sirp*, 29. september.

- . 2018. „Tõejärgsusest tõsiselt – tötetus kui nihilismi ajastule vastav intellektuaalne hoiak.” – *Studia Philosophica Estonica* 11 (1): 128–147.
- Luks, Leo ja Argo Moor. 2016. „Family Resemblances Between Contemporary Post-Subjectivist Philosophy and Animistic Religions.” – *Problemos*, nr 89, 48–61.
- Magnus, Bernd. 1983. „Perfectibility and Attitude in Nietzsche’s „Übermensch“.” – *The Review of Metaphysics* 36 (3): 633–659.
- . 1986. „Nietzsche’s Philosophy in 1888: The Will to Power and the Übermensch.” – *Journal of the History of Philosophy* 24 (1): 79–98.
- Maurer, Reinhart. 1984. „Nietzsche und das Experimentelle.” – *Zur Aktualität Nietzsches*, toimetanud Mihailo Djuric ja Simon Josef, 7–28. Würzburg: Königshausen, Neumann.
- May, Simon. 2009. „Nihilism and the Free Self.” – *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, toimetanud Ken Gemes ja Simon May, 89–106. Oxford University Press.
- McGinn, Robert E. 1980. „Nietzsche on Technology.” – *Journal of the History of Ideas* 41 (4): 679–691.
- Mellamphy, Dan ja Nandita Biswas Mellamphy, toim. 2016. *The Digital Dionysus. Nietzsche and the Network-Centric Condition*. CTM Documents Initiative.
- Metzger, Jeffrei, toim. 2009. *Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of Future*. London; New York: Continuum.
- MG = Nietzsche, Friedrich. 2015. *Moraali genealoogiast. Vaidluskiri*. Tõlkinud Andres Luure. Tallinn: Varrak.
- Naumann, Gustav. 1899–1901. *Zarathustra-commentar*. 4 köites. Leipzig: H. Haessel.
- Nietzsche, Friedrich. 2011. „Katkendeid teostest.” Tõlkinud Jaanus Sooväli. – *Akadeemia* 23 (5): 888–902.
- NKZ = Nietzsche, Friedrich. 2006. *Nõnda kõneles Zarathustra. Raamat kõigile ja ei kellelegi*. Tõlkinud Johannes Palla. Tallinn: Olion.
- Pearson, Keith Ansell. 1997. *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. London; New York: Routledge.
- Pippin, Robert. 2009. „How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom.” – *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, toimetanud Ken Gemes ja Simon May, 69–87. Oxford: Oxford University Press.
- Plank, William. 1998. *The Quantum Nietzsche. The Will to Power and the Nature of Dissipative Systems*. San Jose etc: Writers Club Press.
- Prado, Carlos G., toim. 2017. *Social Media and Your Brain. Web-Based Communication Is Changing How We Think and Express Ourselves*. Santa Barbara; Denver: Praeger.
- Precht, Richard David. 2019. *Kütid, karjused, kriitikud. Digiühiskonna utopia*. Tõlkinud Katrin Kaugver. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Raud, Rein. 2016. „Subjektsus.” – *Humanitaarteaduste metodoloogia. Uusi väljavaateid*, koostanud Marek Tamm, 296–327. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Rorty, Richard. 1999. *Sattumuslikkus, iroonia ja solidaarsus*. Tõlkinud Märt Väljataga. Tallinn: Vagabund.
- Schrift, Alan D. 1988. „Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of „Man“.” – *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche-Interpretation*, toimetanud David Farrell Krell ja David Wood, 131–149. London; New York: Routledge.

———. 2001. „Rethinking the Subject: Or, how One Becomes-Other Than What One is.” – *Nietzsche’s Postmoralism. Essays to Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, toimetanud Richard Schacht, 47–62. Cambridge: Cambridge University Press.

Shaw, Tamsin. 2014. „The „Last Man” Problem: Nietzsche and Weber on Political Attitudes to Suffering.” – *Nietzsche as Political Philosopher*, toimetanud Manuel Knoll ja Barry Stocker, 345–380. Berlin; Boston: de Gruyter.

SHK = Nietzsche, Friedrich. 2017. *Sealpool head ja kurja. Tulevikufilosoofia eelmäng*. Tõlkinud Jaanus Sooväli. Tartu: Ilmamaa.

Sooväli, Jaanus. 2011. „Saateks: tahte genealoogia ja fenomenoloogia.” – *Akadeemia* 23 (5): 902–909.

Sorgner, Stefan Lorenz. 2009. „Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism.” – *Journal of Evolution and Technology* 20 (1): 29–42.

Strom, Paris S. ja Robert D. Strom. 2014. *Adolescents in the Internet Age. Teaching and Learning from Them*. 2. trükk. Charlotte, NC: Information Age Publishing Inc.

Zimmerman, Michael E. 2011. „Last Man or Overman? Transhuman Appropriations of a Nietzschean Theme.” – *The Hedgehog Review: Critical Reflections on Contemporary Culture* 13 (2): 31–44.

Tuncel, Yunus, toim. 2017. *Nietzsche and Transhumanism. Precursor or Enemy?* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Vattimo, Gianni. 1985. „Aesthetics and the End of Epistemology.” – *The Reasons of Art: Artworks and the Transformation of Philosophy*, toimetanud Peter J. McCormick, 287–294. Ottawa: University of Ottawa Press.

———. 1992. *Nietzsche: Eine Einführung*. Tõlkinud Klaus Laermann. Stuttgart; Weimar: Metzler.

———. 2003. „Vastu languse ontoloogiale.” Tõlkinud Külli Kressa ja Leo Luks. – *Akadeemia* 15 (7): 1445–1463.

Viik, Tõnu. 2018. „Poliitilised emotsioonid „tõejärgsetes” ühiskondades.” – *Studia Philosophica Estonica*, nr 11, 93–115.

Wiley, Keith. 2014. *A Taxonomy and Metaphysics of Mind-Uploading*. Humanity+ Press, Alautun Press.

Wittkower, D. E., toim. 2010. *Facebook and Philosophy. Whats on your mind?* Chicago; La Salle: Open Court.

Leo Luks – PhD, filosoof ja kirjanik, Eesti Maaülikooli majandus- ja sotsiaalinstiituti dotsent. Peamised uurimisvaldkonnad: nihilism, kirjandusfilosoofia, Nietzsche filosoofia, fenomenoloogia.

E-post: Leo.Luks[at]emu.ee

S U M M A R Y

The Possibility of Overman in the Context of Digitalised Life

Leo Luks

Keywords: digital environments, Nietzsche, overman, nihilism

The article analyses our digitally saturated life from the viewpoint of Friedrich Nietzsche's philosophy, starting off with the question whether the trends, which are at present actively fragmenting human selfhood in digital environments, could act as bridges for the movement towards overman.

The first part of the article sketches, based on the dialogue between Zygmunt Bauman and Rein Raud, the main selfhood-shaping aspects which accompany the spread of digital environments and which could, according to the authors, challenge or threaten the humanity. The authors point out seven main problems: the fragmenting of selfhood in online environments; impossibility of developing or expressing originality; excessive convenience, especially in human relations and communication; wide-spread dependence on the content offered by digital environments; damage to mental capacity; too little physical activity, and the polarisation of viewpoints due to the sound box of virtual communication. Many of the listed problems are still older than the accelerated spreading of computer networks, but they have become more pressing due to this process.

The second part of the article offers an interpretation of Nietzsche's concept of overman. The use of the concept of overman is not strictly specified in Nietzsche's work, it is often presented in the form of hints and metaphors. In order to reach the interpretation, the concept under discussion has to be put into relation to several other unclear concepts, which makes the developing of the interpretation the most complicated and substantial task in the article. To establish the first starting point, the article argues that Nietzsche was not a humanist, that the overcoming of man is a clear intention in his thinking, expressed also by the concept of overman. For Nietzsche, the future of man was not decided by biological or technical aspects but, rather, by cultural-psychological aspects. Nietzsche believed that a whole set of preconditions and beliefs, which are essential for being a human and which he called higher values, were disintegrating during his lifetime. Thus, overcoming man was not only his normative objective, but also an inevitable process which had already started in the conditions of the well-established cultural contingency.

Next, the article specifies the aspiration to overcome man, listing the main attitudes and characteristics of the modern man which should, by Nietzsche, be overcome. These include: life-denying and weakness-cultivating monotheistic religion and the morals it supports; all kinds of beliefs in the primacy of the soul (and its immortality) and the marginalisation of the body; herd instincts and the moulding of humans into an identical mass, including the cult of equality and democratism; any kind of belief in progress, including belief in scientific progress as a hidden form of teleological explanation of the world; techniques of self-creation which cultivate the persistent identity and stability of a person and discourage experimentation; hedonism, and the avoiding of suffering and making it pointless. These attitudes are deeply rooted in the modern Western people, but according to Nietzsche's view, they are unavoidably disappearing in the nihilistic processes of the era. Nietzsche outlines five possible strategies for coping: conservatism, the attempt to preserve the existing absolute-based values; passive nihilism, fading and declining, and Doomsday predictions; active nihilism, the destruction of everything and the enjoyment of this process; retreating

into hedonism and refusing to think about great matters – in Nietzsche's terminology – the last man; striving to live towards overman, or the total and extreme nihilism.

The article proceeds to analyse the reasons why Nietzsche believes that man should overcome these characteristics also in the normative meaning. The question why Nietzsche despises hedonism and man's search for a stable form of existence acquires a central position here. In order to find answers, it is necessary to move from Nietzsche's anthropology to his metaphysics and to introduce the concept of the will to power. The article avoids robustly vitalistic interpretations of Nietzsche's philosophy and interprets, using the model of the hermeneutic circle, the will to power and perspectivism and their interactive aspects. The article states that for Nietzsche, the world, which is understood as the will to power, does not submit to inevitability or laws but is indeterminable, and man is indeterminable as well. Nietzsche denies the self-sufficiency of selfhood as a Cartesian subject, as well as the freedom of will, which does not mean the acknowledgment of determinism in the light of mechanism, but means the affirmation of indeterminism.

For Nietzsche, human selfhood has two opposing characteristics – self-preservation and self-overcoming. He believes that the soul is formed by the plurality of urges and affects, and self-preservation or self-control manifests in the ability to mould this plurality into a hierarchical unity and to preserve this unity. However, a person with open senses, a "free soul", can be overwhelmed by the abundance of life and the multitude of competing urges and affects. The experimental existence, suggested by Nietzsche, means that a person does not retreat into a stable pattern of self-preservation, but moves further, does not avoid suffering and in the dusky regions of self-creation, risks the disintegration of selfhood in the sea of affects.

Following these lines of interpretation, the article reaches a clear interpretation of the concept of overman, stating that overman is not, and cannot be, a (future) being, expressed by describing a set of certain characteristics, but it is an attitude – a risky experimental break from the mechanisms of identity preservation – openness to unknown.

The third part of the article examines, based on the above results, all the seven digitalisation-related problems, listed in the first part, and evaluates their status from the viewpoint of living towards overman. Results of the evaluation are divided into unambiguously good – for the phenomena that develop the overhuman potentiality, unambiguously bad – for the phenomena that favour the retreat into the existing selfhood, and relatively good – for the phenomena that break down the existing humanity and accelerate the processes of nihilism. According to the author, fragmentation of selfhood is unambiguously good from the overhuman point of view; excessive convenience and impossibility of originality are unambiguously bad. Polarisation is a relatively good phenomenon. The rest of the problems – damage to mental capacity, too little physical activity and the spread of dependencies – cannot be unambiguously evaluate and the article points out both their good and bad aspects.

The article concludes with the statement that some of the trends, which are at present actively fragmenting the existing human selfhood in digital environments, could act as bridges for the movement towards overman (in the meaning of attitude, of living towards overman, given to this concept in the article).

Leo Luks – PhD, philosopher and writer. Associate Professor at the Estonian University of Life Sciences, the Institute of Economics and Social Sciences. Main areas of research: nihilism, philosophy of literature, Nietzsche's philosophy, phenomenology.

E-mail: Leo.Luks[at]emu.ee