

Kahden teknisen, mutta arkeen kiinteästi liittyvän käsitteen yhtymäkohdat olisi taatusti helpompi selvittää, jos nuo käsitteet olisivat lujempaa tekoa. Jos 'totuus' ja 'nihilismi' olisivatkin legopalikoista kokoonpantuja tai yhdestä puusta veistettyjä, sen sijaan että ne näyttäytyvät nestemäisinä tai kaasuuntuneina, lähes aineettomina. Tai korkeintaan, käsinkosketeltavimmissaan, ne tuntuvat joustofroteelta.

Mukavuus- ja järkisyistä käsitteitä on paras yksinkertaistaa. Niiden analyttistä monimutkaisuutta kannattaa oikoa, niiden historiallista kerroksisuutta sopii ohentaa. Urheilullisuus- ja totuudellisuusperusteilla käsitteiden koko äänialaa kuuluu kuitenkin kaiut-taa. Niiden analyttistä yksioikoisuutta maksaa vaivan ongelmallistaa, niiden historiallista linjakkuutta sietää kyseenalaistaa.

Nihilismin ja totuuden eriparisuutta välitetään seuraavassa käsiteanalyttisillä ja käsitehistoriallisilla tapauksilla. "Analyttisiksi" tapauksiksi erotetaan lausumia, joissa nihilismia sovitellaan jonkin filosofisen kannan otsikoksi piittaamatta isomalti otsikko-termin aiemmista eriävistä käytöistä. "Historiallisiin" otoksiin kelpuutetaan nihilismi-käsitteen ikääntyneitä käyttöjä tai nuorempia, jos sanaa hyödynnettäessä huomioidaan sen aiempi polveilu. Vanhoissa keskusteluissa piilee toki analyttinen, vaikka monesti usvainen ulottuvuutensa, samoin kuin analyttisiä höystää historiallinen elementti, niin usein kuin se laimentuukin pelkäksi johdannoksi.

Kahden tärkeän käsitteen liitoksia ei puida pilan päiten. Ismin analyttisen toimivuuden koettelussa ja historiallisen painoarvon mittailussa on aina tosi kysymyksessä.

## Kant

Niin sanottu analyttinen traditio ja niin kutsuttu mannermainen perinne, olivat vielä taannoin yhtä, kehollistuneina eräissä yksittäisissä hahmoissa. **Immanuel Kantin** maineikas esimerkillistys analyttis-mannermaisesta tai brittiläis-saksalais-ranskalaisesta eheydestä ei luontunut aivan itsestään. Kant otti ohjel-makseen Euroopan filosofisen yhdentymisen soimaten niin saarivaltakuntalaista "kokemuksen" palvontaa kuin mantereen "abstraktioylistystäkin". Kansainvälisöidellisesti Kant jatkoi myöhemmin vastaavaa hanketta luonnostelemalla maanosalle "ikuista rauhaa".

Rationalismin ja empirismin yhdistämistä ja maailmanjärjestyksen vakauttamista ruokki yleiseurooppalainen uhka. Kant ymmärsi sen kulttuurisen suurvai-kuksen, jonka erityisesti **Humen** ankara skeptisismi osana eurooppalaisten yhteiskuntien rakennemuutosta langetti teoriassa ja käytännössä arvostetulle

vakaudelle. Ajatelkaamme nihilismin ongelmaa Kantile sinä mahdollisuutena, ettei moraalia tai sen sitovuutta enää tunnustettaisi, että sen korvaisi joko vanha taikausko tai reaalioliittis-sofistinen juonikkuus ja machiavellistinen häikäilemättömyys.

Kant julkaisi rauhakirjansa 1795. Preussin ja Ranskan aseet lepäsivät vuosikymmenen, kun samalla, ja pian myös näiden välillä, käytiin laajaa eurooppalaista sotaa aina vuoteen 1810. Kant itse esittelee johtajat, "jotka eivät koskaan väsy sotiin" ja filosofit, jotka unelmoivat rauhan "suloisesta tilasta". Ja ryhtyessään jäsentämään rauhan käsiteavaruutta, hän kirjaa vilpin kohtalokkaan vaaran: "Rauhansopimukseksi älköön

tunnustettako sellaista, joka on tehty salaisella tarkoituksella varata samalla aihe vastaiseen sotaan".<sup>0</sup>

Näin Kant pyrki turvaamaan myös kriittisen filosofiansa "puhtaan käytännöllisen järjen postulaateilla" (kuolemattomuus, vapaus, jumalan olemassaolo). Osoitettuaan ensin järjen kyvyttömyyden todentaa jumalan olemassaoloa tai olemattomuutta, Kant esitteli jumalan postulaattina, teoreettisen ajattelun kolmijalkana. Jumala on sen eido-gmaattinen edellytys, ristiriitojen (paralogismien, antinomoiden)

ratkaisija ja moraalisuuden, siveyksen noudattamisen, varmentaja.<sup>1</sup>

Ruotsin ikiklassikko, **C.J. Boström**, totesi 1833 "useimpien" Kantin aikalaisten nähneen tämän "tietoteoreettisessa filosofiassa nihilistisen skepsiksen"<sup>2</sup>. Liekö näin ollut, sitä ei tässä punnita. Sen sijaan esitellään edustava esimerkki Kantin vaarinotosta nihilismin ja totuuden kannalta, tällätietoa nihilismi-termin ensimmäinen painotetusti filosofinen käyttö.

**Daniel Jenisch** tutkii 1796 Kantin työn "perustaa ja arvoa". Hän kysyy muutta mutkitta: jos tiedämme vain ilmiöt eli oliot ainoastaan siten kuin ne meille näyttävät, eikö tietomme voi olla silkkaa kuvittelua? Jenisch katsoo tähän kysymykseen voitavan vastata Kantin pohjalta yksinomaan myöntävästi, jolloin Kantin kriittinen filosofia päättyy "ilmiselvään ateismiin ja nihilismiin (jälkimmäinen on oikein sana asialle)".<sup>3</sup>

Jenischin vakavuuden käsittää, kun lukee hänen pitävän tätä inhimillisen tiedon "idealistista nihilismia" jopa "oman elämän tuhoutumista karmaisevampana ajatuksena". Voi väittää reaktion saavan kokemuksellisen voimansa uskonnollisuudesta ja opillisen ryhtinsä teologiasta, mutta maallistunut filosofinen huoli ei syrjäydy. Jenischin torjuntataisto lyö vasten yksilöllisiin havaintoihinsa sulkeutuvaa, solipsistista minää. Se käy perustan kadottaneen, totuudetta uneksivan subjektin kimppuun.

Kantin nihilismi-panos kolmentuu kätevästi<sup>4</sup>. Vanhan metafysiikan murskaus vaikutti ratkaisevasti "tuonpuoleisen" muuntamiseen saduksi. Puhtaan käytännöllisen järjen postulaatit ajoivat pelastamaan tämänpuo-

# NIHILISMI JA TOTUUS

Jarkko S. Tuusvuori

leista todellisuutta, etsimään sen pohjaksi uutta varmuutta. Transsendentaalifilosofian kehittäminen levitti 'jumalallisuuden' kategorian ihmistä määrittäväksi ja johti (holderliniläis-hegeliläiseen) ajatukseen monijumalaisesta maailmasta.

Tämän val(a)istustyön varjopuolesta muotoutui Damokleen miekka 1800-luvun ylle. Esimerkiksi **J.G. Herder** ja **Heinrich von Kleist** tunsivat Kantin avanneen näkymän "absoluuttiseen ei-mihinkään", houkuttelleen monia "syöksymään syvänteeseen"<sup>5</sup>. Jos tässä kalskahtaakin komeilevan ajan suureellinen synkeys, modernin hermeneutiikan keskushahmo **Hans-Georg Gadamer** yhtyy silti yhä nuottiin kirjoittaessaan 1941 Kantin radikaalisuudesta.

Hän sanoo Kantin lyöneen lukkoon sen, ettei käsitteistä (kuten 'jumala') välttämättä seuraa mitään olevaa. Käsitteissä asettamamme voi myös ei-olla, olla olematta. Käsitteen ja olevan repeämästä Kantilla hän sanoo: "Tämä kuulu ei sulkeudu." Gadamer kuvaa sitten etenemistä "spekulatiivisen järjen nihilismistä" aina "totaaliseen nihilismiin".<sup>6</sup>

Samaan tapaan hahmottaa nihilismi-kysymyksen alkumetri myös termin ensiviulistiksi usein mainittu **F.H. Jacobi**. Linja Kantin filosofiasta nihilismiin jyrää hänen mukaansa "sellaisella kaiken hajottavalla voimalla, ettei mikään" saa enää palaamaan "kerran kadonnutta"<sup>7</sup>.

## Nietzsche

On kieltämättä oivaa, jos voi osoittaa eri osakysymysten tiivistyvän merkiksi yhdessä henkilössä. Omalla työllään Nietzsche mahdollistaa nihilismin käsittelemisen yhtenä ongelmana, keskustelun haarat kokoavana, syvälle menneeseen ja nykyaikaan työntyvänä, oppialarajat ylittävänä, mutta yhä filosofisesti virittyvänä kysymyksenä.

Selonteko nihilismistä Nietzscheillä vaatisi hänen filosofisen hankkeensa seikkaperäistä tarkastelua. Tätä eivät saumat kestä, ja samalla sanottakoon, ettei muistakaan mainituista anneta kokovartalokuvaa, vaan otos paljastavasta näkökulmasta.

Monet hakuteokset esittelevät nihilismin ensimmäisenä varsinaisena teoreetikkona juuri Nietzsche. Hän seisoo käsitehistorian vedenjakajalla. Kaikki ennen häntä sanottu näyttäytyy hänen ennakointinaan, kaikki hänen jälkeensä lausuttu tuntuu palaavan hänen kehittäytensä. Myös ismin analytiikka on paljolti perua Nietzscheiltä, vaikka, ja tämä kiirehtii lisätarkastelua, sitä ei tavata korostaa. Mutta nihilismia oli *fin de siècle*<sup>8</sup>-gallerian vahanukke Friedrich Nietzsche myös tuntemassa luissaan (eli kokemassa siinä kuin koki käsite-saaliita varten virittämiään pyydyksiä) 1800-luvun jälkipuoliskon Euroopassa.

Nietzschen elämää määrittivät monimuotoinen, yltyvä sairastelu, epäonniset ihmissuhteet, lyhyt yliopistoura ja pikkuruinen lukijakunta. 1886 hän kertoo tutulle naiselle: "minä itse täällä Venetsiassa, kukaties hyvän ja pahan, mutta *en* inhon, pitkävetäisyyden, malinchronian ja silmäkipujen tuolla puolen"<sup>9</sup>.

Pari vuotta myöhemmin saa "talvisen ja synkän Kööpenhaminan" Nietzsche-pioneeri **Georg Brandes** postia Välimereltä: "Ihmettelen lähes jokaista, joka pilvisen taivaan alla ei menetä uskoa itseensä, puhumattakaan uskosta "ihmisyyteen", "avioliittoon", "omai-

suuteen", "valtioon"... Pietarissa olisin nihilisti: täällä uskon, niin kuin kasvi uskoo, *aurinkoon*"<sup>10</sup>.

Nietzsche antoi nihilismin arkimääritelmiksi "millään ei ole mitään väliä" ja "kaikki on "turhaa"". Tähän tapaan termi yhä tunnettaneen. Nietzsche tiesi moisen kokemuksen yksilöllisen ja kulttuurisen voiman. Laantumaton kirjoittaminen ja lukeminen kielivät hänen "uskostaan aurinkoon", kamppailusta "inhoa, pitkävetäisyyttä ja malinchroniaa" vastaan. 'Suuri terveys' oli Nietzsche'n käsitteellinen vastaus omiin sairauksiinsa, siinä missä sokeutuvat silmät inspiroivat hänen tietokantojaan otsikoivaa 'perspektiivi-optiikkaa', tai sukunsa perinnölliset sairaudet ja pappistraditio ruokkivat moraalisen-sosiaalisen kritiikkiä, 'geneologiaa'.

Nietzschen vastaus aikansa sairauteen, nihilismiin, oli koko hänen käsittearsenaalinsa, koko filosofiansa. Vastaaminen ei onnistunut ottamatta nihilismia tuon filosofian kärkikäsitteeksi. Ismin ehkä määritelmällisimpänä kuvauksena voi erottaa syksyn 1887 muistiinpanon: "että ylimmät arvot poistavat itseltään arvon"<sup>11</sup>.

"Ylimmistä arvoista", kulttuurisesti käsitteellistetyistä ja kunniaa pidetyistä suuruuksista totuus kuuluu keskeisimpiin. Nietzsche paikantaa eurooppalaisessa yhtenäiskulttuurissa, jota on hallinnut kristinuskon tulkinta- ja selitysmoite, kasvavan epäluottamuksen ja arvojen murenevan uskottavuuden. Millään korvaavalla ihmisen ja maailman tulkinnan mallilla ei ole tilaisuutta: ne joutuvat muotoilemaan itsensä kristillisyyden varjossa. Tämä koskee filosofista antropologiaa *à la* Feuerbach, utopistien ja anarkistien yhteiskunta- ja talousteoriaa, uusrousseaulaisten nostalgikkojen paluuta luontoon, sisävalaistushakuisten pyrintöä minän ja maailman *unio mysticaan* tai luonnontieteen yritystä selvittää ihmisestä riippumaton maailma. Kaikki nämä uusintavat kristinuskon pääpilareit ja siten vain voimistavat nihilismia.

Nietzschen mukaan juuri totuudellisuus on syyttänyt epäilyn vallitsevia ajattelu- ja toimintatapoja kohtaan. Se on kysynyt tähän saakka korkeimpina pidettyjen arvojen totuuspuhjua, niiden todellisuutta. Se on paljastanut jatkuvan pyrkimyksen viedä tämän maailman arvo toiseen, yliaistilliseen 'toteen maailmaan', jonka avulla parjata tätä. Maailmasta on tullut arvoton ja mieleton alue, joka saa oikeutuksensa vasta kuolemanjälkeisessä elämässä tai ihannemaailmassa, jota eletty maanpäällisyys vain vaillinaisesti heijastelee.

Totuudellisuus tekee 'todesta maailmasta' tarun, kääntää metafysisen ajattelun ympäri. Jäljelle jää tämä väheksyty, mutta lopulta ainoa maailma. Mutta mitä Nietzsche tarkoittaa, kun hän sanoo: "Toden maailman myötä olemme tuhonneet myös ilmenevän maailman!"<sup>12</sup>

Tarkoittaako hän, että uskon loppuminen isolla kirjaimella kirjoitettaviin "ylimpiin arvoihin" eli 'toteen maailmaan', merkitsee samalla uskon loppumista myös tähän maailmaan? Kyllä. Mutta mikä on tämän kuulutuksen kannustin? Tahtooko Nietzsche sanoa, että kristinuskon ja sen läheisyydessä hahmoteltujen, maallisten selitysten uskottavuuskriisi tekee mahdottomaksi enää arvostaa tätä maailmaa, enää mitään? Vai sanooko hän, että on taas tullut tilaisuus arvostaa tätä maailmaa, kun 'ilmenevän' ja 'toden' maailman valheellisesta erottelusta on vapauduttu?

Nietzschen käsitteellistämä nihilismi tarkoittaa molempia. Se on ennen muuta suuntautumiskriisi, "maallittomuutta" (*Ziellosigkeit*) ja "päämäärättömyyttä"

(*Zwecklosigkeit*). Vakaan, kattavan tulkinta-, ajattelu- ja toimintatavan romahdettua tulee työlääksi suunnata huomionsa, hahmottaa, käsitteellistää, arvottaa. Täten nihilismi, äkisti normalisoituneena nykyaikana, on “patologinen välitila”<sup>13</sup>. Riittääkö taito ja kunto käsitteellistää ei-nihilistisen ajattelun löytämiseksi vai lakkaako ajattelu, oleminen?

Nietzsche erittelee nihilismia lakkaamatta, kytkee sen omiin läheisiin teemoihinsa ottaen myös huomioon muualla käydyin keskustelun. Tilinteko vastaa haasteseen: Nietzsche itse jatkaa suuntautumista, tulkintaa, merkityksenantoa. Samalla hän koettelee jälkinihilistisen maiseman ääripäitä: yhtäältä mekanistisen maailmankuvan determinismia, toisaalta olevan ja ei-olevan vastakkainasettelusta vapautunutta sopusointua.

Analyttisesti ottaen nihilismi avaa mahdollisuuden, “että *jokainen* uskomus, jokainen totena-pito on välttämättä epätosi”. Nietzschen tapa viedä tämä syksyllä 1887 muistiin panemansa lause loppuun vihjaa hänen ajattelevan “totena-pitämistä” olennaisesti metafysisessä mielessä: “*koska ei lainkaan ole olemassa yhtä totta maailmaa*”. Tämä olisi Nietzschele nihilismin “äärimmäisin muoto”.<sup>14</sup> Toisessa fragmentissa samalta ajalta hän kirjoittaa: “Että ei ole mitään totuutta; että ei ole mitään absoluuttista olioiden ominaislaatua, ei mitään “oliota sinänsä” / *tämä itse on muuan nihilismi, — äärimmäisin.*”

Nietzschen mukaan siitä, ettei ole yhtä ‘totta maailmaa’ seuraa, että jokainen uskomus on epätosi. “Seuraaminen” lienee sekä loogista että jonkinlaista psykologista välttämättömyyttä. ‘Tosi maailma’ tarkoittaa kantilaista ‘oliota sinänsä’ eli aistiemme tavoittamattomaa todellisuutta niin kuin se itsessään on. Oletukseksi otetaan, että ‘tosi maailma’ takaa uskomusten totuuden. Ja tämä kääntyyne keskiajan skolastiikan termiksi *aedequatio intellectus et rei*<sup>15</sup>, nykyfilosofian ‘korrespondenssiksi’, tai vähemmän teknisesti, maailman ja sitä koskevien uskomustemme yhtenevyydeksi, vastaavuudeksi.

Jos siis uskomuksiamme vastaamassa ei ole olemassa mitään yhtä todellisten olioiden koostetta eli maailmaa, eivät mitkään uskomukset, määritelmän mukaisesti, voi olla tosia. ‘Ilmenevän maailman’ tuho ‘toden maailman’ mukana tarkoittaa tässä valossa, etteivät uskomuksemme oikeastaan voi olla epätosia-kaan, jos mitään “vastaamisen” mahdollisuutta ei edes ole olemassa. Uskomus, joka ei ole tosi eikä epätosi, on perinteisessä loogis-analyttisessä katsannossa mieleton. Ei ihme, että muuan Nietzschen antamista määreistä nihilismille on “*mielettömyys*” (*Sinnlosigkeit*)!

Sivuutan Nietzschen yritykset hakea totuudelle ei-metafysisistä, ts. ‘totta maailmaa’ olettamattomaa tulkintaa. Metafyysisen maailman rauniot ja jäljelle jääneen kyseenalaisuuden otan taas tarkasteluun nihilismin nykyanalytiikkaa selostaessani.

Nyt on kuitenkin summattava Nietzschen käsitehistoriallinen anti, tai se osa siitä, joka Kantin tulenaran perinnön pöyhijäisissä kytkeytyi totuuteen. Nietzsche katsoi Kantin langenneen metafysikon peruserheeseen, “varman ei-minkään” suosimiseen “epävarman jonkin” kustannuksella<sup>16</sup>. Kantin järjen rajausta seurasi Nietzschen silmissä hanketta vesittävä totuuden moraalismetafyysinen takaaminen postulaateilla. Kant ei yltänyt riittävään älylliseen rehellisyyteen onnistuen Nietzschen mielestä vain vahvistamaan nihilismin kehitystä.

Nietzsche luki Kantia vasten **Hegelin, Schopenhauerin, Straussin, Stirnerin, Feuerbachin, Darwinin, Proudhonin**, teollisen vallankumouksen ja monien sotien muuntamaa horisonttia. Nihilismi oli tullut tietoiseksi itsestään historiallisena liikkeenä, samalla kun se sai yhä artikuloidumman analyttisen määrittäytöksensä. Sitä ei enää voinut vastustaa suojalausekkeita asettamalla, olivatpa ne oikeudellisia normeja tai metafysisiä periaatteita. Ismiin oli pureuduttava läheltä, arjen tavoissa ja käytänteissä. Eikä tehon vertailuun enää sopinut toismaailmallinen totuus.

## Totuus ja nihilismin analytiikka

Oppikirjat liittävätkin nihilismin objektiivisen todellisuuden, tiedon, totuuden, moraalien tai yhteiskunnallisen auktoriteetin kieltoon. Teknisessä käytössä nihilismi voi olla äärimmäistä skeptisismia, non-kognitivismia, irrationalismia tai sen sellaista. Se nousee esiin, kun viitataan arveluttavan kannan perimmäisiin seurauksiin. Se vaikuttaa olevan korvattavissa toisin käsittein, kuten juuri luetelluin ismein. Nihilismia on kumminkin pyritty erottamaan milloin irrationalismista, milloin relativismista, milloin skeptisismistä.

Nihilismin käsitettä käytetään sangen arasti analyttisiin tarpeisiin. Muuan tuore artikkeli löytää tapauksia, joissa loogikan kulmakivet, “kolmannen poissuljetun laki” ja “ei-ristiriidan laki”, eivät käy yksin. Syyksi paikantuu ratkaiseva ero ensin mainitun, törmäyksessä särkyvän lain kahden muotoilun välillä: “asettamus on joko tosi tai epätosi” ja “mitkään kaksi ristiriitaista asettamusta eivät voi kumpikin olla epätosia”. Yhteisjuureksi näille outouksille esitellään metafysiikassa hellitty ‘ei-mitään’ (*nothingness*), jonka kvanttimekaniikka on maallistanut sisällöttömäksi ja kaikki kuvaukset poissulkeväksi ajan pätkäksi kahden tilan välillä. Mutta artikkelissa ei puhua pukahdeta nihilismista.<sup>17</sup>

Otan esille kaksi analyttistä tapausta, joissa siitä puhutaan. **Philip E. Devine** tekee eroa kahden pahan, totuuden välttelyn ja nihilismin välille. Viitattuun **Richard Rortyssa** lihallistuvaan pragmatistiseen kantaan totuuskäsitteen epäkiinnostavuudesta, hän piirtää hienostuneen nihilistin, erotuksena sen epäjohdonmukaisista versioista.

Tämä ei luulottele pääsevänsä jaettujen toiminta- ja ajattelukäytäntöjen “ulkopuoliseen näkökulmaan, josta arvioida ne kyvyttömiksi saavuttamaan Totuutta”. Nihilistimestari koluaa käytänteitä tarkaten outouksia, jännitteitä sekä niiden muokkaus- ja säilytysyrityksiä. Hän toteaa, ettei näissä praktiikoissa ole ainuttakaan sellaista, jonka pohjalta arvioida kaikkia muita. Yksikään niistä ei vältty omittuisuuksilta ja ristiriidoilta, jotka muodostavat uusien käytäntöjen haasteen. Näin sanokarimme koettaa poleemis-retorisesti tarvittava kaikki transsendentin totuuden näköalapaikat.<sup>18</sup>

Tähän liittyen kannattaa lainata Nietzschen jo siteeratun ‘tosi maailma’ -jutun jatkoa: “Siis *perspektiivinen ilmenevä*, jonka alkuperä on meissä (sikäli kuin *tarvitsemme* aina ahtaampaa, supistettua, yksinkertaistettua maailmaa)”.

‘Tosi maailma’ ja sen takaama, Devinen sanoin, “transsendentti” Totuus isolla T:llä kuuluu vain ihmisestä avarakatseisemman kuvitteellisen havaitsijan, kuten jumalan valikoimaan. Ihminen on fysiologisesti eli

aistiensa rakenteen ja tehon sekä sosiaalisesti, eli kokemusmaailmansa ja käsitejärjestelmänsä yhteispelin puolesta, alistettu perspektiiviseen tietoon. Mutta siinä missä Devine kuvaa metafyyssisen totuuden välttelyä nihilismiksi, Nietzschele nihilismi on metafyyssisen totuuden ylläpitoa. Vai onko näin? Ei aivan. Fragmentti sisältää vielä hämmentävän väitteen: ”Siinä määrin voi nihilismi, todellisen maailman kieltona, olla olevan jumalainen ajattelutapa”<sup>19</sup>.

Tämän jälkeen on selvää, että Nietzsche ei niinkään näe nihilismia analyyttisenä positiona tieto-opissa (vaikka antaa siihenkin eväät), vaan tilanteena, jolle kaikki tieto-opin osanottajat ehdollistuvat. Kiellätpä ‘toden maailman’ tai myönnät sen eli jatkat siihen uskomista, niin tai näin, luulet liikojia tietäjyydestäsi, toimit nihilistisesti.

*Longman Webster English College Dictionary* (London 1984) määrittelee nihilismin totuuden perustattomuudeksi. Tämä ajaa toiseen analytiikan täsmäkysymykseen: tuleeko totuudella olla ‘perusta’? Tämä tunnetaan ns. analyyttisessä filosofiassa fundamentalismin ongelmana. Jos nihilismi ymmärretään totuusperustan, fundamentin kieltona, se ei tee siitä non-kognitivismia, irrationalismia tai skeptisismiäkään.<sup>20</sup> Se voi viitata sellaisen totuusselityksen tarpeeseen, joka mukautuu “tiedon kasautumista” vastaan ja “havainnon teoriapitoisuuden” puolesta esitettyihin argumentteihin. Se voi kysyä totuutta, joka ei vaadi pääsyä ei-käsitteellistettyyn maailmaan uskomustemme pitävyyden pohjaksi.

Eikä fundamentalismin teema millään muotoa ole

analyyttisen filosofian oma. **Gianni Vattimo** kuvailee **Heideggerin** ja Gadamerin pohjalta uutettua katsomusta “voimaksi elää perustuksitta”. Mikä herkullisinta, Vattimo nimittää tätä nietzscheläiseksi aktiiviseksi nihilismiksi, johon hän soisi lisäävän schopenhauerilaisittain lempeytetyn luontosuhteen.<sup>21</sup>

Ja kuule Nietzschen runsaudensarvifragmenttia: ”on **voiman mitta**, kuinka hyvin voimme tunnustaa itsellemme *ilmenevyyden* [*Scheinbarkeit*], valheen välttämättömyyden, kulkea vailla perustaa.”

Nihilismi syö varmuuden takeiksi haettuja taustarakenteita. Eräässä tarkastelussa ismi on osuvasti liitetty uskomusten oikeuttamisen ongelmaan, tosin samalla jyrkennettynä merkitsemään kaikkien “oikeutussääntösystemien” kieltoa<sup>22</sup>. Perustan eli ‘toden maailman’ tuho ei silti vaadi totuuden totaalityhua, sen sijaan siihen kuuluu ‘ilmenevän’ tai valheellisen maailman tuho. Se tietää hankaloituvaa painiskelua nihilismin ja totuuden kanssa. Aihetta lähestyttäessä saattaa käsitehistoria kantaa sopivia eväshedelmiä.

### **Totuus ja nihilismin historia**

Nihilismin historiassa, joka tahtoo esiintyä koko länsimaisen ajattelun historiana, tai tuon historian lainomaisuutena, kulttuurisen vertailukohdan virkaa toimittaa itämainen uskonnollisuus. Buddhalaisuuden ja hindulaisuuden eräissä ajattelutavoissa korostuva maailman näennäisyys ja muutoksesta vapautuminen on lei-

mattu nihilismiksi ainakin **Max Müllerin** 1800-luvun loppupuolen esseistä lähtien.<sup>23</sup>

Nihilismi-keskustelu juurtuu myös keskiajan skolastiikan humukseen. **Petrus Lombarduksen** pohjalta pääteltiin, että siinä määrin kuin **Jeesus** on jumalainen, hänen ihmisyytensä on ei-mitään (*nihil*), sillä ajallinen ja ikuinen, luotu ja luoja eivät voi samastua. Tämä 'nihilianismina' tunnettu kristologinen kanta tuomittiin harhaoppina Toursin synodissa 1163. Nimitys yleistyi lähes kaiken kerettiläisyyden synonyymiksi.<sup>24</sup>

Lisäksi mainittakoon *annihilatio* eli ajatus luomakunnan tuhosta (*destructio rei in nihilum*). Se tuli käsiteltyksi yhtä hyvin **Tuomas Akvinolaisella** kuin **William Ockhamillakin**. Akvinolainen teki eron mahdollisen ja tosiasiallisen tuhon välillä, Ockham pyrki osoittamaan ristiriidan luomis- ja tuhoamiskyvyn välillä. *Annihilatio* lähenee ideaa maailman luomisesta tyhjästä *ex nihilo*. Jos maailma koostui sekä jumalasta että ei-olevasta, se saattoi vajota takaisin ei-mihinkään.<sup>25</sup>

Täytyy muistaa, että skolastikkojen loogis-käsitteellisiä ongelmia kiristi ontologinen sidos nykymuodollisuuksia lujemmin. Ockhamin työssä onkin nähty "suunnattomat seuraukset teologialle". Hänen yleiskäsitteitä koskevalla kritiikillään on havaittu uskoa raastava, jumalan universaalia olemassaoloa syövyttävä vaikutus. Tässä suhteessa Ockhamin "läpeensä subjektivistista tietoteoriaa" on nimitetty nihilistiseksi.<sup>26</sup>

Esimerkistä käy **Augustinuksesta** alkanut, renessanssilogikoihin elävänä jatkunut ja nykypäivään vaikutuksensa ulottava totuuden kieltämisen ongelma. Puhe on *nulla veritas est* (ei ole mitään totuutta) -väitteen itseensä-viittaavuudesta. Jos tuo väite on tosi, silloin jokin on totta, nimittäin se itse, mikä tekee sen epätodeksi. Totuuden kiellosta seuraa siis ristiriita, vastakohtansa totuus. Pakko päätellä: totuus on. Ja myös jumala, totuuden alku ja juuri, todistuu näin olevaksi.<sup>27</sup>

Suurtuhoaseiden leviäminen ja maailmanlopun uhka nostivat *annihilation* pintaan, puhuttiin "pommin herrojen" nihilismistä<sup>28</sup>. Toisaalta teema elvytettiin **Sartren** vastaisessa kritiikissä, jossa huomio kiinnittyi *L'être et le néant* teoksen tapaan kuvata inhimillisen olemassaolon, tietoisuuden lähtökohta olevan kieltona tai tuhona<sup>29</sup>. Äskettäin *annihilatiota* käytettiin kuvattaessa kielen performatiivista, luovaa tuottovoimaa<sup>30</sup>.

Maailmantuhon maallistaminen urakoitiin oikeastaan jo **Hobbesin** ja **Baconin** voimin. He ottivat *annihilatio*-fiktioin fysiikan perusteisiin, aineen säilyvyyden kysymystä ratkoessaan. **Leibniz** puolestaan yhdisti sen *teodike*-ongelmaan pahan olemassaolosta. Häntä korvensi ajatus minästä kabbalistis-mystisesti ei-mik-sikään ymmärretyn 'maailmansielun' muunnoksena. Tätä jumalattoman ei-minkään mahdollisuutta vastaan hän asetti monisubstanssi- eli monadijärjestelmänsä.<sup>31</sup>

Nihilismin käsitehistoriallisesta aika-avaruudesta siivuttuu seuraavassa esiin kantilaiset lohkot. Teoreettisen (puhtaan järjen), eettis-poliittisen (käytännöllisen järjen) ja esteettisen (arvostelukyvyn) alueen rajoja vahventaa tieteiden työnjako, niitä venyttävät arki ja taide, ja niitä pohtii filosofia.

## Tuuminta

Teoreettis-metodisen nihilismin esihistoriassa on varaa valita antiikin eri kannoista. Tavallisimmin viitataan

sofisti **Gorgiaan** lausumaan, että mitään ei ole, ja vaikka olisi, emme sitä tietäisi, ja vaikka tietäisimme, emme voisi sitä toisillemme välittää. Tässä kolmoiskiellossa **Parmenideen** maailmankuva, jossa vain oleva on, kääntyy nurinniskoin ei-olevan ehdottomuudeksi: mitään ei ole eli ei-mikään on. Tämän voi tulkita näennäiseksi absoluuttisuudeksi, jonka itu paljastuu Gorgiaan kumppani **Protagoraan** suorasukaisemmassa tavassa suhteellistaa kaikki ehdottomaksi ajateltu ihmiskatsannoista riippuvaksi.

Parempi avain voisi olla **Metodorus**: "Kiellän että tiedämme, että tiedämme jotain tai ei-mitään; kiellän että edes tiedämme, onko tietäminen vai ei-tietäminen olemassa, ja ylipäätään onko mitään olemassa vaiko ei." Ellei sitten **Xeniades Korinttolainen**, jolle kaikki oli epätotta, ilmiöt ja mielipiteet, sillä kaikki tulee ei-olevasta siihen taas hajotakseen.<sup>32</sup> Taikka *sorites*-argumentin eli "keon ketjupäätelmän" punonut **Eubulides Megeralainen**, joka osoittaa kaiken ei-olevaksi. Yksi jyvä (atomi) ei ole keko (kappale); yhden jyvän lisäys ei-kekoon muutta toimenpiteittä ei aiheuta kekoa vaikka jyvä miten aseteltaisiin; siis vaikka asettaa kuinka monta jyvää, vaikka millä tavoin, ei saa kekoa; siis ei ole olemassa lainkaan kekoja (kappaleita tai mitään).<sup>33</sup>

Kaikissa näissä näyttää totuuden kiello liimautuvan olevan kieltämiseen. Uuden ajan mietoutteen johdattaa siksi sujuvimmin skeptikko **Pyrrhon** vaatimuksellaan pitäytyä kokemuksen kohteissa ja torjua muu.<sup>34</sup>

Jacobin 1799 **Johann Gottlieb Fichteä** vastaan esittämä kritiikki saa nyt yllleen kosolti lisää ymmärrettävyyttä. Jacobi hahmottaa idealismin ja realismin (empirismin) välisen kiistan asettuen yksikantaan jälkimmäisen kannalle. Hän sanoo Fichten abstraktin egoismin mitätöivän reaali maailman. Jacobin näkökulmasta Fichte sortuu hengen itsemääräämisen ylikorostukseen rakentamalla maailman 'minästä' sille ulkopuoliseksi 'ei-minäksi'.<sup>35</sup>

Jacobin skottifilosofiasta intonsa noutava ajattelu kiinnittää havaitsijan jo lähtökohdissaan ulkomaailmaan. **Sir William Hamilton** taas käyttää Jacobin Fichte-kritiikkiä Humea vastaan. Nihilismi piilee ajatuksissa ei vain minän ulkopuolen, vaan myös sen sisäpuolen lakkaamattomasta muutoksesta, joka tekee minän kyvyttömäksi tietää mitään.<sup>36</sup> Hamilton määrittelee: "Jos — sallitaan vain itse faktan fenomenaalinen todellisuus, tulos on nihilismi — dogmaattisena tai skeptisenä kantana; —Hume ja Fichte ovat — osoittaneet, että jos tietoisuuden todellisuutta ei ehdottomasti tunnusteta, johtopäätös on nihilismi"<sup>37</sup>.

Tämän keskustelun runkopiirteet rantautuivat Atlantin yli, kun **William James** keksi nimittää amerikkalaisen filosofian pioneeria ja Harvardin puhujamestaria **Chauncey Wrightia** pyrrhonilaiseksi nihilistiksi. Wright hyväksyi termin liittyen sen varhaisiin myötämielisiin tulkitsijoihin, vaikka kuvailikin ismiä "enempi kurinalaisuudeksi kuin positiiviseksi doktriiniksi". Hänelle vain tietoisuuden kulloinenkin sisältö kelpasi tiedon pohjaksi, minkäänlainen takamaailmojen tai luontoa koskevien odotusten tahi muiden spekulatioiden vaalinta ei ole oikeutettua.<sup>38</sup>

Jamesin tahdon postuloima indeterminismi, kuten myös **C.S. Peircen** tieto-opillinen realismi voidaan nähdä vastineiksi Wrightin evolutionaarisesti innoituneelle ajattelulle<sup>39</sup>. Peirce kytki nihilismin Kantilta perittyyn ongelmaan: paitsi että ulkoilmahavainnot voivat epäilyn alle, voi se pimentää myös "sen mitä

sisällämme liikkuu<sup>40</sup>. Hän otti ismin osaksi filosofista systematiikkaa, idealistisen sensualismin oheen<sup>41</sup>.

Peirce teki siis nihilismistä teoreettisen arvioinnin kohteen, otti ikään kuin todesta **Fr. Schlegelin** lausuman 1800-luvun alun luennolta, jossa tämä oli hahmottanut idealismin ja realismin riitaa. Schlegelin mukaan kiistan molemmista ääripäistä ajaudutaan helposti nihilismiin. Hän kysyy, “eikö nihilismin tulisi luoda oma systeeminsä?”<sup>42</sup>

1800-luvun jälkipuoliskolla villiintyneestä keskustelusta mainitsen enää yhden edustavan, totuuteen liittyvän tapauksen. 1878 lainaa Nietzsche kaima **Engels** berliiniläisdosentti **Eugen Dühringin** sanoja moraaliperiaatteiden ja “oikeiden totuuksien” muuttumattomuudesta, sijoittumisesta historian yläpuolelle.<sup>43</sup>

Engels siteeraa edelleen: “Jo sairaaloinen epäily itse on heikkousta eikä muuta kuin ilmaus *tyhjästä sekavuudesta*, joka aika ajoin hakee näennäistä tukeaa mitättömyytensä [*Nichtigkeit*] systemaattisesta tiedostamisesta.” Tämä “*kalvava skepsis*” ei Dühringin sanoin osu joihinkin epätosiin oppeihin, vaan “kääntyy vasten inhimillistä kykyä tietoiseen moraalisuuteen” edetäkseen “todelliseen ei-mihinkään, oikeastaan johonkin, joka on pahempaa kuin pelkkä nihilismi”. Dühringin mukaan erheiden ei pidä johtaa “periaatteettomaan mielivaltaan”, sillä järjellä on totuuden suhteen omat välttämättömyytensä.

Totuudet “ $2 \times 2 = 4$ ”, “kolmion kulmat ovat yhtä kuin kaksi suoraa kulmaa” ja “Pariisi on Ranskassa” Engels myöntää, muttei sulata Dühringin “pompöösejä” lausumia ja profeetallista ylevöintiä. Hän sanoo, että siinä missä muut kieltävät yksilöltä mahdollisuuden “viimeisen asteen lopulliseen totuuteen”, Dühring paheksuu moraalin haarniskaan pukeutuen. Tästä seuraa Engelsing mukaan kammo tyhjää sekavuutta, mitättömyyttä, kalvavaa, nihilismia pahempaa epäilyä, sekavaa kaaosta ja “muuta sellaisia rakastettavuuksia” kohtaan.

Tätä nihilismin särmiä pääsee paitsi fundamentalismi-keskusteluun, myös kiistaan tieteellisen tiedon irtautumisesta estetiikan ja etiikan piiristä. Esimerkiksi Wienin piirin loogisessa empirismissä on nähty metafysiikan kritiikin ylilyönneistä aiheutuva nihilistinen viha kaikkea sitä kohtaan, joka ei sovi kunkin ajan tieteellisyyssnormeihin. Toisena nihilismin keskeisenä viitepisteenä toimii ranskalaiseksi kastettu niin ‘minän’ kuin ‘maailmankin’ käsitteellisyys esimerkiksi ‘halun’ ja ‘tekstin’ hyväksi. Tässä on havaittu “totuuden nihilistinen kieltä”<sup>44</sup>.

Koska nihilismitutkijat tapaavat pitää kohdettaan eritoten modernisuusongelmana<sup>45</sup>, puuttuu tästä vielä ajan alkusoiton kuulostelu. **Descartes’in** työtä on tarkasteltu nihilismin valossa, vastauksena maallisen skeptisismiin, kuten **Montaignen** ajatuksiin. Kartesiolaisuudelle nimensä jättänyt filosofi tahtoi varmuudella tukkia epävarmuuden ammottavan syvänteen.<sup>46</sup>

## Toiminta

Nihilismi ei jää ahdistuneen sinkun päähän, vaan ulottaa otteensa yhteiselämään. Antiikin säilyneistä sanomisista avautuu näkökulma myös käytännöllisempään, yhteisönihilismin ongelmaan.

Räikein esimerkki lienee kyynikko **Diogeneen** kampanja kieltoja, lakeja, normeja ja estoja vastaan tabuja, kuten kannibalismia ja insestiä, rikkomalla.

Tätä siveellisen järjestyksen haurauden osoittamista jatkoivat myös varhaiset stoalaiset, kuten **Zenon**.<sup>47</sup>

**Platonin** sofisteista sosiaalisimmin suuntautuneet **Kallikles** ja **Thrasymakhos** imetään myös nihilismiin eli “äärimmäiseen moraaliseen skeptisismiin, epäluottamukseen ihmiseen ja hänen mahdollisuuksiinsa”<sup>48</sup>. Heitä esitellään “nietzscheläisinä sankareina”, jotka julistavat äärimmäistä egoismia<sup>49</sup>. Toisaalta Platonin on nähty eritoten tämän kaksikon kautta, ja Nietzscheä ennakoiden, tunnistaneen nihilismin vaaran ja ryhtyneen kamppailuun sitä vastaan.<sup>50</sup>

**Markiisi de Sadessa** saadaan ensiksi kuvattu, yleisten käyttäytymiskoodien ulkopuolella piehtaroiiva nihilismin moderni tyyppi<sup>51</sup>. de Saden maisemista ylsi sana “nihilisti” ensi kerran yleisempään käyttöön. Ranskan vallankumouksen aikaan herjatuiksi tulivat ne, jotka eivät olleet sen paremmin revolutionin puolesta kuin sitä vastaanankaan.<sup>52</sup>

Ehkä painavampi kysymys muodostuu kuitenkin valistuksen suhteesta hyvään elämään ja oikeaan yhteisöön. Astukoon taas avajaksi Schlegel, nyt vuoden 1797 lastullaan: “Kaikki äly [*Witz*] tunkee nihilismiin”<sup>53</sup>.

Nämä kaksi puolta summaa mainiosti ensimmäisenä hakuteoksena nihilismistä kertonut **L.M. Mercier’n** *Neologie ou Vocabulaire des mots nouveaux* (1801). Se vahvistaa välinpitämättömyyden tunnot: ei-minkään kannattaja (*nihil-, rienniste*) “ei usko mihinkään, ei kiinnostu mistään”. Se teroittaa järjen jalostuksen uhat: nykytyyppi on “hieno tuotos siitä pahasta filosofiasta, joka pöyhkeilee lihavassa *Dictionnaire encyclopédique*ssa. Miksi se meidät tahtoo tehdä? Nihilisteiksi!”<sup>54</sup>

Mercier’n mukaan siis tieto, ennen muuta ensyklopedistien eli **Diderot’n**, **d’Alembert’n** ja kumppanien laajan linjan valistustyö, ajaa turmelemaan kielteisyyteen. Kysymykseksi näyttää nousevan nihilistiksi valistuneen toimijan huoneentaulu ja lukujärjestys: synkeilläkö nojatuolissa vai riehuako toreilla ja kaduilla?

Vastaavassa hengessä otti “nihilismin” käyttöön saksalaisella kielialueella teologisuuus **Franz von Baader**. Hän asetti edistyvän tieteen vasten kristillistä uskoa. Nihilismi murtaa alkuperäisen tiedon ja uskon ykseyden: se merkitsee älyn väärinkäyttöä uskonnon hajottamiseen. von Baader näki tässä valistuksen lieveilmiössä yhteiskunnan laitoksiin kohdistuvan halveksunnan. Nihilismi ajoi suvereneiksi yltäneitä yksilöitä hillittömyyteen.<sup>55</sup>

Ismi yhdennettiin nopeasti valtiokoneiston alasajoa ja vallan hajotusta suosiviin varhaisanarkistisiin teorioihin (etenkin Proudhon), sekä yksilön luovaa pidäkkeettömyyttä rummuttaviin esityksiin (etenkin Stirner). Eräässä tähän liittyvässä riidassa **Thomas Huxley** irvi **Herbert Spencerin** valtiokäsitystä “hallinnolliseksi nihilismiksi”. Siinä ylin julkinen valta pesee kätensä yleisen onnellisuuden ylläpitämisestä<sup>56</sup>.

Nihilismin eettis-poliittinen ulottuvuus todentui koko käsitteen historian puhutuimmassa tihentymässä, Venäjän nuoren älymystön nousussa ja radikalisoitumisessa 1860-luvulla. Uskonhuuruista patriarkaalisuutta vastaan nostettiin vulgaarimaterialistiset saksalaiset (**Büchner**, **Vogt**, **Moleschott**), utilitaristiset britit (**Mill**, **Bentham**) ja sosiologiset ranskalaiset (**Comte**). Kirjallinen perhesuhteiden erittely tarjosi väylän myös yhteiskunta- ja feministiseen kritiikkiin. Hengen loi kehitysoptimistinen usko tieteen tuomaan edistykseen.<sup>57</sup>

“Nihilismistä” tuli kuitenkin äkkiä kaiken kumouk-

sellisuuden, arvattavasti äärimmäisimmän, terroristisen toiminnan nimi. Sanan popularisoinnista päävastuun kantavalle **Ivan Turgeneville** kerrottiin jo 1862, että Pietarissa puhjenneet levottomuudet lasketaan "sinun nihilistiesi" piikkiin<sup>58</sup>.

Pari vuosikymmentä myöhemmin oli muu Eurooppa jo totutettu pelkäämään heikkoa Venäjää. 1880 ilmestyi *Quarterly Review*'ssa nimettömän kirjoittajan artikkeli Eurooppaa varjostavasta "slaavilaisesta uhasta". Se esitettiin paitsi panslavismina, myös egoistisena nihilisminä, joka tähtäsi yhteiskuntarauhan rapauttamiseen niin Venäjällä kuin sen ulkopuolellakin.<sup>59</sup>

Samana vuonna **Oscar Wilde** mittaili näytelmässä *Vera, eli nihilistit* tsaarin kaatoa juonivien vapaustaitelijoiden kunniantuntoa ja toimintavalmiutta. Hän yritti irvailla naisen valinnalle rakkauden ja yleislevyyden välillä. Murharyhmään liittynyt sankaritar vuorosano: "On tullut aika tuhoa [annihilate] ja kostaa."<sup>60</sup>

**Dostojevskin** romaanit näyttivät uuden ajattelun aitouden. Lännessä Dostojevski itse, kuten niin moni nihilismiä vastaan kampanjoinut, samastettiin kritiikkinsä kohteeseen. Saksalaisessa raportissa kirjailijan hautajaisista kuvataan tunnelmia poliittisen mielenosoituksen merkeissä. Dostojevski ei tarkkailijan mukaan ehkä itse ollut nihilisti, mutta hänen työnsä yhtä kaikki "sekoittavat älyn, myrkyttävät sydämen ja syöksevät nuoret pessimismiin ja apatiaan".<sup>61</sup>



"— Minä olen Piisamirotta, sanoi kurja olento heikolla äänellä. Eipä sillä että sillä olisi mitään merkitystä... Mutta teidän siltarakenteenne on hävittänyt kotini joentörmässä. Tietenkin — filosofin mielestä on täsmälleen yhdentekevää elääkö hän vai kuolee — mutta tämän vilustumisen jälkeen on epävarmaa kuinka minun käy... (...) Minun kotini oli vain kolo, mutta minä viihdyin siellä. Tosin filosofista on yhdentekevää viihtyykö hän vai ei — mutta se oli hyvä kolo joka tapauksessa."

Tove Jansson, *Muumipeikko ja pyrstötähti*, s. 21-22.

## Taidanta

Esteettisen alueen nihilismi-keskustelu laahasi teoreettisen ja praktisen jäljessä. Vasta 1800-luvun ilmiöistä puhuttaessa on ismillä ollut käyttöä hyvän ja toden lisäksi myös kauniin yhteydessä. Voi karkeistaa, että nihilismi oli ensi vaiheissaan tietoisuusfilosofinen kysymys, jonka käytännöllisiä seuraamuksia toki pohdittiin moraalin ja uskonnon valossa<sup>62</sup>. Sitten se teki ylläköön kirjoituspöydiltä barrikadeille ja mestauslaivoille, käytännöllistyen kertaheitolla. Nytemmin se löytää kaikkein useimmin tiensä taidekritiikin sanastoon.

Nihilismin esteettisen keskustelun voi ajoittaa alkavaksi **Jean Paulin** teoksesta *Vorschule der Aesthetik* (1804). Jacobilainen Fichte-kritiikki suunnataan nyt taiteeseen: "Nihilisteiltä puuttuu aine ja siten elähdetty muoto; — ne leikkaavat toisensa epärunoudessa". Nihilismin, eritoten **Novalisin** idealismin, "epärunoutta" hän kuvaa kaikkeuden [das All] kielloksi ja siten suoritetuksi "vapaan pelitilan" varaamiseksi "ei-missään"<sup>63</sup>.

Suoraan Jean Pauliin palautuen käytettiin "nihilismiä" myös 1836 Venäjällä kuvaamaan idealistista estetismiä<sup>64</sup>. Tätä vastustamaan nousivat kolme keskeistä, nyt vuorostaan itse "nihilisteiksi" kutsuttua hahmoa, **Dobroljubov**, **Tshernyshevski** ja **Pisarev**. He vaativat taiteelta uudenlaista realismia ja samalla "kasvattavaa" sekä "hyödyllistä" antia<sup>65</sup>.

Turgenev esitti sukupolvien törmäystä hahmottavan romaaninsa *Isät ja lapset* sankarin, skientisti Bazarovin kääntyväksi eteenpäin tähyävästä järkiperäisestä ja itsevarmasta haaveettomuudesta tunne-elämän karikolle haaksirikkoutuvaksi pessimistiksi. Tätä on voitu tarkastella schopenhauerilaisen nihilismin kautta: "Nihilismin fiktiivinen apostoli, Bazarov", uhraataan Turgenevin, "luojansa, nihilismin alttarilla."<sup>66</sup>

Schopenhauerin buddhalaisvaikutteista ajattelua sitoo nihilismin estetiikkaan sen maailmasta vetäytyvä, elämään väsynyt, tahdon kieltävä resignaation perusteema. Tämä "nirwanismi" oli huomioitu jo aikalaisarvioissa<sup>67</sup>. Se tuskin luonnehti Pietarin älymyyden henkeä, mutta Turgenevin ystävä **Pierre Mérimé** yleisti kuitenkin schopenhauerilaisuuden sikäläiseksi muodiksi<sup>68</sup>.

Viimein yhdisti **Paul Bourget** teoksessaan *Essai de la psychologie contemporaine* (1885) "slaavilaisen nihilismin" ja "saksalaisen pessimismin" niihin "yksinäisiin ja omituisiin neurooseihin", joita ajan "latinalainen" henki ilmensi. Melankolia, disharmonia ja "universaali inho tämän maailman riittämättömyyksen edessä" leimasi Bourget'n mukaan **Baudelairen** dekadenssia, **Flaubertin** romantismia, **Renanin** diletantismia ja **Tainen** skientismia.<sup>69</sup>

Sittemmin nihilismin estetiikan prototyypeiksi ovat vakiintuneet dadaismi, kuten **Tristan Tzaran** runonmuodostus sattumalta hatusta vedätettyjä sanoja yhdistelemällä<sup>70</sup>, sekä eritoten **Beckettin** kehollistama absurdi teatteri<sup>71</sup>. Jos ensimmäisessä nihilismi hylkää taiteen tapakulttuurin ja normit, toisessa se merkitsee paitsi leikin ja lorun, myös lohdun loppua ja jäljelle jäävän puheen itseään hajottavaa merkitykse(tttömyyde)nmuodostumista.

## Hegel

Kokoan nyt nihilismin ja totuuden kysymyksen kolmannen suurklassikon kautta. Hegel paitsi puhui jo jumalan kuolemasta, hän myös käsitteellisesti 'onnettoman tietoisuuden', mikä riittää erään kirjoittajan mukaan kiinnittämään häneen nihilismin taikinajuuren<sup>72</sup>. Toisaalta katsotaan Hegelin hahmottaneen modernin ihmistyyppin nihilistis-prometheuslaisen perustilanteen: vastuun vain omalle absoluuttiselle vapaudelleen. Tästä näkökulmasta vedetään suoraa viivaa Hegelistä anarkismiin.<sup>73</sup>

Tiukempi kytkös saadaan kuitenkin nähdäkseni ajattelemalla Hegeliä yllä luonnostellussa kantilaisen nihilismikysymyksen valossa. **Ch. Weisse** syytti 1835 Hegeliä "kertakaikkisesta nihilismistä" sillä perusteella, että tämä kieltää jumalan olemassaolon persoonana asettaen yhä loogisen idean jumaluuden. Tällainen jumala on Weisselle "puhdas kategoria", jonka "yksittäiset hahmot kuuluvat sattumaan, siis ei-olevaan".<sup>74</sup>

Hegel ei enää markkinoini suojakilpiä uhatulle kulttuurille. Hän hahmottaa 1802 esseessä "Glauben und Wissen", jossa hän Jacobiin liittyen mainitsee myös nihilismin, filosofian päätehtäväksi oppia tietämään 'absoluuttinen ei-mikään'. Sitten Hegel puhuu skeptisismistä, ja yhä filosofia-tieteen tehtävästä. Elämän ja käsitteen vastakohtan ylityksestä tulee hänen päämaalinsa. On sanottu, että Hegelillä keskustelu "jo ensi vaiheessaan tulee ulottuvuuteen, jota tavanomainen kulttuurikritiikki ei tavoita". Hän ajatteli nihilismia "liittyen länsimaisen metafysiikan loppuun absoluuttin itsetiedossa."<sup>75</sup>

## Lopuksi

Nihilismistä sanottiin siis jo yhtä ja toista, ennen kuin **Freud** alkoi suomaa "tieteellisiä nihilistejä" pelleilystä totuuden olemassaololla ja tieteen arvovallalla. Tai ennen kuin **Kristeva** arveli itseään psykoanalyysia nihilismin muodoksi.

Siitä puhuttiin, ennen kuin Heidegger puuttui perustavaan merkitysrakenteen ja sisällön eroon antiikin koko luonnon kätkemättömyyteen samastuvan totuuden ja sittemmän lausumien oikeellisuuteen, niiden ja olioiden väliseen vastaavuuteen nojaavan totuuskäsitteen välillä. Ja ennen kuin hän liitti tämän Nietzscheen, jossa nihilismi, totuuden ja olemisen olemuksen kohtalonkäännös, huipentui Heideggerin mukaan äärimmäiseen subjektin etusijaan yli luonnon kokonaisuuden.

Nihilismistä puhuttiin, ennen kuin Upsalassa ohjelmallistettiin 'arvonihilismi' totuusarvottomien lausumien reputtamiseksi, ennen kuin natsien nousu kuvattiin totuutta ideologisesti manipuloivan nihilismin vallankumouksena, ennen kuin vuorineuvos Krakström ärjyi **Spede**-filmissä leikkikalutehtailija Jim Kingille: "Sinä saakelin nihilisti olet vienyt minulta kaikki kaupat!" tai ennen kuin *Helsingin Sanomat* uutisoi nykynuorten nihilismistä 27.10.1991.

Nimike kestää sukupolvelta toiselle, 1860-luvun Venäjän *raznochintsy* -uusyhteiskuntaluokan nuorelta älymystöltä 90-lukulaisille nuorsuomalaisille<sup>76</sup>. Viis termin osuvuudesta, kuuluuhan ei-minkään pohtimiseen sentään aina "lohtu jalona henkenä olemisesta"<sup>77</sup>.

Nietzsche tunsikin Jean Paulin teoksen, Huxleyn pape-

rin, von Baaderin ajatuksia ainakin mutkan kautta, ja Dühringin filosofiaa hän verotti jo lähteellä. Hänellä oli yhteyksiä Venäjälle ja hän luki Mériméen ja Bourget'n tekstit sekä Turgenevin ja Dostojevskin töitä. Hän vertasi buddhalaisuutta anti-nihilistiseksi ajateltuihin elealaisuuteen, platonisiin ja kristinuskoon. Näissä hän näki tämän maailman nitistyvän nihilistisesti 'toden maailman' kustannuksella.

Tämä kaikki oli tärkeää nihilismin historianfilosofisen ja kulttuurisen tematisoinnin kannalta. Mutta ennen muuta Nietzsche jatkaa Kantin ja Hegelin linjalla käsitteellistäänsä ja kysyessään samalla tuon käsitteellistykseen rajoja ja merkitystä. Hänen käsitte-näkemyksensä, joka jo orasti edeltäjillä, ei enää tehnyt käsitteistä käsitteellistämättömän maailman vasta-kohtia.

Nietzsche näki varsinaisen nihilismin piilevän yrityksissä vastustaa sitä vain sitä vahvistamalla, tukkimalla kuitua hätäväleilla. Tuo raiho repeää ennen kaikkea hahmottavan subjektin ja hahmottoman maailman välille. Nietzsche oli analyttisesti ottaen selvillä siitä, kuinka 'toden maailman' nihilismin vastustaminen helposti muuntuu sen yhtä dogmaattiseksi ja ennakkoletuksiltaan luvattomaksi peilikuvaksi. Sitä luultavasti täysin tajuamattaan, hän seuraa Hegeliä yrityksessä majoittaa nihilismi jotenkin omaan hankkeeseensa, ajatella sen läpi.

Nietzschen jäljiltä ismin tutkimus saattaa äityä tuskaisaksi supersuurpujotteluksi, mutta häneltä voi myös tavoittaa avaimen sen itsepintaisuuteen. Nihilismi vaatii aktiivista käsitteellistystä, rakentavaa ja purkavaa, sen erityinen voima suuntautuu käsitteellistykseen itseensä. Se yllyttää jäsentämään ja hahmotamaan, siinä missä myös halvaannuttaa näitä toimintoja. Se pakottaa kysymään hankkeen mahdollisuusehtoja, mieltä, arvoa, kehkeytymistä.

Miten uhka näyttäytyy nyt 200 vuotta Kantin ja 100 vuotta Nietzschen jälkeen? Ainakin **Luce Irigaraylle** sen piirteissä on tuttua patinaa. Hän paikantaa sen kupeille moninaisia tuho- ja hajaannusmuotoja, aikakauden sairauksia elävän toimijan sivuuttavasta teknoimperialismista uskonnollisuustaan.<sup>78</sup>

Kantilainen filosofinen integraatio ei ole julkimuodissa, koska analyysi on turhan analyttista mantereelle ja manner kulkukelvoton analyysille. Silti voi virallisen marxismi-leninisin kaaduttua nähdä koko pohjoisen yhtenä filosofisen talouden alueena, joka harvoin tullaa mitään eteläisiltä rajoiltaan. Osuvasti saa japanilainen **Kenji Nishitani** kerätä kunnian heideggerilaisen Nietzsche- ja nihilismi-luennan yhdistämisestä buddhalaiseen ajatteluun<sup>79</sup>.

Kant puhui rauhasta, Nietzsche sodasta, kumpikin kansallisten intressien lyhytnäköisyyttä vastaan. Euroopan yhdyntymisen tapahtuu yhä Kantin tavoin eiminkään, nyt tämän vuosisadan pahuuden, poispyrkimiseksi oikeudellisin säännöksin. Vai onko tässä sen anti-nihilistisyydessä mitään Nietzschen tapaista eiminkään läpiajattelua, kun se nihilistisesti vähät välittää etelästä tai kun se ei pidä Bosniaa minään?

**Karl Jaspers** tulee kuvanneeksi jotakin kyvyttömyydestämme ajatella kulttuurimme ajallis-paikallista kokonaisuutta yhdeksi yritykseksi joidenkin vaihtoehtojen joukossa, kirjoittaessaan, että nihilismi "ajatellun ja kokemuksen muotona, totuuden testinä" on välttämätön historiallisen perinnön omaksumisessa. Se on "yhtä vanha kuin filosofia".<sup>80</sup>



Totuuden projekti luonnon, jumalan, ulkomaailman, uskomuksen ja todellisuuden välisen vastaavuuden tai olemisen paljastumisen eri muodoissa on osoittautunut valtaisan kulttuurisen momentin lähteeksi. Nihilismi on seurannut, ajankohtaisena puheenpartena tai jälkikäiteistulkinnan avaintermiinä, sen jokaista uomaa tiedon merelle ja tietämättömyyden rantaviivalle. Käsitekaksikkoon tarttuminen lupaa otteen tärkeimmistä filosofeista, keskeisimmistä osista filosofista ajattelua ja olennaisimmista historian tapahtumista. Hyvällä onnella saa tuntuman myös kysymykseen siitä, ovatko tärkeimpinä pidetyt filosofit, keskeisimmiksi nähdyt osat filosofiaa ja olennaisimmiksi ajatellut historian tapahtumat vieneet katsetta loitolle jostakin tähdellisemmästä. Onko katsottu yli, arvioitu ali, puhuttu ohi, kuljettu harhaan, onko kaikki nämä vuodet pidetty silmällä vallan vääriä asioita?

Vääriä? Epätosiako siis?

### Viitteet:

- Kant, I.: *Ikuseen rauhaan* (Zum ewigen Frieden, 1795), suom. J. Tuomikoski - . 3.p. Karisto, Hämeenlinna 1989, 12, 13.
- Kant, I.: *Siveysopilliset pääteokset* (Grundlegung der Metaphysik der Sitten / Kritik der praktischen Vernunft, 1788), suom. J.E. Salomaa 1928. 2. p. WSOY, Helsinki 1990, 324-6.
- Ks. *Ordbok över svenska språket*. Svenska Akademien/Lindstedts Universitet-Bokhandel, Lund 1949: nihilismen.
- Ks. Pöggeler, Otto: "Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion", *Man and World*, Vol. 3/1970, No. 3-4, 1970, 163-99, 186-9.
- Ks. Bröcker, Walter: "Der europäische Nihilismus und die kantische Philosophie", *Studium Generale*, Jg. 7, H. 9, 1954, 545-54.
- Ks. Pöggeler mas. 189-90.
- Gadamer, H.-G.: "Kant und die Gottesfrage" (1941), *Gesammelte Werke*, Bd. 4, 1987, 3-22.
- Jacobi, F.H.: David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus (1815), *Werke*, Hg. F. Roth & F. Köppen. Nachdr. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980. Bd. II, 19.
- Fin de siècle: 1800-luvun loppu, etenkin sen taiteen elämään väsynyt, hienosteleva suuntaus
- Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* (KGB), Hg. G. Colli & M. Montinari. de Gruyter, Berlin 1972- , III/3, 188-9.
- KGB III/5, 278-9, 27.3.1888.
- "das die obersten Werthen sich entwerthen". N 9 [35], KGW VIII/2, 14. Käännän tietien tahtoen kömpelösti. Säilytän poisto(ent)-etuliitteen, koska Nietzschellä on liuta sama-alkuisia termejä, ja teon refleksiivisyyden eli itseensä kohdistuvuuden (sich), minkä oikeutuksesta kerron alla.)
- Götzen-Dämmerung* 4, KGW VI/3, 74-5.
- N 9 [35], KGW VIII/2, 14, 15.
- N 9 [41], KGW VIII/2, 18.
- adequatio et intellectus rei*.
- Jenseits von Gut und Böse* 10, KGW VI/2, 17.
- Antonopoulos, Constantin: "Neither-Nor' Statements and 'Neither-Nor' States", *History and Philosophy of Logic*, Vol. 14, No. 2, 1993, 183-200, erit. 192, 197-8.
- Devine, P.E.: *Relativism, Nihilism, and God*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1989, 56.
- Ks. viite 14.
- Vrt. Putnam, Hilary: *The Many Faces of Realism*. Open Court, LaSalle 1987, 29-30, jossa Nietzschen panos huomioidaan.
- Vattimo, G.: "Éloge de la pensée faible", F. Ewaldin haastattelussa, *magazine littéraire* juillet-août 1990 (Le nihilisme), 20-4; vrt. *La fin de la modernité. Nihilisme et*
- hermeneutique dans la culture post-moderne* (La fine della modernità. Nichilismo e ermeneutica nella cultura post-moderna, 1985), tr. C. Alunni. Seuil, Paris 1987, 169-85. Ks. myös Severino, Emanuele: *Oltre il linguaggio*. Adelphi, Milano 1992, 77, "kaiken nykyfilosofian yhtymäkohdasta" eli muuttumattomuuksien, kuten fundamentin, tuhosta.
- Ks. Goldman mts. 70.
- Ks. Müller-Lauter, Wolfgang: "Nihilismus". Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & co, Basel 1984. Vrt. Dasgupta, Surendranath: *A History of Indian Philosophy I*. Cambridge University Press, Cambridge 1922, 138-45.
- Esim. *Dizionario ecclesiastico*. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1955; *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, Hg. H. Brunotte & O. Weber. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958; *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, (1957), ed. F.L. Cross & E.A. Livingstone. 2nd ed. Oxford University Press, Oxford 1985.
- Ks. Riedel, Martin: "Nihilismus". Teoksessa *Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Hg. O. Brunner, W. Conze & R. Koselleck. Klett-Cotta, Stuttgart 1978; Gawoll, Hans-Jürgen: *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. [Spekulation und Erfahrung; II/9] Frommann-Holzboog, Tübingen 1989, 13-4.
- Dittrich, Ottmar: *Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis Gegenwart III*. Meiner, Leipzig 1926, 175, 274.
- Ks. Charron, William C. & Doyle, John P.: "On the Self-Refuting Statement "There is no Truth": A Medieval Treatment", *Vivarium*, Vol. XXXI, No. 2, 1993, 241-66, erit. 241, 246.
- Anders, Günther: *Die Antiquiertheit der Menschen I* (1956). Beck, München 1987, 296-315.
- Esim. Lauth, Reinhard: "Versuche einer existentialistischen Wertlehre in der französischen philosophie der Gegenwart. Sartre und Polin", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. X, H. 2, 1956, 244-78, 244, 260.
- Ks. Cupitt, Don: *Creation out of Nothing*. SCM Press/Trinity Press International, London 1990.
- Ks. Riedel ma.; Gawoll mts. 14-5.
- Ks. Freeman, Kathleen: *The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels, Fragments der Vorsokratiker*. 3rd ed. Basil Blackwell, Oxford 1946, 328, 353.
- Ks. Unger, P.: "Skepticism and Nihilism", *Noûs*, Vol. 14, No. 4, 1980, 517-45, 517-8.
- Ks. Onfray, Michel: "Le marteau d'Héphaïstos", *magazine littéraire* juillet-août 1990 (Le nihilisme), 30-3.
- Ks. Jacobi, F.H.: "Jacobi an Fichte" (1799), *Werke*, Bd. III. (ks. viite 9). Vrt. Fichtestä nihilismin kannalta Vortriede, Werner: "Das nihilistische Geburtstagskind", *Merkur* Bd. XVII, 1963, 1117-8.
- Ks. Rothenstreich, Nathan: "On Nihilism — Hamilton's Contribution", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 62, H. 1, 46-57, 48, 50-4.
- Hamilton, W. Sir: "Supplementary Dissertations or Excursive Notes, Critical and Historical. Note A: On the Philosophy of Common Sense or Our Primary Beliefs Considered as the Ultimate Criterion of Truth" (1846). Teoksessa Reid, Thomas: *Philosophical Works*, ed. Sir W. Hamilton. Nachdr. Olms, Hildesheim 1967.
- Ks. Frankel, Charles: "Chauncey Wright 1830-1875". Teoksessa *The Golden Age of American Philosophy*, ed. C. Frankel. Braziller, New York 1960, 20-22.
- Ks. Kuklick, Bruce: *The Rise of American Philosophy. Cambridge, Massachusetts 1860-1930*. 2nd pr. Yale University Press, New Haven 1979, 77-8.
- Peirce, C.S.: "Notes on the Question of the Existence of an External World" (n. 1890) [Paragraphs 37-8 in *Principles of Philosophy*]. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorn & P. Weiss, Vol. I. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1931, 17.
- Peirce, C.S.: "Lectures of Pragmatism. March 26 - May 17,

- 1903 in Cambridge, Mass.” {Book I in *Pragmatism and Pragmaticism*}, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne & P. Weiss, Vol. V. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1934, 52-3.
42. Ks. Riedel ma.
43. Engels, F.: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. Philosophie. Politische Oekonomie. Sozialismus. (1878), *MEGAI/27*. Dietz, Berlin 1988, 286-8, 291.
44. Merquior, J.M.: *Western Marxism*. Paladin, Glasgow 1986, 136. Vrt. Barrett mts. 130-1.
45. Ks. erit. Vercellino, Federico: *Introduzione a il nichilismo*. Laterza, Bari 1992, 10-12.
46. Ks. Redner, Harry: *The Ends of Philosophy. An Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*. Croom Helm, London 1986, 251.
47. Ks. Onfray ma.
48. Ks. Popper, K.R.: *Open Society and Its Enemies I* (1945). 5th ed. Routledge, London 1991, 72, 116-8.
49. Koyré, Alexandre: *Discovering Plato* (- , 1945), trans. L. Cohen Rosenfield. Columbia University Press, New York 1956, 61, 67, 104.
50. Ks. von Kloch-Kornitz, Peter: “Der “Gorgias” Platons und die Philosophie Friedrich Nietzsches”, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. XVII, H. 4, 1963, 586-603, erit. 586, 595.
51. Ks. Levin, Hjärdis: *Testiklarnas herravälde. Sexualmoralens historia*. Akdemilitteratur, Värnamo 1986, 217.
52. Ewald, Francois: “Histoire du mot”, *magazine littéraire* juillet-août 1990 (Le nihilisme), 18-9.
53. Ks. Riedel ma.
54. Ks. Goudsblom, Johan: *Nihilism and Culture* (Nihilisme en Cultur, 1960), trans. S. Mennell et al. Basil Blackwell, Oxford 1980, 3.
55. Ks. Doehring, Johannes: “Nihilismus”. Teoksessa *Evangelisches Soziallexikon*, Hg. F. Karrenberg. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1954.
56. Ks. Wiltshire, David: *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*. Oxford University Press, Oxford 1978, 183-5.
57. Ks. Stites, Richard: *The Women’s Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930*. Princeton University Press, Princeton 1978; Walicki, Andrzej: *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (Rosyjska filozofia i mysl społeczna od oświecenia do marksizmu, 1973), trans. H. Andrews-Rusiecka. Clarendon Press, New York 1988.
58. Turgenev, I.S.: *Turgenev’s Literary Reminiscences and Autobiographical Fragments* (laina 1868-9), trans. D. Magarshack. Faber and Faber, London 1958, 168-9.
59. Ks. Tyrras, Nicholas: “On Dostoevskij’s Funeral”, *Slavic and East European Journal*, Vol. 30, No. 2, 1986, 271-7, 271.
60. Wilde, O.: Vera, or the Nihilists. A Drama in a Prologue and Four Acts (1880), *The Complete Plays, Poems, Novels and Stories of Oscar Wilde*. Magpie, London 1993, 632-73, 640.
61. Ks. Tyrras mas. 272.
62. Vrt. Vercellino mts. 8.
63. J.P.: *Sämtliche Werke*, Historisch-kritische Ausgabe, I/ 11. Böhlhaus, Weimar 1935, 34, 22, 25.
64. Ks. Goerd, W.: “Nihilismus”. Teoksessa *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. J. Ritter. Schwabe & co., Basel 1984.
65. Ks. Goerd, W.: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. Alber, Freiburg/München 1984, erit. 257-8.
66. Woodward, James B.: “Aut Caesar aut nihil: the ‘War of Wills’ in Turgenev’s *Ottsy i deti*”, *The Slavonic and East European Review*, Vol. 64, No. 2, 1986, 161-88, 164-6.
67. Ks. Pöggeler, O.: ““Nihilist” und “Nihilismus””, *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XIX, 1975, 197-210, 202.
68. Ks. Kuhn, Elisabeth: “Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs” (1982), *Nietzsche-Studien*, Bd. 13, 1984, 253-78.
69. Ks. Ewald ma.
70. Esim. Ruin, Hans: *I konstens brännspegel. Från impressionismens konst till diktaturenas*. Schildt, Helsingfors 1949, 162; Sarajas, Annamari: “Orfeus nukkuu. Ranskan nuorinta lyriikkaa” (1949). Teoksessa *Orfeus nukkuu. Tutkielmia kirjallisuudesta*. WSOY, Helsinki 1980, 19-37, 26-7; Sedlmayr, Hans: *Modernin taiteen vallankumous* (Die Revolution der modernen Kunst, 1955), suom. M.L. Wegelius. WSOY, Helsinki 1968, 56.
71. Esim. Franzen, Erich: “Poetisierung des Nichts. Wege des modernen Dramas”, *Merkur*, Bd. XV, 1961, 734-49, 748; Derrida, Jacques: *L’écriture et la différence* (1967). Seuil, Paris 1979, 358; Derrida, Jacques: ““This Strange Institution Called Literature””, D. Attridgeen haastattelussa (1989), trans. G. Bennington & R. Bowlby. Teoksessa *Acts of Literature*, ed. D. Attridge. Routledge, New York 1992, 33-75, 60-1.
72. Wein, Hermann: “Zur Rechtfertigung des Nihilismus”, *Merkur*, Bd. XVII, 821-33, 821.
73. Ks. Anwander, Anton: *Wörterbuch der Religion*. 2. Aufl. Echter-Verlag, Würzburg 1962: Nihilismus.
74. Weisse, Ch.: *Grundzüge der Metaphysik*. Perthes, Hamburg 1835, 462-3.
75. Pöggeler 1970, 165-76, 181.
76. Tapaninen, Jaakko: “Nihilistipolven ideologi”, A. Sundbergin haastattelussa, *Helsingin Sanomat* 20.2.1994.
77. Eco, Umberto: *Apocalittici e integrati* (1964). Tascabili Bompiani, Milano 1982, 361.
78. Irigaray, L.: *Ethique de la différence sexuelle*. Minuit, Paris 1984, 13.
79. Nishitani, Kenji: *The Self-Overcoming of Nihilism* (Nihirizumu, 1949), trans. G. Parkes & S. Aihara. State University of New York Press, Albany 1990.
80. Jaspers, K.: “Die Philosophie der Zukunft” (1947). Teoksessa *Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*, Hg. H. Saner. DTV, Nördlingen 1980, 173.