



# OLEMISEN MERKITYKSETTÖMYYDESTÄ JA ELÄMÄN NIHILISTISESTÄ LUONTEESTA

Itseensä kääntyneen subjektiviteetin tarkastelu  
Keiji Nishitanin filosofiassa

Tuomas Hirvonen  
Maisterintutkielma  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian maisteriohjelma  
Yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitos  
Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta  
Jyväskylän Yliopisto  
Kevät 2023

Tiedekunta Humanistis-yhteiskuntatieteellinen tiedekunta	Laitos Yhteiskuntatieteiden ja Filosofian Laitos
Tekijä Tuomas Veikko Juhani Hirvonen	
Työn nimi Olemisen merkityksettömyydestä ja elämän nihilistisistä luonteesta. Itseensä kääntyneen subjektiviteetin tarkastelu Keiji Nishitanin filosofiassa.	
Oppiaine Filosofia	Työn tyyppi Maisterintutkielma
Aika Kevät 2023	Sivumäärä 111
Ohjaaja Moisio, Olli-Pekka; Immanen, Mikko	
<p>Tässä maisterintutkielmassa tarkastelen japanilaisen filosofin Keiji Nishitanin (1900–1990) käsitystä minuudesta ja tarkemmin määriteltynä modernista subjektiviteetista. Tutkimuskysymyksenä on, kuinka modernin yksilön minuus määrittyy Keiji Nishitanin filosofiassa. Nishitanin filosofiassa yhdistyvät eurooppalainen mannermainen filosofia ja japanilainen filosofia, mikä tekee Nishitanin filosofiasta kiinnostavan tutkimuskohteen. Tutkielmassa tuon uudella tavalla esille tätä jakoa kahden teoriaperinteen välillä tarkastelemalla Nishitanin filosofiaa suhteessa Theodor Adornon (1903–1969) ajatuksiin modernista yksilöstä ja yhteiskunnasta. Tällainen vertaileva tutkimusasetelma esittää Nishitanin ajatukset tavallisesta poikkeavassa kontekstissa. Tutkielma tuo Adornon ja Nishitanin ajatuksia lähemmäksi toisiaan ja on osa idän ja lännen traditioiden välistä vuoropuhelua. Tutkielman keskiöön nousivat Adornon ajatukset subjektin ja objektin suhteesta, negatiivisesta identiteetistä sekä yksilön minuuden itseperustaisuuden kritiikki johdettuna ensisijaisesti Immanuel Kantin filosofiasta. Tämä johtui näiden ajatusten mielekkyydestä verrattaessa niitä Nishitanin huomioihin yksilön olemisesta. Nishitani katsoi modernin subjektiviteetin juontuvan René Descartesin filosofiasta ja ajatuksesta “ajattelen, siis olen”, jolta Nishitanin mukaan maailmankuvan muutos moderniksi ja “jumalan kuolema” veivät pohjan. Nishitanin mukaan modernille yksilölle tunnusomaista on tällä tavoin ilmenevän nihilismin tiedostaminen olemisen perustalla. Nihilismi elämän merkityksettömyytenä ja olemisen perustattomuutena ilmenee modernille yksilölle tämän omaan elämään sisältyvänä ongelmana, joka Nishitanilla toimii myös henkilökohtaisena pontimena filosofian tekemiselle. Tämä johti Nishitanin jo nuorena kiinnostumaan eritoten Friedrich Nietzschen ajatuksista nihilismin ylittämistä. Yksilökeskeisyyden kritiikki johtaa Nishitanilla myös toiseuden tarkasteluun. Tutkielman kahden ensimmäisen luvun käsitellessä yksilöä ja nihilismia, kolmas luku käsittelee yksilöä minä-toinen-suhteessa, jonka tarkastelu voi paljastaa yksilölle selkeimmin yksilökeskeisyyden perustan kestättömyyden ja näennäisyyden. Tämä perustattomuus on tutkielman tärkein loppupäätelmä. Nishitanin filosofiaa on mielekästä tuoda mukaan mannermaisen filosofian kontekstiin ja se tarjoaa uusia tapoja ja ideoita käydä keskustelua ihmisen ongelmista tänä päivänä, niiden määrittämisestä ja mahdollisista ratkaisuista.</p>	
Asiasanat subjektiviteetti, subjekti, tietoisuus, nihilismi, oleminen, Nishitani Keiji	
Säilytyspaikka Jyväskylän yliopisto	

## Sisällys

1	JOHDANTO.....	4
2	TUTKIMUKSEN VIITEKEHYS.....	6
2.1	Tutkimuskysymys.....	6
2.2	Nishitanin ja Adornon filosofian suhteesta .....	7
2.3	Tutkielman avainkäsitteiden määrittely .....	12
2.3.1	Ajatteleva minä .....	12
2.3.2	Tietoisuus ja tietoisuuden kenttä.....	14
2.3.3	Nihilismi .....	15
2.3.4	Oleminen .....	17
2.4	Aiempi tutkimus .....	18
2.4.1	Tietoisuus ja subjektiviteetti.....	18
2.4.2	Moderni maailmankuva ja nihilismi .....	22
2.4.3	Minä-Toinen-suhde.....	27
3	KEIJI NISHITANI.....	29
3.1	Nishitanin filosofiasta.....	29
3.2	Kioton koulukunta .....	32
4	TIETOISUUDEN KENTTÄ.....	33
4.1	Subjektin ja objektin välisestä erotuksesta .....	34
4.2	Eri tapoja lähestyä minuutta .....	35
4.3	Minän itseperustaisuus ja kartesiolainen epäily.....	42
4.3.1	Ajattelen, siis olen .....	43
4.4	Substanssi .....	46
4.5	Autonominen ja vapaa subjekti .....	49
4.6	Persoona.....	55
4.7	Subjektin näennäisyys ja näennäisyyden todellisuus .....	58
4.8	Paluu perustaan .....	61
5	NIHILISMI .....	64
5.1	Nihilismin merkitys .....	65
5.2	Nihilismin kokemus ja merkityksen perustan katoaminen .....	67
5.3	Nihilismi ongelmana .....	70
5.3.1	Negatiivisuuden positio .....	73

5.4	Olemisen ajallisuus ja nihilismi .....	74
5.4.1	Vapautunut eksistenssi.....	77
5.5	Ei-identtinen ja ei-minä .....	79
5.6	Tieteellinen maailmankuva.....	83
5.6.1	Modernin ihmiskuva .....	88
5.6.2	Ateismi.....	89
6	TOISEUDEN SUHDE MINUUTEEN .....	92
6.1	Ristiriidan logiikasta .....	92
6.2	Minä ja toinen.....	93
6.3	Tasa-arvo ja vapaus.....	95
6.4	Yhteiskunnan suhteesta yksilöön .....	97
7	YHTEENVETO .....	102
	KIRJALLISUUS.....	106

# 1 JOHDANTO

Modernin maailman ongelmia voidaan lähestyä useasta eri näkökulmasta ja ne voidaan määritellä monessa tieteellisessä kontekstissa. Filosofiasa eksistentialismi tarjoaa yhden tavan tarkastella ja määritellä nimenomaan ihmisen olemiseen liittyvää ongelmaa. Tällöin ongelma kietoutuu olemiseen itseensä. Vahvasti eksistentiaalisiksi määrittyvässä Keiji Nishitanin (1900–1990) filosofiasa vastaus olemisen ongelmaan koskee ensisijaisesti subjektin suhdetta itseensä ja tämän suhteen ymmärtämisen imperatiivia. Subjektin eli minän ymmärtäminen muotoutuu ensiarvoisen tärkeäksi. Hänen filosofiasaan kyse on jännitteisestä suhteesta subjektiviteetin kritiikin ja subjektin eli toimijan määrittämisen välillä.

Olemisen ongelmaa voidaan lähestyä tarkastelemalla todellisuuden ja tietoisuuden suhdetta toisiinsa. Parkesin (1990) mukaan Nishitanin ajatus subjektista virheellisenä ja todellisuudesta nihilistisenä nousi osittain Friedrich Nietzschen (1844–1900) kautta, ja osittain japaninbuddhalaisen tradition kautta. Toisaalta Nishitani lähestyy subjektiviteettia, modernia, yksilöllistä ja vapaata yksilöä myös tulkitsemalla Martin Heideggerin (1889–1976) ja Jean-Paul Sartren (1905–1980) filosofiaa, jotka kiinnittivät huomiota yksilön maailmassa-olemiseen ja nihilismiin.

Subjekti tai subjektiviteetti muodostuu modernissa maailmassa ongelmaksi itselleen. Nishitani käyttää tästä termiä nihilismi. Nishitanin määrittämä olemisen ongelma kysyy lopulta ratkaisua siihen, miten subjekti eli yksilö voi joko oikeuttaa toimintansa, joka kohdistuu objektiin tai siihen, miten löytää merkitys tyhjäksi paljastuneesta todellisuudesta.

Nishitani vastaa ensisijaisesti jälkimmäiseen kysymykseen ihmisen eksistentiaalisesta merkityksettömyydestä. Nishitani käsittelee aihetta ontologian ja eksistentialismin rajapinnalla osittain uskonnollisessa kehyksessä (ks. esim. Nishitani 1982). Kysymyksen toiminnan oikeutuksesta sijoituessa enemmän poliittiseen toimintana tai etiikkaan, jossa subjekti näyttäytyy ensisijaisesti eettisenä toimijana, Nishitani (emt.) keskittyy yksilöön ensisijaisesti eksistentiaalisena olentona. Yleisesti ajatellaan, että yksilö tarvitsee itselleen merkityksellisyyttä ja elämän perustaa kyetäkseen toimimaan maailmassa. Vaarana kuitenkin on, että yksilö kadottaa sen vähäisenkin merkityksen, jonka hän on onnistunut itselleen rakentamaan, mikä Nishitanin mukaan kuvaa todellisuuden nihilististä puolta.

Tutkielmassani peilaan tätä Nishitanin luonnehtimaa subjektiä ensisijaisesti Theodor Adornon (1903–1969) filosofiaan ja ajatuksiin subjektista. Tavoitteena on Nishitanin ajatusten tulkitseminen tarkastelemalla Adornon filosofiaa ja tämän avulla selventää

Nishitanin filosofiaa erilaisesta näkökulmasta kuin yleisesti. Adornon filosofia tuo mukaan voimakkaammin yhteiskunnallisen ulottuvuuden uskonnollisen ja eksistentiaalis-ontologisen subjektiviteetin tarkastelun rinnalle. Tarkoituksenani ei ole väittää, että Adornon ja Nishitanin filosofia voitaisiin liittää yhteen tai heidän ajatuksensa rinnastaa suoraan toisiinsa. Kyseessä on kuitenkin kaksi eri filosofista traditiota huolimatta siitä voimakkaasta vaikutuksesta, joka mannermaisella filosofialla oli Nishitanin ajatteluun. Pikemminkin kyse on vuoropuhelusta. Vuoropuhelulla tarkoitan eron säilyttämistä filosofien ajatusten välillä. Tämän työn tarkoituksena ei ole vuoropuhelun mahdollisuuden tutkiminen, vaan se pyrkii jo olemaan sitä.

Käsiteltävät aiheet tutkimuksessa olen rajannut sen perusteella, mitä Nishitani (1982;1990) on nostanut esiin tietoisuuden ja modernin subjektiviteetin luonnehdinnoissaan. Tutkielma jakautuu käsittelylukujen osalta kolmeen osaan, joista ensimmäisessä tarkastelen Nishitanin määrittelemää subjektiviteettiä Immanuel Kantin (1724–1804) ja René Descartesin (1596–1650) filosofioiden kautta siten kuin Nishitani heitä tulkitsee. Toinen käsittelyluku keskittyy subjektiviteettiin negatiivisena ja käsittelee nihilismia ja modernia yhteiskuntaa tarkoituksenaan tarkentaa sitä, minkälaisena elämisen kokemus piirtyy jokapäiväisyydessä Nishitanin mukaan. Kolmas käsittelyluku nojaa vahvasti kahteen ensimmäiseen. Määritän siinä Nishitanin ajatusta minä-toinen-suhteesta. Luku keskittyy lähtökohtaisesti suhteeseen deskriptiivisesti, mutta tuon myös ilmi Nishitanin ajatuksia siitä, minkälainen elämä tai oleminen olisi mahdollinen eli mihin Nishitani pyrkii lopulta filosofiassaan osoittamaan.

## 2 TUTKIMUKSEN VIITEKEHYS

Luvussa selvennän Nishitanin ja Adornon filosofian suhdetta toisiinsa ja avaan sitä, miksi kyseisen suhteen tarkastelu on mielekästä. Määrittelen tutkimuskysymyksen asettamalla sen kontekstiin myös Adornon filosofian kautta. Aiempi tutkimus osaltaan rajaa tutkimuskysymystä ja selvittää Nishitanin filosofista positiota nimenomaan länsimaisen filosofian kaanonissa.

### 2.1 Tutkimuskysymys

Tutkimuskysymyksenä on, kuinka modernin yksilön minuus määrittyy Keiji Nishitanin filosofiassa? Nishitani jakaa filosofiassaan, eritoten teoksessaan *Religion and Nothingness* (1982), todellisuuden kolmeen eri kenttään (eng. *field*), joita ovat tietoisuuden kenttä, nihilismin kenttä ja tyhjyyden kenttä (ks. Nishitani 1982). Termiä kenttä voidaan ajatella paikkana tai olemisen tapana. Paikka viittaa siihen, missä ihminen kuvainnollisesti seisoo tai mihin perustaan hän on asettunut ymmärrettynä eksistentiaalisessa tai ontologisessa mielessä. Olemisen tapa tulee ymmärtää sellaisena maailmassa-olemisena, joka on yksilölle itselleen perustana.<sup>1</sup> Perustan käsite toimii hyvänä olemisen tavan kuvauksena yleisesti ottaen. Tietoisuuden kentän ja nihilismin selkeä kietoutuminen toisiinsa siten, että nihilismi näyttäytyy olemisen perustalla, ei poista sitä tosiasiaa, että tyhjyyden kenttä on perustavampi suhteessa näihin kahteen muuhun. Keskityn tässä tutkielmassa määrittämään ensisijaisesti tietoisuuden kenttää modernin yksilön perustana. Verrattuna nihilismiin on tietoisuuden kenttä selkeästi läsnä oleva ja positiivinen olemisen tapa, kuten osoitan ensimmäisessä ja toisessa käsittelyluvussa. Tämä rajaus ei tee eroa tietoisuuden kentän ja tietoisuuden subjektin kanssa.

Tutkielmassa avaan Nishitanin ymmärrystä subjektiviteetista yllä mainittujen tietoisuuden ja nihilismin käsitteiden avulla, jotka molemmat edustavat Nishitanin filosofiassa ihmisen todellisuuden ilmenemismuotoja ihmisen kokemuksessa. Sen sijaan, että pyrkisin kuvaamaan Nishitanin filosofian kautta minä-toinen-suhteen subjektiviteettia normatiivisesti, avaan selkeämmin subjektiviteetin käsitettä sellaisenaan. Huomio kohdistuu siis siihen, miten subjektiviteetti ilmenee jokapäiväisessä elämässä, Nishitanin kutsumassa arkitietoisuudessa, josta Nishitani käyttää termiä "tietoisuuden kenttä" (ks. Nishitani 1982).

Kuten Graham Parkes (2020) keskittyy nihilismiin tyhjyyden sijaan, keskityn tässä tutkielmassa tietoisuuteen ja nihilismiin. Myös syy on ainakin osittain sama kuin

---

<sup>1</sup> Ks. myös luku 2.3.2.

Parkesin (emt.) Tyhjyyteen keskittyminen tuottaa hyvin helposti väärää tietoisuutta tai väärää varmuutta yksilölle, jolloin tyhjiys ymmärretään pikemminkin minän ominaisuudeksi. Tutkielma asemoituu siis hyvin pitkälti nihilismiin, negatiiviseen identiteettiin ja Adornon kritisoimaan identiteettiajatteluun. Identiteettiajattelun määritän Nishitanin teoksen *Religion and Nothingness* (1982) mukaisesti tietoisuuden kenttää vastaavaksi. Tutkielmassa tarkasteltavan subjektin positiiviseksi ja negatiiviseksi puoleksi asettuvat tietoisuuden kenttä ja nihilismin kenttä.

Kommentaarikirjallisuus Nishitanin filosofiasta näyttää osaltaan päätyvän toistamaan samaa asiaa käyttäen samoja metaforia. Tässä mielessä keskeisemmäksi kysymykseksi tutkimuskysymyksen valossa nousee, mitä subjekti on suhteessa itseensä; mitä se on minä-toinen-suhteen kumpana osapuolena tahansa siinä hetkessä, kun Nishitanin ideaali kohtaaminen ei toteudu. Kaikki tämän ulkopuolelle kurottava rajautuu tutkimuskysymyksen ulkopuolelle.

Tietoisuuden subjekti on oma perustansa, toisin sanoen, subjekti seisoo itsessään tai itse luomallaan perustalla (ks. Deguchi 2014; Nishitani 1982, 9–13). Subjektin oleminen tai todellisuus riippuu kentästä, siis olemisen tavasta, ja päinvastoin. Edelleen mitä paremmin voimme ymmärtää tietoisuuden subjektia eli tietoisuuden kenttää, sitä selkeämmiksi toiset “olemisen tavat” piirtyvät. Kenttiä tai olemisen kategorioita voidaan ajatella olemisen kautta myös eksistentiaalisina kategorioina. Nishitanin “eksistentiaalisuus” voidaan jakaa teoriassa ontologiseen ja epistemologiseen olemisen tapaan ja sen tarkasteluun. (Ks. Deguchi 2014, 303–306.) Toki Nishitanin määritelmä eksistentiaalisuudelle ja ontologiassa on omintakeinen (ks. esim. Masako 2008). Eksistentiaalisuus tulee subjektille ongelmaksi ja laajenee koskemaan myös ontologiaa (ks. Nishitani 1990, 1–2). Ei siis ole mahdollista tarkastella Nishitanin filosofiaa puhtaasti eksistentiaalisuuden näkökulmasta.

## 2.2 Nishitanin ja Adornon filosofian suhteesta

Filosofisesti Nishitania voidaan, kuten zen-buddhalaisesta suuntausta yleisestikin, tulkita poststrukturalismin valossa näiden välisten yhtäläisyyksien vuoksi. Nishitanin filosofia kuuluu zen-buddhalaisuuden ja laajemmin uskonnon filosofian alueelle, vaikka hänen oma suhtautumisensa kyseisiin rajauksiin oli vähintään epäilevä (ks. esim. King 1982; Heisig 2001). Gereon Kopf (2011) käyttää termiä “kumouksellinen filosofia” viittaamaan niihin sitoumuksiin, jotka ovat ominaisia zen-filosofiassa. Näitä sitoumuksia ovat: modernismin reduktio *ad absurdum* ja sitä seuraava tyhjiys tai merkityksettömyys; dualismin kaikkien muotojen torjuminen; ei-substantiaalinen filosofia, joka radikaalilla tavalla uudelleen määrittää ymmärryksemme jumalasta, minästä (eng. *self*) ja historiasta. (Ks. Kopf 2011, 161.) Tämä voidaan ymmärtää yleisemmin Kioton koulukunnan, jonka yhdeksi jäseneksi



Nishitani luetaan, harjoittamana kritiikkinä, joka perustuu vastakohtien keskinäiselle inklusiolle niiden säilyttäessä itsensä molemminpuolisessa määrittelemisessä (emt. 162–163). Palaan tähän tarkemmin luvussa kuusi. Vaikka en haluakaan vetää yhtäläisyyksiä Adornon ja Nishitanin välille muuten kuin juuri komparatiivisessa mielessä, tarjoaa Adornon filosofia samankaltaisen kriittisen tarkastelukulman nimenomaan viimeiseksi mainitun ei-substantiaalisen filosofian kohdalla. Määritän tätä tarkemmin myöhemmin.

Tulkitsen tutkielmassa siis Nishitanin filosofiaa tarkastelemalla sitä suhteessa Theodor Adornon filosofiaan. Adorno oli osa Frankfurtin koulukunnan kriittisen teorian ensimmäistä sukupolvea ja näyttäytyy kiinnostava vastinparina Nishitanille. Mikä Adornoa ja Nishitania yhdistää, ovat heidän samankaltaiset kiinnostuksen kohteensa, jotka voidaan määrittää niiden henkilöiden filosofian kautta, joita he tarkastelivat ja jotka vaikuttivat heidän ajatteluunsa. Näitä ovat eritoten Nietzsche, Heidegger, Kierkegaard, Kant sekä Sartre ja Hegel. Huolimatta maantieteellisestä ja traditioiden eroista, mannermaisen filosofian perinne näkyy vahvasti Nishitanilla. Toinen, teoreettisempi yhtymäkohta heidän ajattelussaan on molempien kritiikki itseperustaista subjektia kohtaan, joka rakentuu nimenomaan mainittujen filosofien tarkastelun ja kritiikin kautta. Tutkimus rakentuu ensisijaisesti tämän kritiikin ympärille. Havainnollinen esimerkki itseperustaisesta subjektista on ihminen, joka kokee olevansa autonomisena yksilönä puhtaasti vastuussa omasta menestyksestään tai vastaavasti epäonnestaan. Hän ei kykene näkemään ihmistenvälistä vastavuoroisuutta. Vastavuoroisuus ei tutkielmassa rajoitu ainoastaan materiaaliseen keskinäisriippuvuuteen yksilöiden välillä, vaan painottaa eksistentiaalista yhteyttä ihmisten välillä. Kolmantena mainitsen vielä oman huomioni siitä, että kumpikaan filosofeista ei pyri selkeästi yksilölle positiiviseen lopputulokseen kritiikissään, vaikka he eivät sen mahdollisuutta täysin kiistäkään.

Adornon (1973, 98) mukaan olemisen väistää lopulta sen itsensä tiedollisia määrityspyrkimyksiä, olemisen ollessa ei suoraan ajattelun saavutettavissa, samanaikaisesti olemisen käsitteen ollessa edelleen kiinni ajattelussa itsessään käsitteellisenä reflektiona. Koska ajattelu ilman käsitettä ei ole ajattelua lainkaan (emt.), olemisen käsitteellistäminen on sen jatkuvaa ”pysähdyttämistä”, ”luutumista”. Esimerkiksi Nishitanin edustamassa buddhalaisessa traditiossa todellisuuden, joka sisältää siis subjektin tietoisena tai mielellisenä, luonne ymmärretään lähtökohtaisesti ei-pysähtyneisyydeksi<sup>2</sup>. Subjektin käsitteellinen itsemäärittely tässä positiivisessa valossa selventää olemisen ja minän suhdetta toisiinsa. Toisaalta olemisen on minuuden määrittelemistä jonkinlaiseksi ja johonkin kuuluvaksi, mutta joka sisältää olemisen itsensä kadottamisen tässä minän toiminnassa<sup>3</sup>, johon pysähdyttämällä viittasin. Kyse vaikuttaa olevan paradoksisista,

<sup>2</sup> Tämä viittaa laajemmin myös vastakohtien, esim. mieli-ruumis tai ihminen-luonto, väliseen joustamiseen tai jopa vaihdettavuuteen, mikä voidaan nähdä pienellä varauksella monistisena lähtökohtana (ks. King 1982, ix).

<sup>3</sup> Esim. Kopf (2001) käyttää tästä ”ihmisenä olemisesta” yleistävää termiä ”Mensch-sein”.

jossa oleminen väistää kaikkia määrittelypyrkimyksiä ja joita ilman oleminen näyttäytyy itsensä negaationa, ei-olemisena, mikä on ajattelulle eräänlainen mahdottomuus. Tämän mahdollisuutta sekä Nishitani että Adorno kuitenkin nähdäkseni lähestyvät.

Kuten tässä tutkielmassa tarkasteleman Adornon filosofia tietyiltä osin, myös Nishitanin filosofia on kritiikkiä subjektin ja objektin dualismia kohtaan. Perustan tälle Nishitanin kritiikille antoi Nishida Kitarō (1870–1945) (King 1982; Heisig 2001; Unno 2019). On huomionarvoista, että sekä Adornon että Nishitanin kritiikin lähtökohtia voidaan löytää Kantin ja Hegelin filosofiasta. Tutkimuksessa en ole löytänyt yhteyksiä Adornon ja Nishidan, tai laajemmin Kioton koulukunnan, välillä. Välillisesti Adornoa voidaan kuitenkin lukea Kioton koulukunnan yhteydessä mm. Heideggerin kautta, jonka kanssa Nishitani opiskeli Freiburgissa Saksassa vuosina 1936–1939 (ks. Van Bragt, 1982, xxxv). Nishidan ja Nishitanin voidaan taas katsoa saaneen vaikutusta Heideggerin lisäksi mm. Nāgārjunan (n. 150–250 jaa.) loogisesta dekonstruktioista (ks. esim. Kopf 2001). Edelleen Adornon filosofista agendaa määrittivät ne seikat, joiden tarkastelun Adornon mukaan mm. Hegel laiminlöi. Adorno (emt.) viittaa tässä yleisemmin länsimaiseen filosofiaan, joka on kurottanut kohti korkeuksia ja suuria systeemejä unohtaen tai laiminlyöden ihmisen kärsimyksen ja yksilön partikulaarisuuden eli sen, mikä yksilössä on yksilöllistä. Tulkiten, että tämä kokemus kärsimyksestä juuri yhden ihmisen kokemuksena viittaa filosofian tekemisen motiivina siihen, jonka Nishitani (2019) nostaa filosofian tekemisen keskiöön. Nishitanille kyse on arkisen tai jokapäiväisen “elämän ongelmasta”. Arkikokemus tarkoittaa Nishitanille (emt; 1982; 1990) ongelmaa olemisessa. Sillä ei viitata tässä arkikokemuksen selittävään voimaan tai ensisijaisuuteen kokemuksena erotettuna laadullisesti jostain muusta kokemuksen muodosta tai lajista. Nishitanin filosofista lähtökohtaa luonnehtii selkeämmin omakohtaisuus, joka Adornolla näkyy enemmän rivien välistä. Ero on filosofian tekemisen tai ajattelun ilmaisun tavassa.

Erich Frommin (1900–1980) ja Adornon välinen debatti on myös tutkielman kannalta hyödyllinen nostaa esiin osittain sen vuoksi, että Fromm oli kiinnostunut zen-filosofiasta (ks. Fromm 2012). Oberle (2018, 15) kirjoittaa, että Frommin *Escape from Freedom* (1941) oli tärkeä vertailukohta tai koetinkivi Adornon filosofialle. Teos kuvaa ihmisen pelkoa vapautteen, jota ihminen samanaikaisesti kaipaa. Oberle (emt.) avaa debattia, ja hänen mukaansa Adorno kritisoi Frommin ajatusta ei-vieraantuneesta subjektiviteetista eräänlaisena renessanssi-ihmisenä. Ajatus “ei-vieraantuneesta subjektiviteetista” ei ole vieras Nishitanille, ja oletan vahvasti, että se on analoginen Nishitanin käyttämän “aidon itseyden” käsitteen kanssa. Adorno määritteli Oberlen (emt.) mukaan tästä Frommin positiivisesta subjektiviteetista oman käsityksensä, joka sisälsi myös negatiivisen subjektiviteetin. Tämä voidaan ilmaista muodossa “minä-ja-ei-minä. Adornon motiivi nousi epäilystä, että kykenisikö Frommin määrittelemä subjekti vastustamaan kapitalismia ja fasismia.

(Emt.) Oberle (emt.) nostaa esiin, että Adorno kritisoi kaikkia yrityksiä huutaa apuun tai rukoilla essentiaalisia tai aitoja lähteitä. Tämä tarkoittaa, että ihminen ei voi löytää pelastusta nihilistiseen olemassaoloonsa mistään ulkopuoleltaan. Toisaalta Adorno ei Oberlen mukaan voinut lähtökohtaisesti hyväksyä mitään väitteitä, jotka perustivat voimansa subjektiin itseensä. Tämä laajenee myös kritiikiksi tieteellisestä objektivismista. (Ks. emt. 15–16.)

Eritoten zen-filosofian (ks. esim. Fromm 2012) kautta Nishitanin filosofiaa voidaan tarkastella ja ymmärtää se positiivisena, vaikka myös Nishitani korostaa elämän negatiivista puolta esimerkiksi nihilismin analyysillaan. Nishitani pitää erityisen tärkeänä, samoin kuin Adorno, subjektiviteetin negatiivista puolta ja sen ymmärtämistä. Tämä jaettu kriittisyys tai negatiivisuus on syynä sille, miksi koen Adornon ja Nishitanin vertailun mielekkääksi.

Oberlen (2018, 16) mukaan Adornon ei-minä, siis itseyden negation dialektiikka oli alku sekä subjektiviteetille että objektiviteetille. Oberle (emt.) huomauttaa, että negatiiviseen dialektiikkaan ei kuulu subjektin tai objektin ottaminen annettuna, siis ennaltamäärättyinä. Nishitanin filosofiassa tämä tarkoittaa eksistentiaalisemmassa positiossa nihilismin ottamista mukaan todellisuutta määrittävänä, sen ymmärtämistä ihmisen jokapäiväisessä elämässä (ks. esim. Nishitani 2019). Tulkitseen Nishitanin pohjalta, että nihilismin myötä yksilö nimenomaan kadottaa olemisen ennaltamäärävyuden (ks. luvut 2.3 ja 6). Tutkielmassa Nishitanin eksistentiaalisempi positio on kuitenkin jännitteisessä suhteessa Adornon filosofiaan.

Nishitani (1982, 6–7) kirjoittaa, että modernin maailman luomat erilaiset ”todellisuudet”, tarkemmin tieteen erikoistumisesta nousevat erilaiset maailmankuvat, ovat jossain määrin ristiriidassa keskenään ja niiltä puuttuu koherenttius tai ykseys (eng. *unity*). Tutkielmassa tarkastelen tätä epäkoherentiksi luonnehdittua todellisuutta ja yksilön itseperustaisuutta tässä todellisuudessa. Modernin maailmankuvat voidaan kenties palauttaa subjektin tai minän tapaan olla maailmassa. En siis pyri tarkastelemaan mahdollista koherenttia ykseyttä. Ymmärrys modernista maailmankuvasta maailmassa-olemisena tai tätä tuottavana viittaa nimenomaan minuuden tapaan olla olemassa. ”Tapa” osoittaa siihen, miten ja millaiseksi oleminen on muotoutunut historian saatossa. Subjekti eli minä, jonka määritelmää Nishitanin filosofiassa pyrin terävöittämään, on historiallinen olento. Historiallisuus ilmenee mm. edellä mainittuna maailmassa-olemisena sekä yhteiskuntaan ehdollistumisena, jonka yksi ilmenemismuoto on esimerkiksi individualismi, yksilön merkityksen korostuminen yhteiskunnan kustannuksella. Ehdollistuminen ei kuitenkaan tarkoita, että olisi jokin itsenäinen olento, joka ikään kuin vajoaisi yhteiskuntaan siihen ehdollistuessaan. Yksilöllisyys myös nousee tai kumpuaa yhteiskunnasta ja maailmasta yleensä.

Rajaan kehollisuuden ulkopuolelle subjektiviteetin tutkielmasta, sillä se laajentaisi tutkimuskenttää aivan liikaa. Nishitanin kohdalla voidaan sanoa, että aihe laajenisi tyhjyyteen (sansk. *Śūnyatā*; jap. *kū* 空) ja tässä kontekstissa tyhjyyden subjektin käsittelyyn (ks. Deguchi 2014, 303). En väitä, etteikö tietoisuus tarvitsisi kehollisuutta, mutta tutkielman kannalta merkittävä subjekti määrittyy sellaiseksi, joka suhtautuu kehoon objektina, itselleen ulkoisena. Oletan, että tämä itsessään selkeyttää ajatusta siitä, että tietoisuudesta käsin tyhjyys jää väistämättä relatiiviseksi tai yritykseksi käsitteellistää tyhjyys jonain. Väite nousee selkeästi esiin myös Nishitanilla (1982), joka painotti nimenomaan tyhjyyden ei-käsitteellistä puolta. Rajauksen tarkoituksena on myös tehdä tyhjyyttä selkeämmäksi määrittämällä sitä negaationa, ja toisaalta väistämättäkin implisiittisesti suhteessa nihilismiin. Nihilismin käsittely tietoisuuden kentän tai olemisen kanssa on, Nishitaniin viitaten, välttämätöntä nihilismin ollessa olemisen perustalla vähintäänkin relatiivisena. Tämä edelleen määrittää sitä, miten Nishitani näkee (elämän) merkityksellisyyden. Nishitanin filosofian kohdalla tutkimuksen viitekehys pitäytyy siis tietoisuuden kentällä, joka määrittyy kartesiolaisen ja kantilaisen filosofian, sekä länsimaisen tiedekeskisyyden kautta (ks. Deguchi 2014).

Tyhjyys kietoutuu vahvasti ensisijaisena käsitteenä teokseen *Religion and Nothingness* (1982), mutta tutkielma pyrkii selventämään tietoisuutta Nishitanin filosofiassa ilman tyhjyyden käsitteen mukaan ottamista muuten kuin kontrastina esimerkiksi nihilismiin, josta Nishitani sen erottaa. Kyse on tietoisesta valinnasta koskien rajausta ja kirjoittajan omaa positiota. Tyhjyyden kenttää eli absoluuttista tyhjyyttä ei voida tuntea. Lähtökohtaisesti se mitä voidaan tehdä, on pikemminkin tietoisuuden kentän tarkastelu ottamalla huomioon nihilismi siten, kuin Nishitani sen määrittelee. Tämä eroaa Nishitanin (1982; 1990) mukaan jossain määrin myös esimerkiksi Sartren tai Nietzschen nihilismistä. Otan myös huomioon tyhjyyden suhteessa tietoisuuteen. Jotta tietoisuus ja subjekti Nishitanin filosofiassa tulevat esitellyiksi selkeästi, muut kentät tulee huomioida, mutta ainoastaan siten, kuin ne rajaavat määritelmää subjektista tai minästä. Ne toisaalta tuovat selkeämmin esiin sitä rajaa tai rajallisuutta, mikä tietoisuuden kentälle on Nishitanin (1982) mukaan ominaista.

*Śūnyatā*, tyhjyys, voidaan käsitteellistää ja ottaa haltuun, mutta tämä akti on lähtökohtaisesti tärkein ”asia”, mitä se ei ole. Totean ainoastaan, että se viittaa Nishitanin filosofiassa perustavimpaan olemisen tapaan, mutta sen loogis-dialektinen käsittely tai tutkiminen ei selkiydy, ellei käsittelijä itse ole selkeästi ymmärretty. Nihilismia käsittelen sen suhteessa tietoisuuden kenttään, sen negaationa, mikä edelleen selventää sitä rajallisuutta, jonka Nishitani tietoisuutta kohtaan näki. Rajallisuus viittaa sekä erotukseen niissä ihmisen olemiseen ja toimintaan sidotuissa ongelmissa, jotka tietoisuus voi ratkaista ja joita se ei kykene ratkaisemaan, että subjektiin itsekeskeisenä.

Nihilismin käsittely tutkielmassa on oleellisempaa kuin tyhjyyden, koska nihilismi näyttäytyy tietoisuudelle relatiivisena tyhjyytenä eli minästä käsin tarkasteltuna olemattomuutena (ks. Nishitani 1982). Toinen argumentti tietoisuuden kentän tarkastelulle on sen painottaminen, etten halua tuottaa tyhjyyden ei-olemisen takia idealistista tulkintaa sen suhteesta tai ei-suhteesta tietoisuuteen itseensä. Tutkielma painottuu tarkastelemaan sitä, mikä on eli sitä kenttää, missä tutkielma ja sen tekijä itse "ovat". Nishitanin filosofian positiosta käsin tarkasteltuna raja- ja suhteet saattaa vaikuttaa keinotekoiselta, mutta tutkimuksen tekijän näkökulmasta se on ainoa selkeä positio, josta voi lähteä liikkeelle. Unnoon (2019, ix) viitaten, Nishitanin filosofiaa lukiessa ei välttämättä löydä mitään uutta ja erilaista, pikemminkin lukija palaa tarkastelemaan itseään ja kenties löytää jotain, jonka tarkastelun aikaisemmin oli laiminlyönyt.

Tietoisuuden kentällä dialektiikka toimii metodina, joka avaa sitä suhdetta, joka yksilöllä on maailmaan ja toiseen. Selvennän tutkielmassa tätä dialektista puolta Adornon filosofian avulla. Perustelen tätä sillä, että samankaltaisuuksista huolimatta Adornon subjekti-objekti-suhteen tarkastelu pysyttelee, Nishitanin termin ilmaistuna, tietoisuudessa/nihilismissä. Nishitanin filosofiaa voidaan näin tarkastella uudesta tai rajatusta perspektiivistä tässä tutkimuskysymyksen kontekstissa ilman olettamusta tyhjyydestä tyhjyyden olemisena ja ei-olemisena. Tämä oletamus tarkoittaisi, että tyhjiys otettaisiin tutkielmassa teoreettisena, esimerkiksi modernin subjektiviteetin ongelmien, "ratkaisuna".

## 2.3 Tutkielman avainkäsitteiden määrittely

### 2.3.1 Ajatteleva minä

Tutkielmassa keskeisenä tarkastelua ohjaavana käsitteenä toimii minän rinnalla esiintyvät ego, itsekeskeisyys, subjekti, itseys ja itsetietoisuus (taulukko 1). Ne vastaavat melko tarkasti toisiaan, mutta sekaannusten välttämiseksi tuon ne tässä esiin. Eri käsitteiden käyttö auttaa selventämään painotuseroja, siis sitä, mitä puolta tietoisuuden subjektista halutaan tiettyssä kontekstissa painottaa. Käsitteillä viitataan tutkielmassa ensisijaisesti ajattelevaan subjektiin, minään. Määritän tämän subjektin tutkielmassa siten, että se muodostuu ajattelun ajatellessa itseään, itsereflektiossa, ja voidaan rinnastaa kartesiolaiseen subjektiin, jota Nishitani (1982) pitää modernin subjektiviteetin perusmuotona. Näille käsitteille yhteistä Nishitanin filosofiassa on se, että ne ilmaisevat tiettyä olemisen tapaa, joka välttämättä perustaa olemassaolonsa itsensä ulkopuolisen varaan (ks. emt. 29). Käytän termistä "self" termiä minä silloin, kun se esiintyy yksin. Yhdyssanoissa, kuten itsetietoisuus (eng. *self-consciousness*), minän korvaa "itse". Toinen vaihtoehto olisi tulkita minää

kontekstin mukaan joko egoksi tai itseksi. Suomen kielen "minä" on myös lähempänä egoa kuin itsen käsitettä tai itseyttä, kuten esimerkissä "minä haluan", jossa voidaan erottaa haluaja ja halun kohde, sekä halu.

Minä ja itsekeskeisyys ovat vastakohtana yleiselle subjektiviteetille ja täten määrittävät suhteessa siihen. Yhteiskunta tai jumala universaaleina ovat esimerkkinä jostain itsen ulkopuolisesta, jolle minä perustaa olemassaolonsa. Ego tarkoittaa samoin kartesiolaista subjektia, johon syvennyn myöhemmin luvussa neljä. Nishitani myös rinnastaa itsetietoisien, itsekeskeisen itsen minään (ks. Nishitani 1982, 183). Käännän termin "*ego*" minäksi silloin kun koen kääntämisen luontevaksi. Nähdäkseni selkeä kokemuksellinen esimerkki siitä, mihin itsellä tai minällä viitataan tutkielmassa, löytyy ajatuksesta, että "ego saa kolauksen". Jos joku esimerkiksi loukkaa minua sanoin, koen loukkaantumisen tunteen. Se, kuka loukkaantuu, on ego eli minä, ei "minun egoni".

Ego ei tarkoita aivan samaa kuin esimerkiksi psykoanalyysin määrittämä ego. Jos ajatellaan psykoanalyysistä tuttua ego-id-superego-rakennetta kokonaisuutena, vastaisi se tulkintani mukaan selkeämmin Nishitanin egon eli minän käsitettä kuin pelkkä ego. Tässä mielessä Nishitanin ego viittaa itseensä kääntyneeseen ykseyteen, mitä sulkeutuminen itseen tarkoittaa (ks. Nishitani 1982). Tämän ajatuksen tulisi kuitenkin olla edelleen yhtenevä kartesiolaisen ajattelevan subjektin kanssa ja vaatisi oman tutkimuksensa. Nishitani ei käsittele psykoanalyysia lainkaan, joten en tarkastele tätä suhdetta tämän enempää tutkielmassa.

Itsereflektiota voidaan ajatella myös transsendentaalisena subjektina.

Transsendentaalisella subjektilla viitataan tutkielmassa esitettyyn Nishitanin ajatukseen mielen sisäisestä subjekti-objekti-jaosta. Kun ajatus tarkkailee itseään, se tekee sen välttämättä jakaen itsensä tarkkailijaan ja tarkkailtavaan, jossa transsendentaalinen subjekti viittaa siihen, joka tarkkailee. Tätä Nishitani (1982, 14) kutsuu objektivoivaksi tarkkailun tavaksi, joka on tietoisuudelle ominainen olemisen tapa ja jossa minä tarkkailee itseään joka hetki. Tästä Nishitani edelleen johtaa ajatuksen itseen takertumisesta olemisen tilanteena tai positiona (ks. emt.). Tämä viimeinen ajatus on merkittävä, kun puhutaan subjektiivisesta kokemuksesta ja minän suhteesta toisiin minuuksiin.

Käsite	Määritelmä	Esimerkkejä termin käytöstä/ muita huomioita
Itseys (eng. <i>self</i> )	Kattokäsite, jota Nishitani käyttää sekä viitatessaan "aitoon" itseyyteen, että minään itsereflektiivisenä tai itsekeskeisenä.	Itsekeskeisyys, itsetietoisuus, itseymmärrys, itseys/ Nishitanin filosofiassa itsekeskeisyys ja aito itseys ovat keskenään yhteensovittamattomia.
Minä/ego (eng. <i>self/ego</i> )	Yleistettävissä oleva subjekti, jonka olemassaolo ei tämän takia ole ainutkertaista (ks. Nishitani 1982, 27). Itsetietoisuus nähtynä kokonaisuutena tai ykseytenä itsereflektiossa.	Minä-toinen-suhde, egoistisuus/ Ei viittaa psykoanalyysin määrittämään egoon, idiin, tai superegoon, vaan selkeimmin kartesiolaiseen ajattelevaan subjektiin.
Itsekeskeisyys (eng. <i>self-centeredness</i> )	Itsekeskeisyys on Nishitanin (1982) mukaan ihmisen olemisen tai itsetietoisuuden tapa ja viittaa suoraan tietoisuuden kenttään sekä toimintaan ja itsereflektioon tällä olemisen tasolla.	Ei tarkoita samaa kuin yleinen tai arkinen syyte henkilöstä itsekeskeisenä. Kyse on eksistentiaalisesta ja ontologisesta termistä ja sisältää ajatuksen itseen kääntyneestä itsestä.
Subjekti (eng. <i>subject</i> )	Viitataan yleensä suhteessa objektiin. Subjekti määrittää objektia ja objekti määrittää subjektia. Tutkielmassa subjekti viittaa toimijaan ja on erotettuna objektista.	Subjekti-objekti-jako/ Tutkielmassa subjektia kritisoidaan sen hallinnasta objektia kohtaan, sen kyvystä määrittää maailma tahtonsa mukaiseksi ja kyvyttömyydestä ymmärtää sitä.
Itsetietoisuus (eng. <i>self-consciousness</i> )	Itsetietoisuus perustuu jaolle ulkoinen-sisäinen. Tähän kuuluu, että minä erottaa itsensä ajatuksista, tunteista ja haluista. Tällöin ne ilmenevät niiden itsensä representaatioina, ulkoisina. (Nishitani 1982, 10.)	Sisäinen-ulkoinen-jako edeltää esim. materialismi-idealismi-jakoa. Se on läsnä jokapäiväisessä elämässä, tavoissamme olla ja ajatella. (Nishitani 1982, 10.)
		Taulukko 1

### 2.3.2 Tietoisuus ja tietoisuuden kenttä

Käsittelen tietoisuutta tutkielmassa siten kuin se ilmenee Nishitanin filosofiassa tietoisuuden ja nihilismin kontekstissa. Nishitanin voidaan nähdä määrittävän tietoisuutta tietoisuuden, nihilismin ja tyhjyyden merkityksissä, josta voidaan päätellä, että tutkielmassa käsiteltävä tietoisuus on jossain mielessä puutteellinen tai selkeästi rajallinen tyhjyyden jäädessä käsittelemättä lukuun ottamatta pinnallisia huomioita siitä. Miten tietoisuus ilmenee tässä tutkielman tarkoituksellisesti "puutteellisessa" yhteydessä kietoutuu Nishitanin ajatukseen tietoisuudesta "kenttänä".

Nishitanille kenttä ei edusta tyhjää tilaa, jossa asiat ovat, kuten esimerkiksi tori, jossa on kojuja tai pelikenttä, jonka päällä seisoo pelaajia. Kenttä paikkana ei ole olematon ei-mikään eikä toisaalta olevainen jokin (van Bragt 1982, xxxi). Se pikemminkin tarkoittaa sellaista, joka kattaa ja samalla pitää sisällään. Englannin "*encompassing*" ja saksan "*Umgreifende*"<sup>4</sup> ovat van Bragtin (emt.) mukaan lähellä kentän merkitystä. Kiinnostavaa on, että modernin fysiikan ajatus voimakentästä oli Nishidan mielestä mielekäs analogia (ks. emt.). Gravitaatiokenttä voimakenttänä ja fysikaalisena ilmiönä kuvaa siis hyvin, toisena esimerkkinä, Nishitanin ajatusta kentästä. Se voidaan kokea ja siinä voi ns. seistä, mihin termi lähtökohta (eng. *standpoint*) viittaa. Gravitaatio ei myöskään ole ns. missään paikassa kuten ylä- tai alapuolella, mutta se pitää sisällään ja ympäröi kaiken mikrotasolta makrotasolle. Yksilö tai tietoisuus on tässä mielessä siis "sisäänrakennettuna" kenttään. Ikään kuin kentällä seisovat pelaajat tietoisuuksina olisivat tehdyt nurmesta.

Nishitani otti van Bragtin (1982, xxx) mukaan kentän käsitteen ja merkityksen hyvin pitkälti Nishidan kentän (jap. *ba*, eng. *field*) määritelmästä. Nishida sai vaikutteen paikan tai kentän idealleen ainakin osittain Platonin *Timaeuksen* "*topos*" -käsitteestä (emt.). Nishida käytti paikasta, (eng. *locus*) myös *bashon* käsitettä, joka viittaa kenttää suoremmin absoluuttiseen tyhjiyteen. Nishitani (1982) käyttää termiä kenttä relatiivisemmin tai vapaammin soveltaen termiä siis kolmessa eri yhteydessä, tietoisuus, nihilismi ja tyhjiys.

### 2.3.3 Nihilismi

Nihilismi edustaa eurooppalaisen hengen uusinta saavutusta (Nishitani 1990, 7). Metafysiikan ja moraalien näkökulmasta Euroopassa tapahtui Nishitanin (1990, 6) mukaan käänne 1800-luvun alussa, jolloin jumala ja todellinen oleminen (eng. *true being*) menettivät kaksituhattavuotisen perustansa eurooppalaisessa hengenmaisemassa. Vaikutukset koskettivat ja muuttivat voimakkaasti myös filosofiaa. Tämä tarkoitti toisin sanoen nihilismin tiedostamista. Siihenastisista uskomuksista tuli pelkkiä historiallisia ehdollistuneita ideoita. Epätoivo nousi tietoisuuteen aikaisemman perustan kadotessa yksilön olemassaolon muuttuessa epävarmuudeksi. (Emt.)

Käytän nihilismin käsitettä tutkielmassa ikään kuin se olisi jokin asia. Se kuitenkin tarkoittaa "ei-mitään" (lat. *nihil*). Nishitanin (1990) mukaan nihilismi nousee tietoisuuteen oman olemassaolon merkityksettömyyden oivaltamisena. Tämä siis tarkoittaa, että se ei ole jokin asia, joka nousee tietoisuuteen, vaan nouseminen ilmaisee pikemminkin puutetta, tyhjiyttä, suuntaamatonta elämää ja näiden

---

<sup>4</sup> Van Bragt (1982) nostaa erityisesti esiin, että Karl Jaspers käytti termiä *Umgreifende* omassa filosofiassaan.



tiedostamista. Nishitani kutoo henkilökohtaisen ja metafyyssisen nihilismin toisiinsa. Toisin sanoen yllä mainittu hengenmaiseman muutos yleisellä tasolla on Nishitanille aina kiinteässä suhteessa henkilökohtaiseen kokemukseen. Olemisen merkityksettömyys viittaa tähän kokemukseen, joka tämän henkilökohtaisen ja metafyyssisen suhteen vuoksi on ylitsevuotava eli jotain, josta ei ole pakokeinoja. Mikäli kysymys nihilismissä olisi pelkästään henkilökohtaisesta vastoinkäymisestä, esim. identiteetin menetyksestä, sille voitaisiin löytää pakokeino, uusi identifikaation kohde, passivoituminen tai mielen turruttaminen. Nishitani (1982) myös muistuttaa, että nihilismi on mahdollista havaita erityisesti näiden pakokeinojen tuottamisessa ja uusintamisessa. Mikäli kyse nihilismissä olisi pelkästään yleisen tason merkityksettömyydestä, tällöin se ei olisi noussut tietoisuuteen eksistentiaalisena ongelmana. Nähdäkseni näissä molemmissa erillistapauksissa voidaan puhua nihilismistä ja molemmat voivat aiheuttaa tietoiseksi tulemisen toisistaan. Nihilismi voi todellistua ainoastaan yksilön tietoisuudessa, mutta voidaan ajatella, että se voi myös olla olemassa piilevänä tai sisään rakennettuna esimerkiksi tietoisuuteen yleensä tai kulttuuriin.

Suhteessa tietoisuuden kenttään nihilismi kenttänä on Nishitanin (1982) mukaan perustavampi, jolloin nihilismi tyhjyytenä osoittaa aikaisemmin merkityksellisen merkityksettömyyttä (ks. Nishitani 1982). Nishitanin (1990, 1) mukaan merkityksettömyyttä täytyy nimenomaan tarkastella minän näkökulmasta, ei sosiaalisessa kontekstissa. Muuten tarkastelu jää liiaksi mielipiteen tasolle tai "puheenaiheeksi" eikä sillä ole sitä ainutlaatuisuutta, joka erottaa sen muista ongelmista (emt.). Tämä tarkoittaa, että kyseessä on tärkeä ja "minua itseäni" koskeva ongelma, jota Nishitanin mukaan ei saa sivuuttaa tai alistaa pelkälle keskustelulle.

Nihilismi nousee esiin silloin, kun ihmisen omasta olemassaolosta tulee ongelma (1982). Nihilismi siis kietoutuu Nishitanin mukaan erottamattomasti olemassaoloon ja on selkeästi yksilön henkilökohtainen ongelma. Ajatus, että kukaan muu ei voi ratkaista sitä minun puolestani kuvaa tätä puolta nihilismissä. Tästäkin huolimatta nihilismi voi Nishitanin (emt. 1-2) mukaan jäädä positioon, joka vastaa edellä mainittua mielipidettä. Tämä tapahtuu silloin, jos siihen suhtaudutaan intellektuaalisesti tai "tarkastelun" lähtökohdasta, koska tällaisessa havainnoinnissa minä on jaettu kahtia havaitsevaan minään ja havaittuun minään (emt.). Nishitani (1984; 1990, 162) kritisoi useaan otteeseen tällaista lähestymistapaa, jossa minä on jaettu ns. kahtia. Vaikka tämä saattaa tuntua lähtökohtaisesti oudolta, kannattaa se kuitenkin pitää mielessä tutkielmaa lukiessa.

Nihilismin kanssa rinnakkainen käsite on nihiiliys, joka ilmaisee nihilismin laadullista puolta "ei-minään" tai kokemuksena sellaisesta elämästä, jossa ei

tapahdu mitään uutta<sup>5</sup> (Nishitani 1982, 4). Nihilismi viittaa relatiiviseen tyhjyyteen nihilismissä (Nishitani 1982, 68). Se, mitä Nishitani (emt. 77–118) kuvaa esimerkiksi mekanisoituvana tai teknillistyvänä olemisena ja ”modernina” maailmana, voitaisiin ymmärtää nihiliksi.

Nihilismi voi vaikuttaa pelkästään negatiiviselta asialta, joka pitää poistaa tai jota vastaan tulee kamppailla. Nishitani (1982, 4; 1990, 7) kuitenkin katsoi, että nihilismi tarkoittaa myös historian/kehityksen syvällisempää ymmärtämistä itsen kehityksenä ja historiana. Nishitani viittaa tässä siihen, että nihilismi on teistisen perustan vaihtumista ateistiseksi eli itseperustaisuuden tiedostamiseksi ja tietoiseksi asettamiseksi uudeksi perustaksi. Nihilismi on toisin sanoen myös itseperustaisuuden näkemistä teismissä.

### 2.3.4 Oleminen

Oleminen (eng. *Being*) määrittyy tutkielmassa Nishitanin ajattelun pohjalta eksistentiaalis-ontologisesti. Eksistenssin käsite korostuu kuitenkin olemisen käsitteen kustannuksella kokemuksellisenä ja subjektiivisena, myös Nishitanin omaa kokemusta, painottavana. Nishitani on selkeästi tietoinen olemisen käsitteen epämääräisyydestä ja monitulkintaisuudesta, vaikka käyttääkin sitä eri merkityksissä. Osittain tämä juontuu nimenomaan siitä, minkä kentän yhteydessä tähän olemiseen viitataan. Eli myös nihilismin yhteydessä voidaan puhua olemisesta. Van Bragt (1982, xxxv) huomauttaa, että Nishitani ei kokenut esimerkiksi marxismia tai mitään filosofiaa, mikä korostaa ulkoisia tapahtumia eksistenssin, siis sisäisyyden, kustannuksella, itselleen mielekkääksi. Nishitani piti van Bragtin (emt.) mukaan ihmisen eksistentiaalista tilannetta ja haastetta siinä filosofisista kysymyksistä tärkeimpänä.

Kyseessä olevassa vertailevassa tutkimusasetelmassa on huomioitavaa, että Adorno (2003) kritisoi voimakkaasti olemisen käsitteen käyttöä mm. teoksessaan *Jargon of Authenticity* (2003) nimenomaan johonkin autenttiseen olemisen tapaan viittaavana (ks. myös Schroyer 2003). Nishitanin filosofia ”tyhjyyden filosofiana” sisältää samanlaisen tendenssin tyhjyyden rinnastuessa autenttiseen olemiseen. Tietoisuuden ja nihilismin kentällä kyse ei nimenomaan ole Nishitanin (1982) mukaan autenttisesta olemisesta. Vaikka ei ole mahdollista pureutua tyhjyyden tematiikkaan sen vaatimalla intensiteetillä tutkielman puitteissa, Adornon kritiikki selkeyttää Nishitanin filosofiaa näiltä osin purkaen perustaa tyhjyyden ideologiselta tulkinnalta.

---

<sup>5</sup> Voidaan ymmärtää kokemuksellisenä ja/tai eksistentiaalisena. Kirjoitan tästä myöhemmin mm. kokemuksen köyhtymisenä.

Tutkielmassa termillä oleminen tarkoitetaan esimerkiksi sitä, että yksilö ajattelee olevansa jotakin, kuten vaikkapa ihminen tai yksilö (ks. Nishitani 1982, 124). Karkeasti ilmaisten tämä tarkoittaa egoistista olemassaoloa (ks. Nishitani 1982, 36, 62, 175). Se, mitä oleminen tarkoittaa, ilmenee usein rivien välistä. Esimerkiksi käytettäessä yllä esitettyjä termejä "itsestä", viittaavat ne implisiittisesti olemiseen; itse on jotain ja olemassa jollain tavalla. Tietoisuuden kentällä oleminen on subjektin itsessään olemista tai subjektin olemista itseensä kääntyneenä, ja erotettuna tarkastelemistaan objekteista.

## 2.4 Aiempi tutkimus

Nishitanin filosofiaa voidaan tarkastella ainakin eksistentialismin, ontologian, uskonnon filosofian sekä modernin yhteiskunnan ja yksilön kritiikin konteksteissa. Oleellisia ovat myös nihilismin ja modernin käsitteet. Jälkimmäinen viittaa tässä kontekstissa subjektiviteettiin ja sitä kautta maailmankuvaan sen muuttumisessa moderniksi. Näiden käsitteiden avaamisen lisäksi tuon esiin esimerkkejä siitä, miten nihilismia ja Nietzschen filosofiaa nihilismiin liittyen on käsitelty. Aiemman tutkimuksen esittely koostuu pikemminkin yllä mainittujen asiansanojen määrittelystä tutkimuskirjallisuuden pohjalta, kuin pyrkimyksestä löytää samankaltaisia teorioita kuin Nishitanin esittämät ajatukset tai teorioita, joihin Nishitanin filosofian voisi rinnastaa. Esiin nostamani aiheet ja niiden käsittely tutkimuskirjallisuudessa resonoivat kuitenkin vahvasti Nishitanin filosofian kanssa, vaikka eivät suoraan siihen liitykään. Selkeyden vuoksi aiemman tutkimuksen esittelyn esillepano jäljittelee tutkielman käsittelylukujen rakennetta.

### 2.4.1 Tietoisuus ja subjektiviteetti

Aloitan Cawsin (1979) kirjoittamalla yleisesityksellä Sartren filosofiasta. Caws (emt.) kirjoittaa, että Sartren mukaan kaikki tietoisuudessa on ulkoista; kokemuksessa kaikki on maailmallista. Tämä tarkoittaa sitä, että ego ei sijaitse tietoisuudessa, vaan maailmassa. (Ks. Caws 1979, 51). Cawsin mukaan Sartre korjaa Edmund Husserlin (1859–1938) näkemystä transsendentaalisesta egosta. Ego asettuu tietoisuuden "tältä puolelta" tuonne, siis maailmaan. (Caws 1979, 52–53; Sherman 2007.) Koska sisäisyys on lopulta täysin ulkoisen asettamaa, täytyy egon myös löytää perustansa ulkoisuudesta. Myös Adorno kritisoi Shermannin (2007, 69) mukaan Husserlin ajattelun idealistista luonnetta nimenomaan Husserlin "sisäisyyden" kritiikin kautta.

Minä (eng I) todellistuu ainoastaan ihmisyyden tasolla, sillä sekä transsendentaalinen että eletty ja koettu on persoonatonta (eng. *impersonal*). Itse on toimijan aktiivinen aspekti, eikä tällainen tietoisuus vaadi persoonallisuutta lainkaan. (Caws 1979, 53.) Caws (emt.) huomauttaa, että transsendentaalinen ego on Sartren mukaan tuhoisa. Huomiolla näkyy samansuuntaista itseenkääntymisen

kritiikkiä kuin Nishitanilla, sillä Sartren mukaan Husserlin määritelmä transsendentaalisesta egosta sisältää turhan kopion egosta (ks. emt.).

Peter Dews (1989) kirjoittaa artikkelissaan *Adorno, Poststructuralism, and the Critique of Identity*, että niin poststrukturalismi kuin Adorno kritisoivat subjektin autonomisuutta. Molemmat näkevät autonomisen, itsevoipaisen subjektin illusorisena tai näennäisenä. Tämä kritiikki pohjaa Dewsin (emt. 1) mukaan Freudin ja Nietzscheen ajatteluun. Adornon filosofiaa on tulkittu myös poststrukturalismin valossa (ks. emt.), mikä johtuu subjektiin kohdistuvien kriittisten huomioiden yhtäläisyyksistä.

Dews (1989) nostaa esiin poststrukturalismin protestin dominoivaa tai hallitsevaa subjektia kohtaan. Tämä subjekti on itsetietoinen ja itseidenttinen ja näkyy Dewsin mukaan mm. Deleuzen ja Guattarin, sekä Foucault'n kirjoituksissa, joista jälkimmäisen töissä kaikuu kaikkialla läsnä oleva katse, joka redusoi erilaisuuden identtiseksi. (Dews 1989, 4-5.)

D.T. Suzuki (2012) vertaa zenin ja tieteen lähestymistapaa itseen juuri objektivoivan, siis ulkoisen, ja sisäisen tarkastelun kautta. Tiede kaihtaa subjektiivisuutta myös silloin, kun se suuntautuu tarkastelijaan itseensä (emt.). Ainoana vaihtoehtona on silloin itsen näkeminen tieteellisten kategorioiden ja käsitteiden kautta, joiden kautta itse tuotetaan sekä subjektiivisessa että objektivisessa mielessä. Tiede unohtaa, että "ihminen poikkeuksetta elää *henkilökohtaista* elämäänsä, ei käsitteellisesti tai tieteellisesti määriteltyä" (emt. 46). Suzuki painottaa kuitenkin, että zenin tarkoituksena ei ole tukahduttaa tieteellistä tiedonhankintaa tai ymmärrystä maailmasta (ks. emt.). Painotus henkilökohtaiseen viittaa tietoon itsetietona, mikä voidaan pienellä varauksella rinnastaa Sokrateen "tunne itsesi" -ajatukseen, mikäli kysymys tuntemisesta/tiedosta on ensin ymmärretty.

Suzuki rinnastaa tieteellisen tarkastelutavan myös ekstrovertteihin (ks. Suzuki 2012, 44), mikä Nishitanin filosofian kontekstissa on kuitenkin juuri itseen-kääntyneisyyttä. Introvertti olisi loogisempi termi itseen-kääntyneisyyteen, mutta Suzuki haluaa korostaa itsen ulkoisuutta itseen, siis objektivointia. Nishitanilla itseen-kääntyneisyyden määrittäminen tapahtuu kuitenkin juuri tämän ulkoisuuden ehdoilla eli itseen kääntynyt subjekti on itselleen ulkoinen ts. etäinen. Väitteet eivät ole ristiriidassa keskenään. Introvertti ei siis tarkoita yleisessä puheessa sitä, mitä siitä voitaisiin Suzukin kautta olettaa. Suzukin otetta filosofiasta voidaan pitää positiivisena ja elämänmyönteisenä, mikä tietysti saattaa aiheuttaa helppoja yleistyksiä ja ideoita siitä, mihin esimerkiksi tyhjyyden käsitteellä viitataan. Tyhjyyden ylistys ilmenee toki myös muilla filosofeilla läpi buddhalaisuuden historian (ks. esim Suzuki 2012, 50).

Mieli käsitteenä vastaa pitkälti tietoisuuden käsitettä. Tietoisuus on kuitenkin rinnastettu ymmärrykseen tietoisuudesta jostakin. Vastaavasti mieli viittaa objektiivisemmin tietoisuuden kokonaisuuteen. Kaufmann (1991) rinnastaa mielen ja tietoisuuden käsitteet sokraattisen ”tunne itsesi” ajatuksen kautta ja huomauttaa, että moni haluaisi tuntea mielensä, mutta harva tuntee. Hän määrittelee itsen tuntemisen (eng. *self-knowledge*) sekä oman mielen tuntemiseksi että mielen tuntemiseksi yleensä, minkä voidaan ajatella viittaavan mieleen pikemminkin jaettuna kuin jakamattomana kokonaisuutena<sup>6</sup>. Kaufmann lähestyy mieltä erottelematta siinä järkeä tunteesta. (Ks. emt. 3–4.) Kaufmann kysyy, miksi olemme saavuttaneet niin vähän ymmärrystä mielestä, vaikka toisaalla ulkoiset teknologiset saavutukset ovat mittavia, ja vaikka mieli on paljon lähempi tutkimuskohde kuin kaukaiset galaksit (emt.). Tämä tieteellinen lähestymistapa voi itsessään olla vähintään osasyynä, kuten edellisessä kappaleessa nostin esille, mutta Kaufmann pyrkii osoittamaan teoksessaan *Goethe, Kant, and Hegel – Discovering the Mind* (1991) Kantin ja Hegelin ajattelussa virheellisen käsityksen tieteen luonteesta, joka rinnastuu ja laajenee käsitykseksi ihmisestä (ks. emt. 4–5). Kaufmann myös tarkastelee Goethen runollisempaa lähestymistapaa mieleen ja väittää Goethen onnistuneen paremmin kuin Kant tietyiltä osin – ainakin jos tarkastelemme seurauksia, joita yksittäisillä ajatuksilla on kokonaisuuteen (ks. emt. 4–6). Kantin filosofia ei kuitenkaan ole tähän päivään mennessä menettänyt otettaan tavastamme ajatella (emt.).

Nishitanin filosofiassa itseymmärrykseen kuuluu implisiittisesti minän negaation, ei-minän ymmärtäminen. Ei-minä eroaa siitä, miten esimerkiksi käsitettä Toinen on yleensä tulkittu ja kyse onkin paradoksaalisesti minästä, joka on minä ja ei-minä (ks. esim. Nishitani 1982). Itse minänä tai ajattelijana näyttäytyy sille itselleen lähtökohtaisesti annettuna ja aina olemassaolevana sekä ajatusta edeltävänä. Mikäli tämä itse ymmärretään esimerkiksi entiteetiksi, itseriittoiseksi, ei sen puolesta kuitenkaan löydy empiiristä todistusta tai vakuuttavaa argumenttia, joka tukisi itsen olemassaoloa (ks. Metzinger 2011, 279). Keskusteltaessa itsen luonteesta sitä vaivaa eräänlainen kartesiolaisen epäilyn lähtöoletus (ks. Sherman 2007). Ei-minä voi kuitenkin olla perusolettamus rationaaliselle itsetietoisuuden ja subjektiviteetin ymmärrykselle (Metzinger 2011), mikäli se ymmärretään oikein. Metzinger (emt. 288) huomauttaa, että ei-minä on vaikeasti nieltävä, epäintuitiivinen väite<sup>7</sup>, mikä johtuu tuhansien vuosien ehdollistumisesta ja optimoidusta toiminnallisesta riittävydestä (eng. *functional adequacy*), mikä voidaan tulkita esim. kriittisen teorian kontekstissa myös tulokseksi selviytymiskamppailusta sekä luontoa että ihmistä vastaan (ks. Horkheimer & Adorno 1991). Tämä palvelee yksilön mielen toimivuutta, funktionaalisuutta maailmassa sekä fyysisen olemassaolon jatkuvuutta (Metzinger 2011).

<sup>6</sup> Vertaa Nishitanin määritelmä egosta universalisoitavana, siis jaettuna.

<sup>7</sup> Tämä tuskin pitää paikkansa kaikkien ihmisten kohdalla, mutta yleistyksenä on kuitenkin ymmärrettävä ilmaus.

Ei-minän käsitettä voidaan lähestyä Frommin (2012, 114) syntymää ja kuolemaa luonnehtivan analyysin avulla. Fromm (emt.) kirjoittaa, että eläminen on syntymistä joka hetki; kuolema merkitsee syntymisen päättymistä. Elämä ilmenee ei-pysähtyneisyyden tilana. Fromm painottaa psykologista puolta fysiologisen kustannuksella viitaten yksilöihin, jotka ns. kuolevat jossain vaiheessa elämäänsä (ks. emt.). He pysähtyvät tietynlaisiksi, siis lakkaavat syntymästä. Tällaiset ihmiset janoavat takaisin ykseyteen, mikä ilmenee pyrkimyksenä identifioitua valtion, etnisyyteen, yhteiskunnalliseen asemaan, rahaan tai jumaliin (ks. emt.). Frommia (emt.) mukaillen tällainen ykseys voidaan nähdä erillisyydestä ja yksinäisyydestä pakenemisen kautta nousevana ideaalina, tavoiteltavana olemisen tilana, jonka kautta minä määrittyy. Ei-minä viittaa siis terminä pois tällaisesta tilanteesta.

Erich Frommin (2012, 103) mukaan ihminen on seurannut rationaalisuuttaan niin pitkälle, että se on kääntynyt uudeksi irrationaalisuudeksi. Irrationaalisuus ilmenee esimerkiksi talouden kasvuun pyrkivän toiminnan kykenemättömyytenä tunnistaa toiminnan muita mahdollisuuksia tai ilmenemismuotoja sillä samalla intensiteetillä, jolla toiminta suuntautuu yksioikoisesti pääoman kasvattamiseen (emt.). Rationaalisuus vaatii siis itsekriittisen näkökulman. Ihmisen elämässä korostuu asioiden ja tavaroiden omistaminen, mikä tietoisuuden aktina laajenee myös siihen, kuinka suhtaudumme itseemme. Frommin käsitteet ”oleminen” ja ”omistaminen” viittaavat tähän tendenssiin. (Ks. emt.)

Gereon Kopf (2001) kirjoittaa subjektista teoksessaan *Beyond Personal Identity: Dōgen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self* persoonallisen identiteetin, itseyden, toiseuden, kokemuksen ja ajallisuuden näkökulmista. Sekä Nishida että Dōgen (1200–1253) olivat tärkeitä vaikuttajia Nishitanin ajatteluun. Kopfin (emt.) perusteellinen identiteetin tarkastelu siten kuin se ymmärretään sekä idän että lännen perinteessä auttaa hahmottamaan ei-minän käsitettä myös fenomenologisesta positiosta keskittyen tarkemmin metafysiisiin, loogisiin ja epistemologisiin tarkasteluihin.

Van der Braak (2011) nostaa esiin, että Nāgārjunan (n. 150–250) Madhyamaka-koulukunta on lähellä länsimaista skeptistä perinnettä varsinkin suhteessa itseen ei-substantiaalisena perustana, sekä tavoitteineen että metodeineen (ks. myös Siderits 2011, 305). Yleisemmin buddhalaisesta ei-minästä kirjoittaa Mark Siderits (2011), jossa hän muotoilee buddhalaisen reduktionismin yksinkertaisesti siten, että ”minää ei ole”. ”Persoonaa on käsitteellinen fiktio ja ainoastaan yleisen uskomuksen (eng. *conventionally*) mukaan, mutta ei kuitenkaan lopulta, totta”. (Emt. 298.) Yleisin argumentti ei-minän ajatukselle tulee pysymättömyyden kautta (emt.).

Dan Zahavi (2011) kirjoittaa ei-minästä kriittisemmin artikkelissaan *Unity of Consciousness and the Problem of Self*. Zahavi nostaa esiin argumentteja puolesta ja vastaan. Hän kääntyy lopulta päätelmään siitä, että jako minään ja ei-minään on liian karkea jo siitäkin syystä, että ei ole tarpeeksi yhteisymmärrystä siitä, mitä minällä tarkoitetaan. Zahavi painottaa kokemuksen subjektiivisuutta ja minimaalista itsen tietoisuutta (eng. *sense*). (Ks. emt.) Zahavin mukaan sen sijaan, että painotettaisiin itsen olemattomuutta, tulisi painottaa sitä, mitä erityislaatuista käsitystä itsestä ei hyväksytä (ks. emt. 334).

### 2.4.2 Moderni maailmankuva ja nihilismi

Eksistentiaalismi linkittyy käsiteltävänä asiana vahvasti yhteen tietoisuuden ja itsetietoisuuden kanssa. Cawsin (1979, 50) mukaan Sartre kirjoittaa teoksessaan *Situations*, että kaikki on ulkoista. Myös ihmiset, nimenomaan tietoisina, ovat ulkoisia "itselleen". Edelleen Caws jatkaa: samoin toisaalla, teoksessaan *L'Imagination*, Sartre ajattelee, että huolimatta tietoisuuden ja mielikuvien kuulumisesta minälle, niiden takana ei ole mitään "sisäistä"<sup>8</sup> (ks. emt.). Subjektiviteetti ei ole "yksityistä" elämää ja elämistä. Se, mikä itsessä on totta, ei voi siis myöskään olla salaisesti totta (emt.). Tämä tarkoittaa, että kaikki mitä olen ja ajattelen, on ulkopuolisen vaikutuksen alaista, eli minun oma todellisuuteni ei ole syntynyt minussa itsessäni.

Ikuisen substanssin liittäminen minän olemiseen on ollut vaatimuksena kauan länsimaisessa traditiossa ja tähän olemiseen on liitetty myös ikuisesti kestävä merkittävyys (Caws 1979). Tämä tarkoittaa merkityksen sisällymistä joko teistisiin tai toisaalta ateistisiin käsityksiin, joiden voidaan nähdä toimivan reaktiivisesti suhteessa toisiinsa. Perinteisessä keskustelussa ateismista ja teismistä (ks. esim. Martin 2010) ei välttämättä oteta tarpeeksi huomioon sitä, mistä uskonto tulee, eli miksi se on olemassa, mikä kysymyksenä vaikutti Nishitanin tarkasteluun aiheesta. Tätä kysymystä tarkastelevat esim. Kasulis (2019b) ja Abe (2019). Keskustelu kääntyy kuitenkin helposti tyypilliseksi argumentoinniksi jumalan olemassaolosta ja siihen liittyvien argumenttien laadusta (ks. esim. Craig 2010). Kasulis (2019b, 263) huomauttaa, että sen sijaan, että redusoidisi uskonnon tarpeen toivoihin ja pelkoihin tai kulttuurisiin puolustusmekanismeihin, Nishitani kysyy, miksi tietyt toiveet ja pelot ovat olemassa ja mikä alkuperä egolla tai idillä on?

Verrattaessa buddhalaisuutta esim. monoteismiin, sen rationaalisuus ja objektiivisuus ihmisen itse-ymmärryksessä olivat/ovat ylivertaisia monoteistiseen jumalsuhteeseen verrattuna, mikä osaltaan selittää niiden suosion nousua länsimaissa (ks. Fromm 2012, 105). "Itämainen uskonnollisuus limittyy

---

<sup>8</sup> Vrt. Nishitanin (1982) luonnehdinta persoonasta.

paradoksaalisesti paremmin länsimaiseen rationaaliseen ajatteluun kuin lännen oma uskonnollinen perintö” (emt.).

Tongeren (2018, 6) kirjoittaa, että moderni tiede syntyy voluntaristisesta käänteestä keskiajan teologiassa ja metafysiikassa. Tämä ei ole ihme, sillä rationalismi ei kaivannut tämän käänteen jälkeen tietoa jumalasta pyrkiessään rationalisoimaan todellisuutta (emt.). Jumala ei luo voluntarismin mukaisesti maailmaa rationaalisen suunnitelman mukaisesti, vaan vapaasta tahdosta (emt.). Paradoksaalisesti jumalan omnipotenttiuden vaatimus kääntyy tärkeäksi askeleeksi järjen emansipaatiassa (emt.). Samoin kuin jumala luo vapaasta tahdostaan, järjestä (ihmisen tahdosta) tulee teknologiaa ohjaava voima (emt.). Vaikka järki on asetettu historian saatossa tahdon yläpuolelle tai se on rinnastettu tahdon kanssa, se on ollut erotettuna tunteista. Esimerkiksi Rosen (1978) mukaan tahto viittaa kuitenkin tarkemmin haluihin ja tarpeisiin.

Tyhjyyteen redusoimisesta, mikä juontuu ajatuksesta luomisesta *“ex nihilo”*, yhteiskunnallisella tasolla aiheutuu entisen *“maailman”* redusoiminen samoin olemattomiin, mikä näkyy esimerkiksi vallankumouksellisten nihilistien aatteessa (Tongeren 2018, 6–7). Toiminta näkyy modernisaatiassa ja siihen sisältyneessä tarpeessa irrottaa nykyisyys menneestä, kuten valistus myytistä. Tämä on yleisesti ottaen myös yksi modernin määritelmistä.

Kaufmann (1991, 7) pyrkii teoksessaan *“tieteellistämään”* filosofiaa, osoittamaan Kantin virheiden nojaavan *“newtonilaiseen”* tieteelliseen maailmankuvaan, joka ei siis hänen mukaansa vastaa tämän päivän tieteellisen tiedon valossa todellisuutta. Newtonilaista maailmankuvaa voisi nähdäkseni luonnehtia ideaaliseksi järjestykseksi tai järjestyksen ideasta nousevaksi maailmankuvaksi. Samoin Kantin julistusta mielenfilosofiaan liittyen, että muuta kuin varmuutta, välttämättömyyttä ja täydellistymistä ei tarvita, Kaufmann pitää katastrofaalisena ja vertaa tätä Kantin julistusta Nietzschen kehotukseen *“rohkeutta omia vakaumuksia vastaan hyökkäämiseen”*. Varsinkin mielen ymmärtämisessä<sup>9</sup> jos missä vaaditaan juuri rohkeutta, ei varmuutta. (Emt. 8–9.) Tämä eräänlainen varmuuden kritiikki ilmaisee nihilismia Nishitanin filosofiassa.

Käännettä subjektin itsevoipaisuuteen ja yksilöllisyyteen voidaan pitää myös yhtenä modernin maailman määritelmistä. Subjektiviteetti määrittää voimakkaasti modernia ajattelua ja toimintaa. Yleisesti ottaen moderni filosofia johdetaan mukaan René Descartesin väitteestä *“cogito, ergo sum”*, jonka kautta Descartes erottaa subjektiivisen ja objektiivisen edellistä priorisoiden. (Ks. Snell & McGuire 2016, vii.) Modernissa moraalisisessa ja poliittisessä teoriassa subjektiviteetti ymmärretään

---

<sup>9</sup> Kaufmann käyttää englanninkielistä termiä *“discovery”*, mikä on empiirisempi kuin ymmärryksen käsite.



autonomisen toimijuuden kautta, teologiassa yksilön tietoisuuden tai personalismin kautta (emt.). Moraalisessa ja poliittisessa filosofiassa autonomisuuden ja yksilön vapauden ajatusta ovat kehittäneet Snellin ja McGuiren (2016) mukaan ainakin Thomas Hobbes, John Locke ja John Stuart Mill. Snellin & McGuiren mukaan myös Immanuel Kant kiteytti ajatuksen autonomisesta yksilöstä, jolla on velvollisuus tuottaa oma moraalilakinsa. Kantin esteettistä filosofiaa onkin luonnehdittu subjektiviteetin käänteeksi. (Ks. emt.)

Snell ja McGuire (2016) huomauttavat myös, että modernin itseymmärrystä, subjektiviteetin käsitettä, on kritisoitu pitkään esim. henkisten, järjestellisten ja sosiaalisten patologioiden aiheuttamisesta, mm. Leo Straussin ja Alasdair MacIntyren toimesta. Patologiat edelleen johtavat virheelliseen ajatteluun ja toimintaan, kuten historismiin, relativismiin, välineellisyyteen ja materialismiin. (Snell & McGuire 2016, vii, alaviite.) Toinen vapautta koskeva ongelma nousee myös kantilaisen deterministisen vapauskäsitteen kritiikistä, jota voi löytää Goethelta ja jota, Kaufmann toteaa, myös Freud ja Nietzsche painottivat (ks. Kaufmann 1991, 15). Samoin Suzuki (2016, 49–50) huomauttaa patologioista, jotka nousevat yksilöllisyyden korostamisesta. Tämä itsessään nousee suhteessa toiseen erontekona ja hallintana ja johtaa edelleen konfliktiin, joka rajoittaa suhteen molempia osapuolia.

Murray (2016) nostaa esiin immanentismin ongelman, mikä tarkoittaa kysymystä siitä, miten subjektiivisuus tavoittaa todellisuuden tai aidon objektiivisuuden. Kysymys nousee Kantin erotuksesta transsendentaalisen subjektin ja noumenaalisen objektin välillä (emt.). Filosofiset suuntaukset, kuten absoluuttinen idealismi, eksistentiaalisuus, fenomenologia, positivismi tai postmodernismi, eivät ole ratkaisseet immanentismin eli välittömyyden ongelmaa (emt.). Yksi mahdollinen vaihtoehto olisi Nishitanin, ja toisaalta Adornon, esiin nostama mediaation (ts. keskitien filosofia Nishitanilla (eng. *middle point*)) käsite filosofisena "metodina". Subjekti-objekti-erotus, joka siis liittyy vahvasti ymmärrykseen mediaatiosta, näkyy kautta koko länsimaisen filosofian vähintään implisiittisesti, mutta vastakohtaisuus korostuu ajan myötä (ks. Murray 2016, 41). Oletan, että vastakohtaisuuden korostuminen voimistuu sitä enemmän, mitä selkeämpi kuva todellisuudesta, ja myös itsestä, on tiedon avulla tuotettu. Samoin epistemologinen ongelma erotuksessa korostuu myöhemmin filosofian historiassa (emt.). Tämän voidaan nähdä osittain johtuvan tieteellisten metodien ja menetelmien avulla tuotettujen teorioiden tarkkuudesta ja niiden sisäisestä pyrkimyksestä kattaa koko todellisuus.

Nishitani rinnastaa ajatteluaan vahvasti eksistentiaalisuuteen ja tunsii Nietzschen lisäksi Kierkegaardin ja Heideggerin filosofian. Adornoa ei välttämättä ajattelisi ensimmäiseksi eksistentiaalistiseksi filosofiksi, mutta väite ei ole kaukaa haettu. Gordon (2016) kirjoittaa nimenomaan tästä näkökulmasta käsin. Adorno teki

väitöskirjatutkimuksensa Kierkegaardista (ks. esim. Gordon 2016, xi) ja osoitti voimakasta kiinnostusta ja kritiikkiä Heideggeria kohtaan<sup>10</sup>. Adornon filosofian tarkasteluun eksistentiaalistisesta näkökulmasta voidaan nähdäkseni lisätä myös mm. David Shermanin teos *Sartre and Adorno: The Dialectics of Subjectivity* (2007), jossa Sherman tarkastelee Adornon suhdetta eksistentiaaliseen ja fenomenologiseen traditioon. Eksistentiaalisuus tulee lähelle esteettisen position korostamista, jonka Nishitani katsoo olevan enemmän tai vähemmän analoginen uskonnollisen kokemuksen kanssa. Aikaisemmin esiin nostamassani Adornon suhteessa Erich Frommiin on samankaltaisia piirteitä kuin Adornon suhteessa eksistentiaalisuuteen ja esimerkiksi Heideggerin filosofiaan. Adorno näki Heideggerin filosofiassa monia ongelmia (ks. Adorno 2003). Heideggeria kohtaan esitetty kritiikki ei tietenkään suoraan tee Adornon filosofiasta eksistentiaalistista.

William Outhwaite artikkelissaan *Nietzsche and Critical Theory* (1995) tarkastelee valistuksen ja modernin vaikutusta Nietzschen filosofiassa ja Nietzschen suhdetta kriittiseen teoriaan, tarkemmin Adornoon, Horkheimeriin, Marcuseen ja Benjamininiin (ks. Outhwaite 1995, 203–205, 208). Nietzsche oli jopa samanmielisempi Adornon ja Horkheimerin kanssa kuin Weber, Marx tai Freud (emt; ks. myös esim. Rose 1978, ix, 17–) Esimerkiksi *Valistuksen Dialektiikka* (1947) ja *Minima moralia* (1951) muistuttavat Nietzschen aforistisesta tyylistä kirjoittajaa (ks. Outhwaite 1995). Tarkoituksena edellä on huomauttaa, että Nietzsche oli ajattelijana Nishitanin ja Adornon filosofian vahva vaikuttaja ja eräänlainen aatehistoriallinen yhtymäkohta.

Nietzschen vaikutus Nishitanin ajatteluun oli luultavasti länsimaisista filosofeista suurin. Nishitani vaikutui Nietzschen nihilismin käsittelystä ja jota Nishitani itse käsittelee eritoten teoksessaan *The Self-Overcoming of Nihilism* (1990). Buddhalaisen filosofisen tradition kietoutuminen länsimaiseen filosofiaan voidaan nähdä osaksi Nietzschen ansiota, joka oli yksi niistä ajattelijoina Euroopassa, joita 1800-luvulla kiinnosti buddhalaisuus. Tosin Nietzschen ymmärrys koski lähinnä Intian buddhalaisuutta (erotettuna japanilaisesta perinteestä) tulkittuna 1800-luvun viitekehyksessä, joka ymmärsi buddhalaisuutta nihilistisenä elämän kieltämisenä. (Ks. van der Braak 2011.) Nietzsche piti buddhalaisuutta van der Braakin (2011) mukaan passiivisena nihilisminä, mikä tässä kontekstissa tarkoittaa tyhjyyden nihiliyden ylittämisen mahdottomuuden todellistumista (ks. myös Nishitani 1990). Tulkiten, että tätä voitaisiin luonnehtia eksistentiaaliseksi epätoivoksi.

Nietzsche vastusti van der Braakin (2011) mukaan Platonin metafysisiä näkemyksiä, kristinuskoa ja idealismia, mikä asettaa hänet tältä osin samanlaiseen filosofiseen positioon kuin esimerkiksi Nāgārjuna. Molempien kritiikissä tosi tieto ja todellinen todellisuus ovat epätotta, on vain representaatiota, mikä johtaa ajatuksen aporiaan (Ks. van der Braak 2011.) Sekä Nietzscheä että zen-buddhalaisuutta on väärintulkittu epäfilosofisena mystiikkana ja rohtona länsimaisen kulttuurin

---

<sup>10</sup> (Ks. esim. Adorno 2003).

“rappiolle” (ks. emt.). Ilman tätä väärinymmärrystä, Nietzschen ja Nishitanin filosofiset positiot näyttäytyvät samankaltaisempina ja mielekkäämpinä tulkintoina modernista subjektista.

Van der Braak (2011) nostaa esiin myös kielellisen eron lännen ja idän (tässä eng. *ural-altaic languages*) välillä ja jonka myös Nietzsche van der Braakin mukaan huomioi. Jälkimmäisen perinteen piirissä syntyneessä filosofiassa ei välttämättä ole samankaltaista subjektin kielellistä ymmärrystä, mihin länsimainen filosofia on tottunut tai mitä se Nietzschen mukaan pitää itsestäänselvyytenä (ks. emt; Parkes 1991; ks. myös King 1982).

Shane Weller (2008) kirjoittaa nihilismistä Nietzschen, Heideggerin ja Adornon kautta, oleellisimmat filosofit mainitakseni. Nietzscheä voidaan pitää modernin nihilismin “oppi-isänä”. Heideggerin filosofiaa nihilismin kontekstissa Weller lähestyy Heideggerin kodittomuuden käsitteen kautta ja Adornoa kuolettavien positiivisuuksien (eng. *fatal positivities*) ajatuksen kautta. (Ks. emt.) Adornolle nihilismi oli välttämättä liitettävä juutalaisten joukkotuhoon ja siihen tapaan, jolla se toteutettiin Toisessa Maailmansodassa, mihin kuolettavat positiivisuudet viittaavat (ks. Weller 2008, 63). Samoin kuin Heidegger Wellerin (emt.) mukaan käänsi nihilismin Nietzschen olemisen ajatusta vastaan, myös Adorno käänsi nihilismin käsitteen viittaamaan Heideggerin ontologiaan.

Nihilismin käsitteen ottaminen mukaan filosofiseen ajatteluun linkitetään yleisesti Friedrich Heinrich Jacobiin (1743–1819) (ks. esim. Weller 2008; Nishitani 1990). Wellerin (emt.) mukaan myös Adorno ja Heidegger tunnustavat Jacobin tuoneen käsitteen mukaan filosofiseen terminologiaan. Weller (emt.) nostaa esiin, että Jacobi käyttää termiä nihilismi Fichten (1762–1814) transsendentaalisesta idealismista ei-minkään tahtomisena (eng. *will which wants Nothing*). Weller (emt.) väittää, että tämä tarkoittaa Jacobin mukaan sitä, että tahto on suhteessa (eng. *concerns itself*) ainoastaan siihen, mitä se itse voi tuottaa itsestään. Se palauttaa kaiken itsensä ulkopuolisen tyhjäksi, mikä viittaa esim. totuuteen tai jumalaan tyhjinä käsitteinä (emt.).

Länsimainen nihilismin historia voidaan johtaa Nietzscheä edeltäväksi jopa 1300-luvun nominalistiseen ajatukseen järjen ja johdatuksen erosta, uudelleenmääritetystä kaikkivoivan jumalan tahdosta, jota ei rajoita mikään rationaalinen väite hyvästä (ks. Weller 2008.). Toisaalta Cunningham (2002, xiii) nostaa esiin, että jo Plotinuksella (n. 205–270) on meontologinen<sup>11</sup> ajatus olemisen perustallisuudesta ei-olemisessa, joka todellistaa nihilismin “logiikan” (ks. myös Weller 2008).

---

<sup>11</sup> Kreikan kielen sanoista *me on* (ei -oleminen) (ks. Weller 2008, 4).

### 2.4.3 Minä-Toinen-suhde

Martin Buberin teos "Minä ja Sinä" (sak. "*Ich und Du*"), joka julkaistiin vuonna 1923 määrittää voimakkaasti sitä, miten lännellä ihmistenvälisyyttä on lähestytty (ks. Nishitani 1969). Buber on vaikuttanut mm. moderniin psykoterapeuttiseen ajatteluun johtuen juuri ihmistenvälisen suhteen tarkastelustaan (ks. Majava 1986), mikä suhteena rakentaa yksilöistä suhteen itsensä kaltaisia. Teos käsittelee myös ihmisen jumalsuhdetta. Vapaus dualismista, mikä viittaa sovituksi tai ykseyteen, on Buberille Pietilän (1995) mukaan juutalainen idea, toisin sanoen se perustuu ykseyden ajatukseen jumalsuhteessa, jota Nishitani (1982) lähestyy esimerkiksi persoonallisuuden käsitteen kautta. Persoonallisuus viittaa siis ihmisen jumalsuhteeseen, mutta sitä voidaan ajatella myös kontekstissa "minä-toinen". Tämä ilmenee Buberilla ajatuksena, että jokaisessa "Sinässä" on välähdys ikuisesta Sinästä; jumala on ikuinen Toinen (ks. Pietilä 1995; Buber 1995). Toisaalla Buber muotoilee asian niin, että "se, joka puhuu toisen kanssa, puhuu jumalan kanssa", ja toisin päin (ks. Buber 1965, 15). Subjektin suhteessa-oleminen on samanaikaista ihmistenvälisyyttä ja jumalsuhdetta.

Vaikutteita Buber sai hasidismista<sup>12</sup>, joka korostaa kaikkea eksistenssiä tai inhimillistä tekoa ja kokemusta erotettuna oppineisuudesta tai asketismista. Samoin Kierkegaard, Nietzsche, Kant ja Feuerbach vaikuttivat Buberin ajatteluun. (Ks. Pietilä 1995, 12-16.)

Buber kirjoitti teoksensa ensimmäisen maailmansodan aikoihin, joten teoksessa korostuu ainakin osittain tämän vuoksi Minä-Sinä -suhde Minä-Se -suhteen kustannuksella – asia, josta Buberia on kritisoitu. Buber kuitenkin, mitä ilmeisimmin halusi korostaa tätä ei-esineellistä suhdetta juuri sodan vuoksi nähtyään sen kauheudet. (Pietilä 1995.) Samoin Pietilän (emt. 16) mukaan Kantin vaikutus "kopernikaanisen vallankumouksen" kautta näkyy tässä erotuksessa välineellisiin asioihin ja inhimilliseen luovuuteen. Buber (1995) kysyy syytä erotukseen, sekä ei-inhimillisten objektien kohtaamisen ja vastavuoroisuuden luonnetta.

Buber (1995, 25) määrittelee Minän kaksitahoiseksi. Samoin Davis (2017, 232) määrittelee Nishitanin Minän tai subjektin tässä suhteessa olemisessa nimenomaan "itsen palautumattomasti kaksitahoiseksi luonteeksi" (eng. *the irreducibly twofold nature of the self*). Nishitani oli hyvin perillä tästä Buberin ajatuksesta ja myös kommentoi sitä pyrkien osoittamaan siinä piilevän ongelman (ks. Nishitani 1969).

Buber (1965, 168) kritisoi Heideggeria siitä, että Heideggerin "eksistenssi" jättää lopulta ihmisen sen irrallisen ajatuksen varaan, että hän on itseperustainen (eng. *self-*

---

<sup>12</sup> Hasidismi on juutalaisuuden suuntaus.

*contained*) eli että hän kykenee säilyttämään itsensä toiminnan tai suhteessa-olemisen lopputuloksena. Tällainen itseperustainen ihminen on Buberin mukaan ihminen, joka ei ole kommunikaatiossa muiden kuin itsensä kanssa (ks. emt.).

Eksistenssi viittaa johonkin ainakin osittain toteutumattomaan Minä-Toinen - suhteessa (ks. Buber 1986, 76), mikä tarkoittaa "olemisen" potentiaalisuutta. Nishitanin ajattelu suhteutuu esim. juuri Buberiin ja Heideggeriin joitain ajatuksia korostaen ja toisia kritisoiden. Itseperustaisuuden kritiikki Nishitanilla voidaan tulkita melko uskonnolliseksi osittain Buberia mukaillen, ja osittain asettuen esim. Sartren humanistista ateismia vastaan juuri tässä itseperustaisuuden kritiikissä.

Kierkegaardia Buber tulkitsee kysymyksessä etiikan ja uskonnon välisestä suhteesta siten, että ne ovat toisiinsa kietoutuneita (ks. Buber 1965, 56). Uskonto oli Buberille nationalismiin ja vastakkainasettelun ylittävää siitäkin huolimatta, että Buber pyrki toimimaan yhden tietyn uskonnollisen identiteetin kautta se säilyttäen (ks. Pietilä 1995, 8-10)

## 3 KEIJI NISHITANI

Selvennän luvussa Nishitanin filosofian vaikuttimia, kuten Kioton koulukuntaa sekä buddhalaisuutta. Mitä ovat Nishitanin filosofian perusajatukset ja väitteet? Selvennän myös filosofista ja historiallista lähtökohtaa, jossa Nishitani eli.

### 3.1 Nishitanin filosofiasta

Alusta alkaen Nishitani oli kiinnostunut nihilismin ongelmasta sekä henkisenä ajatuksena että filosofisena ulottuvuutena (Unno 2019, vii; Parkes 1990). Unno (emt.) määrittelee Nishitanin nihilismin kokemuksen uskonnolliseksi haasteeksi, mutta nostaa esiin myös sen, että nihilismin kokemus on erittäin yleinen tänä päivänä. Uskonnollisuudella Unno (emt.) viittaa siihen, että Nishitanin filosofia heijastelee ja koskettaa sekä uskonnolliseen että ateismiin taipuvaisia mieliä (ks. emt.). Nishitanin filosofia kumpuaa läntisen tradition ulkopuolelta ja tarjoaa uusia oivalluksia tai toisen katsantotavan esim. Kantin, Nietzschen, Kierkegaardin, Heideggerin ja Sartren ajatuksille (emt.).

Buddhalaisen tradition puolelta Nāgārjuna (n. 150–250) oli yksi keskeisimmistä Nishitaniin vaikuttaneista filosofeista. Nishitanin tyhjyyden käsite ammentaa suurelta osin Nāgārjunan Śūnyatān käsitteestä. Van der Braak nostaa esiin, että Nāgārjunan mukaan kaikki ilmiöt ovat tyhjiä kaikesta essenssistä. Ulkoiset syyt ovat kaikkien ilmiöiden alkusyy. (van der Braak 2011; ks. myös Garfield 1995.) Tällä viitataan yleisesti asioiden perimmäiseen keskinäisriippuvuuteen. Edelleen olisi väärin ilmaista, että kaikki on tyhjiyttä (ks. Garfield 1995), koska se on edelleen väite, joka ilmaisee tiettyä positiota. Nāgārjuna esimerkiksi päättelee, että kaikki neljä loogista mahdollisuutta<sup>13</sup> päätyvät absurdiin lopputulokseen eikä hän siis hyväksy niiden totuusväitettä. Hän kieltää positiiviset väitteet ja kieltää myös tämän kieltämisen. (Ks. van der Braak 2011; Garfield 1995.) Tämän loogisen ajattelutavan tarkoitus on vähintään pyrkiä osoittamaan tyhjyyden määrittelemättömyyttä, mitä Nishitani myös itse soveltaa. Tyhjiys on määrittelemättömyydestä huolimatta perusta ja ainoa tapa, jolla asiat voivat olla olemassa. Tyhjiys ei ole ilmiö, johon muut ilmiöt ovat suhteessa, vaan se on kaiken ilmenemisen tyhjiys. (Ks. Garfield 2011.)

Tutkielman kannalta merkittävin teos on Nishitanin *Religion and Nothingness* (1982) (jap. *Shūkyō to wa nani ka 宗教とは何か*”, joka suomeksi käännettynä tarkoittaa ”mitä on uskonto”). Teoksen neljä ensimmäistä lukua julkaistiin vuosina 1954–1955 ja

<sup>13</sup> Nämä ovat: A, ei-A, sekä A että ei-A, ei A eikä ei-A (ks. van der Braak 2011).

viimeiset kaksi lukua koko teoksen julkaisussa vuonna 1961 (Davis 2017, 242). *Religion and Nothingness* tarjoaa vakavan haasteen sekä länsimaiselle uskonnolle että filosofialle (Abe 2019, 17). Nishitanin filosofiaa voidaan pitää uskonnon filosofiana, mutta myös antiuskonnollisena tai a-uskonnollisena (Abe 2019, 14; King 1982, xviii). Kyse on uskonnosta yleisellä, ei partikulaarisella tasolla, sekä uskonnon itsensä kritiikistä (King 1982, xviii). Kritiikille antaa omaleimaisuutensa Nishitanin filosofiassa synteetiksi yhdistyvät ajattelu ja persoonallisuus sekä uskonto ja filosofia (ks. Unno 2019, viii). Nishitani itse ajatteli Unnon (emt.) mukaan tekevänsä filosofiaa, ei buddhalaisuuden tulkintaa, vaikka hän ottaa mukaan ajatteluunsa buddhalaisia oppineita ja ajattelijoita.

Teoksessa Nishitani ei tarjoa suoraa vastausta väitelauseen muodossa kysymykselle “mitä uskonto on”, vaan tarkastelee eksistentiaalisesti uskonnon perimmäistä lähdettä, jonka kautta uskonto ihmisissä tulee esiin (Abe 2019, 13). Englanninkieliseen painokseen Nishitani itse lisäsi selvennyksiä ja erityisiä kohtia, koska koki, että länsimaalaiselle lukijalle teos oli vaikeasti ymmärrettävä (van Bragt 2019, 10–11). Vaikeatulkintaisuus johtuu filosofisten traditioiden eroista ymmärtää käsillä olevat käsitteet, kuten tyhjiys, oleminen ja nihilismi. Toinen vaikeatulkintaisuuden syy nousee buddhalaisen tradition merkityksen oivaltamisen haasteesta länsimaisen filosofian kontekstissa.

Parkesin (2020, 466) mukaan länsimaiset ajatukset ovat pinnallisia ja koskevat tietoisuuden pinnan ilmentymiä, ja tämän vuoksi ne eivät kykene pääsemään käsiksi asioihin ja ihmisiin tarpeeksi syvältä. On kuitenkin nähdäkseni kyseenalaista, missä määrin voidaan erottaa länsimainen ja itämainen ajattelu toisistaan jaolla pinnallinen/syvällinen. Kyse on pikemmin käsitteiden reifikaatiosta, johon palaan Adornon kautta myöhemmin tutkielmassa. Toinen jaottelu koskien traditioiden eroa on mistä/mihin (eng. *whence/whither*), jolla viitataan esimerkiksi Nishitanin kohdalla siihen kysymykseen, mistä uskonto tai historia tulee, ei niinkään sen funktiosta tai hyödyllisyydestä (ks. Kasulis 2019b). Kasuloksen (emt.) mukaan “mistä” osoittaa itämaiseen traditioon, ja “mihin” kuvaa länsimaalaista asennetta tarkastella esimerkiksi juuri uskontoa.

Nishitani (1984, 16, 18) tekee erotuksen lännen ja idän filosofioiden välillä, missä edellinen viittaa persoonakeskeiseen minän olemisen tapaan, jälkimmäinen aistillisten olioiden tasavertaisuuteen, jonka kautta olemisen käsite myös määrittyy. Persoonakeskeinen itseys tarkoittaa edellä esiin nostettua pinnallisuutta siten kuin sen perustan illusorisuus jää pimentoon toiminnassa. Ihmisillä näyttäisi kuitenkin olevan aivan samat ongelmat ja konfliktit sekä idässä, että lännessä, mikä tietysti nostaa esiin kysymyksen idän filosofian, tai pikemmin ihmisten perimmäisestä, samankaltaisuudesta sekä ihmisten ongelmien jaettavuudesta. Toinen vaihtoehto selitykseksi on ajattelun abstraktius, sen irtaantuminen elämästä abstraktioiksi ja

systemeiksi. Nishitani painottaa oman filosofiansa lähtökohtaa yksilön olemisen arkipäiväisyydessä (ks. Nishitani 2019), jota ihmistenvälisyys määrittää voimakkaasti. Tämä siitä huolimatta, että Nishitanin filosofia on paikoitellen hyvin teknistä operoiden käsitteillä, jotka vain vaivoin ovat ymmärrettävissä käsillä olevassa kontekstissa. Unno (2019, ix-x) kuvaileekin Nishitanin tyyliä kirjoittaa spiraaliseksi ja runolliseksi.

Länsimaisella filosofialla Nishitani viittaa Heisigin (2001, 271) mukaan ensisijaisesti filosofian historiaan Descartesista Heideggeriin (ks. myös Davis 2002, 154). Kyse on kuitenkin abstraktista tai filosofisesta historiasta lännessä, mutta myös japanissa, joka ei ulotu todelliseen, "elettyyn" historiaan (Davis 2002, 154-155; van der Braak 2011). Kuten totesin, Adorno (1973) nostaa esiin samanlaisen ajatuksen länsimaisesta filosofiasta, sen suhteesta kärsimykseen ja sen julkilausumiseen, jonka tulisi olla filosofian tehtävä. Kärsimys viittaa elettyyn, todelliseen kokemukseen, jota filosofian on ollut haastavaa tavoittaa.

Nishitani näyttää traditioiden erotuksen huomiolla viittaavan pikemminkin siihen, että mahayana-buddhalaisessa<sup>14</sup> traditiossa on säilynyt jokin sellainen huomio olemisesta, mikä ei länsimaisen filosofisen tradition kautta välity. Toisin kuin esimerkiksi Nishida ja Tanabe (1885-1962), Nishitanin edeltäjät ja filosofiset kollegat Kioton koulukunnassa, Nishitani pyrki Parkesin (2020, 466) mukaan voimakkaammin kuromaan umpeen kuilua idän ja lännen ajatteluperinteiden välillä.

Nishitani väittää, että objektiiviset tai etäältä tehdyt selitykset minä-toinen-suhteesta ovat itse kohtaamisen ulkopuolisia tarkasteluja, jotka eivät tavoita sen syvyyttä tai kokonaisuutta (Davis 2017, 232). Martin Buberin jälkeen minä-toinen-suhdetta on luonnehdittu persoonalliseksi suhteeksi minän ja toisen välillä (emt. 232). Tämä luonnehdinta on Nishitanin mukaan tarkka, mutta sisältää suuren ongelman tai paradoksin: toisaalta minä ja toinen ovat absoluuttisia omassa subjektiviteetissaan, toisaalta molemmat ovat absoluuttisen relatiivisessa suhteessa toisiinsa (Nishitani 1969). Davis (2017, 232) korostaa, että ihminen on Nishitanin mukaan singulaarinen absoluuttinen yksilö ja olento, joka on olemassa muiden kanssa ja vuoksi (eng. *coexist*). Davis kutsuu tätä "itsen palautumattomasti kaksitahoiseksi luonteeksi"<sup>15</sup>. Ymmärtääkseen minä-toinen-suhdetta sen kaikissa ulottuvuuksissa, kumpakaan aspektia, molemminpuolista relatiivisuutta ja absoluuttisuutta, ei tule jättää huomiotta. (Davis 2017, 232.)

---

<sup>14</sup> Nishitanin filosofia otti vaikutteita nimenomaan mahayana-traditiosta, joka yleisesti määritellään erotuksena hinayana-traditiosta.

<sup>15</sup> "The irreducibly twofold nature of the self."



### 3.2 Kioton koulukunta

Vuoden 1868 jälkeen, Japanin avauduttua poliittisesti ja taloudellisesti länteen, filosofiset tekstit löysivät tiensä Japaniin, mikä tarkoitti eritoten saksalaista filosofiaa (van der Braak 2011). Kioton koulukunnan syntyminen oli Japanin avautumisen ja modernisaation mahdollistama. Kiinnostus saksalaista idealismia kohtaan johtui siihen sisältyneestä dialektisesta tavasta tehdä filosofiaa ja siihen sisältyneestä mystiikan ulottuvuudesta sekä vahvasta moraalin ja uskonnon luonteesta (King 1982, xv; van Bragt 1982, xxix). Samoin van Bragt (emt.) nostaa esiin, että paradoksien käyttö ja ristiriitojen salliminen ajattelussa ovat leimallisia Kioton koulukunnan tavalle tehdä filosofiaa.

Nishitani oli osa tätä niin sanottua Kioton koulukuntaa, joka rakentui ensisijaisesti Nishida Kitarōn tekemän filosofian ympärille, ja myöhemmin Tanabe Hajimen ja Nishitanin itsensä. Kioton koulukunnalla viitataan varsinaisen koulukunta-ajattelun sijaan paikkaan ja tapaan filosofoida (Van Bragt 1982, xxvii). Nishida Kitarō oli vaikuttanut esimerkiksi fenomenologiasta ja William Jamesin filosofiasta (van der Braak 2011). James Heisig määrittelee Kioton koulukunnan ”maailmanfilosofiaksi”, viitaten siihen, että Kioton koulukunta, etupäässä Nishida, Tanabe ja Nishitani, yhdistävät japanilaisen, buddhalaisen, ja eurooppalaisen filosofisen tradition (Heisig 2001; Davis 2002, 147). Toki esim. Schopenhauer, joka sovelsi itämaisia ajatuksia eurooppalaiseen ajatteluun, jätti jälkensä 1800-luvun filosofiaan (Davis 2002) ja vaikutti edelleen hänen jälkeensä tulleisiin filosofeihin, mm. Friedrich Nietzscheen.

Maailman käsite yllä ei viittaa maailmanyhteisöön tai ykseyteen, joka yrittää päästä eroon kulttuurisista erityispiirteistä. Se viittaa dialogiseen tilaan, joka tunnistaa eri traditioiden ainutlaatuisuuden kulttuurienvälisessä filosofisessa keskustelussa. (Davis 2002.) Kioton koulukunnan filosofit ovat positioltaan itämaisia ja buddhalaisia, mutta heidän tavoitteensa, kontekstinsa eivät ole kumpaakaan (Heisig 2001, 8). Kioton koulukuntaa määritti alusta alkaen lojaalius omalle traditiolleen, avoimuus länsimaiseen filosofiaan ja tarkoituksenmukainen tavoitteellisuus tuoda nämä kaksi yhteen (Van Bragt 1982, xxvii). Davisin (2002, 152) mukaan Heisig argumentoi, että Nishitanin ym. filosofiaa tulee nimenomaan tulkita muilla kielillä kuin japaniksi ja muussa kontekstissa kuin Kioton koulukunnan mukaisesti. Oletan tämän johtuvan nimenomaan mainitusta maailmallisuuden ajatuksesta.

Uskonto ja filosofia ovat kietoutuneet toisiinsa paljon voimakkaammin idässä kuin lännessä, mikä osaltaan vaikuttaa näiden käsitteiden sisältöön. Kioton koulukunnan käsitys uskonnosta ei sisällä samoja oletuksia kuin mono- tai polyteistiset uskonnot. Kioton koulukunnan voidaan ajatella kyseenalaistaneen modernin käsityksen uskonnon ja filosofian erosta ja tämän eron universaaliudesta. (Davis 2002, 156.)

## 4 TIETOISUUDEN KENTTÄ

Tässä ensimmäisessä käsittelyluvussa tarkastelen Nishitanin ajatusta subjektiviteetista pääasiassa ilman nihilismin mukaan ottamista. Avaan sitä Nishitanin Kantin ja Descartesin filosofian tarkastelun avulla. Tämä tarkoittaa tietoisuuden kentän tarkastelua, jonka Nishitani erottaa filosofisena käsitteenä nihilismin kentästä, joka suhteessa edelliseen on laadultaan perustavampi. Nishitanin oma filosofinen tyyli kirjoittaa risteilee tietoisuuden, nihilismin ja tyhjyyden käsitteiden välillä pitkin hänen teostaan *Religion and Nothingness* (1982) jatkuvasti palaten eri luvuissa ”alkuun” uudesta näkökulmasta tai uuden käsitteen valossa. Nishitani lähestyy tietoisuutta mm. subjektiviteetin eli subjektin laadullisten ominaisuuksien ja ominaispiirteiden sekä minän, persoonan ja substanssin käsitteiden kautta. Peilaan Nishitanin ajatuksia Adornon samansuuntaisiin huomioihin subjektiviteetista. Tämä on tulkintani mukaan tarkemmin ilmaistuna ”konstitutiivinen subjektiviteetti”. Adorno viittaa tähän esimerkiksi teoksensa *Negative Dialectics* johdannossa (ks. Adorno 1973). O’Connorin (2004) mukaan kyseinen Adornon käsite määrittäytyy hänen filosofiassaan Immanuel Kantin filosofian kautta. Tämä tarkoittaa Adornon tulkintaa Kantin filosofiasta sellaisena, joka edelleen säilyttää subjektiviteetin konstitutiivisen, eli kokemukselle perustavan, luonteen huolimatta Kantin kartesiolaisen subjektin kritiikistä (ks. emt.). Käsittelen aihetta perusteellisemmin myöhemmin tässä luvussa.

Tarkoitukseni ei ole suoraan kieltää itseperustaisuutta subjektilla, eli tätä konstitutiivista näkökulmaa, todeten esimerkiksi sen olevan turha tai olematon, sillä sen vaikutus todellisuutta tuottavana ja muokkaavana on hyvin merkittävä ja se myös tässä mielessä on todellinen. Todellisuutta on mielekästä lähteä tarkastelemaan siten, että itseperustaisuus määrittää todellisuutta. Tällöin ei voida sanoa, että todellisuus, se miten asiat ovat, täysin edeltäisi itseperustaisuutta. Lähtöolettamuksena on, että mikäli itseperustaisuus jää pimentoon toiminnassa, se tuottaa ongelmia ihmisten välisissä suhteissa, kuten Nishitanin (1969) kautta asiaa voidaan lähestyä<sup>16</sup>. Avaan sitä, kuinka Nishitani ja Adorno suhtautuvat näihin kysymyksiin tai ongelmaksi mieltävään olemiseen tässä luvussa sen kautta, minkälainen tapa ajatella tuottaa tätä itseperustaisuutta ja hallintaa<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Ks. kolmas käsittelyluku minä-toinen-suhteesta.

<sup>17</sup> Hallinnan käsite nousee todennäköisesti Hegelin herra-orja-dialektiikasta Adornon käyttöön. Herran ja rengin kamppailu on pikemminkin, Adornon ja Horkheimerin mukaan, ihmisen ja luonnon välillä (ks. Adorno & Horkheimer 1991). Syy siihen, miksi tämä suhde on itsensä lannistava, hallitseva ja väkivaltainen, on abstraktiossa. Kun abstraktio systemaattisesti irrotetaan siitä, mistä se alun perin on johdettu tai abstrahoitu, ja on näin ollen reifikoitu itsenäiseksi, on tulos tietämisen ja järjen muoto hallintana objektia kohtaan – objektia ”lähestytään sellaisena, mihin muotoon järki on sen asettanut. (Ks. esim. Horkheimer & Adorno 1991, 90; ks. myös Rose 1978).

## 4.1 Subjektin ja objektin välisestä erotuksesta

Aloitin Nishitanin huomiolla siitä, että vaikka pidämme tarkastelemiamme ulkoisia asioita todellisina, emme pääse ”käsiksi” niiden todellisuuteen tai todelliseen luonteeseen (Nishitani 1982, 9). Emme ikään kuin kadota itseämme niihin tai toisin sanoen emme ”tule” niiksi (emt.). Nishitani (1982, 6) erottelee tarkastelemamme asiat sisäisiin ja ulkoisiin (eng. *within-without*). Tietoisuuden, eli tarkemmin tietoisuuden kentän ”mekanismit”, joiden avulla aistein havaittu ulkoinen maailma tulee tietoisuudelle ymmärrettäväksi ovat samat, joiden avulla sisäinen maailma tulee ymmärrettäväksi itselleen. Tietoisuuden kenttää määrittävillä mekanismeilla viittaa nimenomaan tapaan suhtautua havaitsemaamme asiaan erillisenä. Tämä kääntyy myös tietoisuudeksi omasta minästä erillisenä muista. Eli suhtaudumme Nishitanin (emt.) mukaan myös itseemme objekteina, siis ulkoisina asioina. Huomio tässä pääluvussa keskittyy niihin objekteihin, joita kutsumme sisäisiksi ulkoisten aistein havaittavien objektien sijaan. Sisäisiin objekteihin suhtautuminen ilmentää Nishitanin mukaan samaa toimintaa, jossa vallitsee erotus subjektin ja objektin välillä (ks. Nishitani 1982, 9–). Kun määritän itseäni jonain tai itseni joksikin, se ilmenee mainittuna ulkoisuutena.

Sisäisyyden ja ulkoisuuden ero näkyy esimerkiksi seuraavasti. Nishitani nostaa esiin, että vaikka tiede ja filosofia kertovatkin, mikä on todellista, niiden välillä on suuria yhteensovittamattomuuksia. Se, mitä yksilö pitää todellisuutena tieteellisestä näkökulmasta ja se, mitä hän pitää totena elämänsä jokapäiväisyyden näkökulmasta ovat ristiriidassa keskenään, eikä hän kykene kiistämään kumpaakaan näkökulmaa. (Nishitani 1982, 7.) Tähän erotukseen liittyy myös yksilöllisyyden kehittyminen. Ihminen ei voi, toimiakseen maailmassa, olla tietoisena olentona yhtä luonnon kanssa, mikä tarkoittaisi sisäisen ja ulkoisen ykseyttä. Pidämme yleisesti yksilöllisyyttä itsestäänselvyytenä enkä näe, että Nishitani pyrki kiistämään yksilöllistymisestä nousevaa vastuuta omista asioistaan ja elämästään. Kyse on selkeämmin sen huomaamisesta, että tämä yksilöllisyys ei ole sellainen itsestäänselvyys, jollaiseksi se on muodostunut.

Nishitani ilmaisee usein eri tavoin erotuksen tuottamaa tai siihen sisältyvää sisäisyyttä. Eri termit viittaavat erilaisiin filosofisiin positioihin tai tarkastelun kulmiin, joiden kautta itsen ongelmaa lähestytään ja nimenomaan on lähestytty filosofian historiassa. Itsen ongelma tai tapahtuma, jossa itse tulee ongelmaksi itselleen, on Nishitanin filosofian kantavia teemoja (ks. Nishitani 1990). Yksi kuvaavimmista termeistä, joita Nishitani käyttää, on ”itseen takertuminen” (eng. *self-attachment*), muita seuraavassa esiin nousevia termejä huomioimatta:

*”Tavallisessa olemisen tavassa [...] – sikäli kuin olemme rationaalisia ja persoonallisia entiteettejä – keho-mielemme (kirjaimellisemmin,*

*itsetietoisuutemme) tarraa kiinni itsestään itsensä kautta; järkemme tarraa itseensä suhteessa järkeen; ja persoonallisuutemme suhtautuu itseensä persoonallisuudesta itsestään käsin. Kaikissa tapauksissa voimme puhua itse-välittömästä itseen-suhtautuneisuudesta tai itsekeskeisyydestä sen ytimessä, miten asiat ovat. Kaikissa tapauksissa keho-mieli, järki tai persoonallisuus ovat perustana itseensä-sulkeutuneeseen säilöön ja itse-kietoutuneeseen ykseyteen.”<sup>18</sup>*

Yllä oleva lainaus kuvaa hyvin sitä, miten Nishitanin filosofia risteilee eri käsitteiden välillä. Puhuttiinpa itsetietoisuudesta millä termillä tahansa, viittaavat ne kaikki kohti sitä, jonka Nishitani asettaa kyseenalaiseksi. Itsessään-oleminen (eng. *in-itself*) ei Nishitanin (1982, 107) mukaan viittaa kantilaiseen asiaan-itsessään (sak. *Ding-an-sich*). Itseidenttinen itse-luonnon (eng. *self-nature*) perusta ja asioiden itseiden muoto ei viittaa subjektin ja objektin ykseyteen siten, kuin se on filosofian historiassa ymmärretty idässä ja lännessä. Toisin sanoen subjektin ja objektin erotus ei ole lähtöoletus, josta käsin pyrittäisiin tuottamaan niiden ykseys. (Nishitani 1982, 107.) Kyse ei ole myöskään näkökulmasta, joka olettaisi sen perustan olevan joko subjektissa tai objektissa. Nishitanin näkökulma saa ajattelemaan, että erotus on tuotettu ja liittyy vahvasti tietoisuuden tapaan tehdä maailma ymmärrettäväksi.

Nishitanin käyttäessä termiä ”itseidenttinen” (eng. *self-identity*), viittaa se jokseenkin epäintuitiivisesti ei-substantiaaliseen substanssiin, jota voidaan lähestyä sellaisen metaforan kautta, jossa jonkin asian tietyn ominaisuuden negaatio on osa kyseistä asiaa tai ”substanssia” (ks. Nishitani 1982, 125). Esimerkiksi ajatus, että tuli ei polta itseään tai silmä ei näe itseään (emt.). Asiaa määrittävä ominaisuus tai se, miten se ilmenee maailmassa, vaatii siis sen itsensä negaation siinä itsessään. Loogisesti ilmaistuna A ja ei-A ovat itseidenttisesti yksi ja sama tosiasia<sup>19</sup> (ks. emt. 126). Kirjoitan substanssin käsitteestä hieman myöhemmin.

## 4.2 Eri tapoja lähestyä minuutta

Jatkan tässä alaluvussa edellisen alaluvun temasta kuitenkin siirtämällä tarkastelun keskipisteen vahvemmin subjektiin eli minään. Minä (eng. *self*) viittaa yleisesti tietoisuuteen, joka reflektoi itseään. Itsetietoisuus on minän essenssi ilman erotusta näiden välillä. (Nishitani 1984, 1.) Tällä tavoin ymmärrettynä itsereflektio tarkoittaa

<sup>18</sup> “In this ordinary mode of being [...] – being rational or personal entities – our body-mind (fundamentally, our self-consciousness) grasps itself from itself; our reason grasps itself from the posture of reason; and our personality grasps itself from within the personality itself. In each case we can speak of a self-immanent self-prehension or a self-centeredness, at the core of what is taking place. In each case the body-and-mind, reason, or personality constitutes a self-enclosed confinement and self-entangled unity.” (Nishitani 1982, 103.)

<sup>19</sup> Tähän ristiriidan logiikkaan palaan luvussa kuusi.

tietoisen minän tutkimista ja kietoutuu tiukasti tietoisuuteen itseensä. Kyse on subjektivismista, jossa minä luo itsestään ”näytön”, jonka kautta on mahdollista tarkastella sitä, mitä tietoisuudessa on pinnalla (emt. 1–2). Minä on samanaikaisesti sekä nousevat että katoavat mielikuvat, että niiden tarkastelija. Minuuteen tai itseen kietoutuminen tällä tavalla vahvistuu iän myötä ihmisen mentaalisten kykyjen mahdollistaessa voimakkaamman erotuksen ympäristöstä, minän korostamisen ja itseen-sulkeutumisen. (Emt. 2). Minä ei kuitenkaan ole missään nimessä objekti, jollaisena se subjektivismissa Nishitanin mukaan otetaan (ks. Nishitani 1984, 3). James Heisig (2001, 230) korostaa, että Nishitanin minän käsitteen ymmärtämisessä tulee huomioida se, että sillä viitataan itsekeskeiseen minään mielen toimintojen ykseytenä, jossa minä toisin sanoen tarkastelee maailmaa näiden mielen toimintojen tai kykyjen kautta.

Minä käsitteenä eroaa jonkin verran egon käsitteestä (ks. myös luku 2.3.). Jälkimmäinen pitää sisällään aristoteelisen idean perustavasta yksilöllistymisestä sekä kartesiolaisen ”*res cogitans*”<sup>20</sup> ajatuksen. Edellinen tarkoittaa itseidenttisyttä, joka ei hyväksy aristoteelista tai kartesiolaista positiota. (Heisig 2001, 228.) Nishitani käyttää itsen käsitettä kuitenkin etuliitteenä, kuten itseen-takertuminen, joka viittaa pikemminkin minään kuin egon negaatioon tai itseen. Davis (2002, 159) huomauttaa, että Nishida Kitarō vältti myöhemmässä filosofiassaan termiä ”itsetietoisuus” ja käytti mieluummin termiä ”itseymmärrys”, välttääkseen konnotaatioita psykologismiin<sup>21</sup>. Nishitanin erotus minän ja egon, mutta samoin myös tietoisuuden ja ymmärryksen välillä voidaan johtaa tästä Nishidan määrittelystä. Minä käsitteenä on alisteinen itsen käsitteelle viitaten toimintaan tai tietoisuuteen itsekeskeisenä.

Subjektivismi käsitteenä tarkoittaa tiettyä asennetta, nimenomaan tietoisuuden kentällä (ks. esim. Abe 2019, 18). Representaatio tuottaa subjektivismiin sen eri määritelmässä. Nishitani esimerkiksi viittaa Dostojevskin ”Raskolnikoviin” tällaisen olemisen metaforana (ks. Nishitani 1984). Kyse on eräänlaisesta pakkomielteen spektristä kohti monomaniaa, takertumisesta voimakkaasti ideoihin sekä tietoisuuden fanaattisuuteen (emt.). Tämä takertuminen ideoihin ei eroa Nishitanin itseen takertumisen ajatuksesta millään lailla. Erich Fromm kutsuisi tätä ulospäin suuntautunutta fanaattisuutta ”palavaksi jääksi”<sup>22</sup>. Se, mikä yksilössä on todellista, ja mihin yksilö takertuu fanaattisuudessa, on ulkoapäin vastaanotettu idea, joka Frommia (2004) mukailleen jättää mielen kylmäksi kokemuksille tai ontoksi, ja mihin termi ”jää” viittaa. Fanaattinen yksilö antautuu yhdelle ”totuudelle”, minkä ansiosta eräänlainen tunnepohjainen fanaattisuus saa aikaan ekstaattisen tunteen. Tunne

<sup>20</sup> Se, joka ajattelee; mieli, sielu.

<sup>21</sup> Englanniksi termit ovat ”self-consciousness” ja ”self-awareness”, jonka suomennan selvennyksen ja erotuksen vuoksi itse-ymmärrykseksi, vaikka termi ”awareness” suomennetaan yleisesti tietoisuudeksi tai tietoisena olemiseksi (ks. Heisig 2001, 49–50). En myöskään halua käyttää termiä oleminen tässä yhteydessä, sillä se voi osoittaa harhaan siitä, mihin Nishitani viittaa; Ymmärtämisen ja tietämisen välisestä suhteesta, ks. myös Pihlström 2011.

<sup>22</sup> (ks. Fromm 2004, 47 alaviite).

aiheutuu kaiken "palavan" energian suuntaamisesta yhteen pisteeseen. Pelkkä idea tai sen kadottaminen johtavat pahimmillaan yksilön itsemurhaan. (Ks. Nishitani 1984.) Ulkoa päin vastaanotettu idea oli yksilölle perusta, johon hän tukeutui.

Sen sijaan, että minä pitäytyisi tavallisessa, jokapäiväisessä tietoisuuden tavassa, se voi olettaa intellektin, joka nousee esiin tästä olemisesta erotettuna. Intellektin, tai järjen, kautta minä voidaan asettaa objektiksi, jota tutkia. (Nishitani 1984, 3.) Tällöin kuitenkin katoaa mielestä se, että minää ei voida ottaa haltuun eli ymmärtää objektiivisesti (emt.). Objektiivisuus viittaa tässä teoriaan tai käsitteeseen, jonka avulla voidaan tuottaa tietoa niistä minuuden piirteistä, joita halutaan tutkia. Kyse on tieteellisestä tiedonhankinnasta (emt.). Sen avulla voidaan hankkia tietoa ulkoisesta maailmasta, mutta sen kääntyessä itseen, "oleminen välineellistyy". Sama ilmiö näkyy yleisemmin modernissa<sup>23</sup> yhteiskunnassa, jossa ihminen näyttäytyy yleistettävänä ja vaihdettavana ja jossa itsensä näkevä minä on erossa itsestä, joka nähdään (emt. 5). Nishitani tarkoittaa, että ihmisen tutkiminen olentona objektiivisesti ja analysoiden, on universaalinen ihmisolennon näkemistä jokaisessa yksilössä, mikä tarkoittaa, että yksilöllisyyttä ei tunnusteta tarpeeksi vahvasti (ks. emt.). Adorno (1998, 192) painottaa myös subjektiin kääntymisen merkitystä kontekstissa, jossa hän puhuu alistajien ja alistettujen välisestä suhteesta. Tämä johtuu sosiaalisiin ja poliittisiin muutoksiin vaikuttamisen hankaluudesta tai mahdottomuudesta (emt.). Adorno (emt.) pitää tärkeänä keskittyä nimenomaan alistajien väkivallan purkamiseen ja siihen, minkälaiset mekanismit saavat heidät tuottamaan väkivaltaa.

Yhteiskunnallisella tasolla tarkasteltuna olisi tärkeää säilyttää kuitenkin erotus asiantuntijoiden, tässä intellektin, ja yleisen mielipiteen välillä. Muutoin arvostelma, joka ei ole pelkkä mielipide, menettää merkityksensä. (Adorno 1998, 117.)

Yhteiskunnasta minälle ulkoisena todellisuutena voidaan tuottaa tietoa, mutta Nishitani viittaa tulkintani mukaan ymmärrykseen yhteiskunnasta sellaisena, jona se ilmenee minän suhteessa itseensä. Tällä tavalla ymmärrettynä itseymmärrys olisi myös aina ymmärrystä sosiaalisesta todellisuudesta.

Sherrattin (2002) mukaan käsitteellinen maailma kääntyy itseensä omien lakiansa hallitsemana (sama ilmiö, joka Nishitanin mukaan määrittää tietoisuuden kenttää), jossa identifioimme tämän irrotettujen merkkien (eng. *detached signs*) sisäisen todellisuuden objektiivisen maailman kanssa. Tämä "käsitteellinen imperialismi" köyhdyttää kokemuksen ja määrittäyty identiteettiajatteluksi (Cook 2007). Irrotetut merkit tarkoittavat käsitteitä, joilla ei ole suoraa vastaavuutta ulkoisessa todellisuudessa eli ne identifioituvat todellisuuden sijasta itseensä. Tämä itseensä

---

<sup>23</sup> Modernin käsitteellä Nishitani viittaa Heisigin (2001, 209) mukaan historialliseen kehitykseen keskiajalta protestanttiseen reformaatioon, renessanssiin, ja lopulta tieteellisen maailmankuvan syntyyn. Perustava suhde yksilön, jumalan ja maailman välillä hajosi, mikä on aiheuttanut loputtoman konfliktin uskonnon, tieteen ja kulttuurin välillä (emt.).

kääntynyt merkki tai käsite muuttuu perustaksi omalle olemassaololleen tuottaen illuusion todellisuudesta, mikäli sen rooli todellisuuden merkitsijänä säilyy – eli jos ihmiset ottavat käsitteen sisällön todellisuutta vastaavana tai ensisijaisena suhteessa faktuaaliseen. Kokemuksen köyhtyminen tarkoittaa valmiutta määrittää aistikokemukset tietyn ennakoasetelman kautta. Käsitteen ja asian välinen identiteettisuhde on idealistisen ajattelun, kuin myös ajattelun yleensä, keskeinen aspekti, jonka kautta se vaikuttaa koko todellisuuden rakentumiseen (Adorno 2008, 20). Cookin mukaan Adorno ylistää Kantin oletusta ”asiasta-itsessään” juuri tässä mielessä, sillä se tarkoittaa sekä suhdetta että erotusta käsitteiden ja ei-käsitteellisen todellisuuden välillä, siis samanaikaista relaatiota ja ei-relaatiota (ks. Cook 2007, 165). Subjektin ensisijaisuus kokemuksessa viittaa kokemuksen köyhtymiseen, mutta identiteettisuhde mitä ilmeisimmin säilyy, vaikka tätä ensisijaisuutta ei olisi – tarkemmin, jos sen negaatio pitäisi paikkansa. Tällöin identifikaatio ei kuitenkaan olisi samalla tavalla lukkoon lyöty tai ennalta määrätty.

Nishitani (1982) ajattelee samankaltaisesti käsitteiden roolista kokemuksessa käsitteiden kääntyessä itseensä niiden omien ennakkoon lukkoon lyötyjen oletusten hallitessa niitä. Nishitani painottaa tosin käsitteen sijaan termiä idea, kuten aikaisemmin todettiin. Molemmat, sekä käsite että idea muuttuvat ongelmallisiksi, kun ne ymmärretään totuutta vastaaviksi ja niiden illusorisuus unohdetaan. Palaan illusorisuuteen myöhemmin tässä luvussa.

Nishitanin mukaan subjekti on perustavanlaatuisesti erotettuna tarkastelemistaan objekteista (ks. Nishitani 1982, 9). Tietoisuudelle on ominaista sekä erotus objektista, että sisäisen todellisuuden voimistuminen ja toisaalta laajeneminen ulkoiseen todellisuuteen. Adornon (2008) mukaan tämä laajeneminen tarkoittaa sekä kaiken mahdollisen määrittämistä, sekä samanaikaisesti kaiken sen sulkemista määritelmän ulkopuolelle, mikä ei siihen sovi. Kyse on kahdesta samanaikaisesti tapahtuvasta toiminnasta tai se voidaan nähdä yhtenä toimintona, joka on jakaantunut kahtia. Tulkitsen Nishitanin itseen kääntymisen ajatuksen viittaavan nimenomaan tähän tapaan ottaa haltuun ja sulkea ulkopuolelle. Molemmat tavoista vaikuttavat siihen intensiteettiin, jolla itseen kääntyminen tapahtuu, mikä kuvaa itsekeskeisen subjektin olemista.

Mikäli kokemuksen oletetaan vaativan sitä edeltävä ulkoinen todellisuus, kuten Kant O’Connorin (2004) mukaan väittää, itseentakertumisen voidaan ajatella syntyvän kokemuksessa ulkoisesta todellisuudesta. Minän takertuminen itseensä tapahtuu kuitenkin tietoisuudessa, siis sisäisesti. Suhtautuminen minään on kuitenkin samankaltainen kuin itsestä erotettuihin objekteihin yleensä. Itseentakertumisen heijastuessa reaktiivisesti takaisin ulkoiseen todellisuuteen, tarkoittaa tämä edellä mainittua laajenemista ulkoisuuteen, missä identiteettisuhde säilyy ja ajattelijat koetaan helposti ensisijaisena suhteessa objektiin. Termi

itseentakertuminen on yhtenevä minään identifioitumisen kanssa. Käsitteenä "identtinen" viittaa erotukseen tarkkailijan ja tarkkailun kohteen välillä, jos ajatellaan, että jokin on identtinen jonkin toisen kanssa. Samoin on sisäisten objektien, ajatusten ja tunteiden, laita. Nishitani katsoo, että käsitteellistäminen ei anna koko kuvaa itselle ja kaiken lisäksi erottaa tietoisuuden itsestään (ks. Nishitani 1982, 9–10).

Tietoisuuden kentällä itsetietoinen minä asetettuna subjektiiviseksi entiteetiksi vastaanottaa asiat objektiivisina entiteetteinä, siis itselleen ulkoisina (Nishitani 1982, 108). Sisäisiä asioita tarkastellaan, samoin kuin ulkoisia, minän toimesta ja tästä syystä ne ovat väistämättä ulkoisia itselle ja ne tunnetaan käsitteinä, ei itsessään, kuten Nishitani asian muotoilee. Edellä kuvattu identifikaatio esimerkiksi minän tunnistamisen yhteydessä tarkoittaa ulkoista olemisen tapaa, jossa minä välttämättä on erotettuna tarkastelemistaan objekteista (ks. emt.). Se, että asioita tarkastellaan ulkoisesti, viittaa samoin jo itsessään tietoisuuden kenttään (emt.). Nishitani näyttää tarkoittavan, että tarkastelutapaa itsessään ei voida erottaa tietoisuuden kentästä. Kuten todettua, tietoisuuden kenttää voidaan kenttäanalogian vuoksi luonnehtia perustavanlaatuisesti huolimatta tähän sisältyvästä ongelmasta, siis subjektin itseperustaisuudesta. Viittaa tällä siihen, että tarkastelu itsessään perustuu erotukseen. Se, että ego eli minä on asetettu subjektiiviseksi entiteetiksi, osoittaisi siihen, että olisi jokin taho, joka tämän asettamisen suorittaisi, josta voidaan edelleen johtaa ajatus asettajan ensisijaisuudesta tai "subjektin spontaaniudesta" (ks. esim. O'Connor 2004, 108). Nishitanin (1984) mukaan emme tämän oletuksen vuoksi kuitenkaan pääse asioihin itseensä käsiksi, vaikka asiat olisivat sellaisia objekteja tai käsitteitä, kuten minä ja vapaus. Edelleen voidaan tietenkin kysyä, mitä jää jäljelle siinä hetkessä, missä erotusta subjektin ja objektin välillä ei ole? Kenties kyse ei ole jommankumman, ulkoisen tai sisäisen, välillä valitsemisesta.

Kantilaisessa mallissa (ks. esim. O'Connor 2004) aisti- tai fenomenaalinen maailma toimii allegorisesti suhteessa tietoisuuteen itseperustaisena. Suhtaudumme itseemme kuten ulkoisiin aistihavaintoihin objekteista, tämän ollessa ainoa tapamme määrittää ja tuottaa todellisuutta. O'Connor väittää, että Kant piti selvänä asiana sitä, että on välttämätöntä olettaa jokin ulkoinen, tietoisuutta edeltävä, pysyvä objekti, jota ilman itsetietoisuus "ei todellistu" (eng. *unrealizable*) tai sitä on mahdoton ymmärtää (ks. O'Connor 2004, 23). Kant asettaa tämän ulkoisen todellisuuden ensisijaisuuden kartesiolaista lähtöoletusta vastaan (emt. 24), mikä tässä kontekstissa ymmärrettynä on itseperustaisuuden kritiikki. Ulkoisen ensisijaisuus kokemuksessa tarkoittaa siis, että mieli ei kykene tuottamaan todellisuutta, jonka se johtaisi puhtaasti itsestään. O'Connorin mukaan Adorno jatkaa tätä Kantin ajatusta toteamalla, että Kantin oletus toteamuksesta "minä ajattelen" (eng. *I think*) johtaa kuitenkin edelleen subjektiiviseen idealismiin siinä, että arvostelmamme eivät rajoitu mihinkään kausaaliin tai deterministisiin objektin ominaisuuksiin (ks. O'Connor 2004, 107). Toisin sanoen, ihmisillä on lukuisia olettamuksia itsestään, jotka eivät määriy näiden ominaisuuksien mukaan, mutta jotka käyttäytyvät



subjekti-objekti-jaon tavoin itsereflektiossa. Subjektin ottaminen perustana idealismissa johtaa absurdateetteihin (Adorno 1998, 255). Samoin subjektilla on, ainakin teoriassa, aina mahdollisuus julistaa omaa erityisyyttään ja maailmassa, jossa korostetaan sellaista itsekeskeisyyttä, johon Nishitani tietoisuuden kentän kautta viittaa, on subjekti myös taipuvainen tuottamaan tätä itsekeskeisyyttä.

Tulkitsen edellä olevaa Adornon ymmärrystä Kantin objektin määritelmästä siten, että erotus noumenaaliseen ja fenomenaaliseen todellisuuteen johdetaan tästä ulkoisen objektin ensisijaisuudesta. Yhteiskunta yksilön negaationa, ja toisin päin, on välttämätön osa ymmärtää, mutta yksilön suhde itseensä ja käsitteeseen sinänsä kääntyy myös kritiikin kohteeksi. Nishitanin mukaan jako fenomenaaliseen ja noumenaaliseen maailmaan on väärin (Nishitani 1982, 127), jolloin tulee ymmärrettävämmäksi, miten yhteiskunta-yksilö-jakoa voidaan lähestyä Nishitanin filosofian kautta. Koska kumpikaan ”maailmoista” ei ole se itse sen kokonaisuudessaan (eng. *in it's suchness*), yhteiskuntaa ei voida ymmärtää ilman yksilöä ja päinvastoin (ks. emt.).

O'Connor huomauttaa, että Georg Lukácsin (1885–1971), joka oli yksi Adornon ja yleisemmin Frankfurtin koulukunnan filosofiaan vaikuttaneista ajattelijoina,<sup>24</sup> mukaan Kant joutui painottamaan ilmiön ja noumenan välistä eroa korostaakseen järjen tai rationaalisuuden ensisijaisuutta. Tämän ansiosta Kant pystyi korostamaan entisestään luovan subjektin voimaa. O'Connorin mukaan Lukács piti modernia yhteiskuntaa perustana subjektivistiselle pyrkimykselle rationaaliseen filosofiaan. (Ks. O'Connor 2004, 11.) Kantin filosofiaa voidaan, O'Connorin viitaten, pitää autonomiseen, subjektikeskiseen teoriaan nojaavan ajattelun kulmakivenä. Edelleen O'Connor korostaa, että Adornon mukaan Kant oli kuitenkin ensimmäinen, joka tunnisti subjektin itsessään-olemisen illusorisuuden eli sen, että subjektia ei voida ymmärtää ilman objektia. (Ks. emt. 16–17, 20.)

Edellä mainittuun subjektiiviseen idealismiin ongelmana voidaan mahdollisesti liittää ongelmat, jotka Nishitanin (1982, 15) mukaan nousevat ja säilyvät itsekeskeisyydessä tai tietoisuuden kentällä. Nishitani listaa tähän kuuluviksi ”eettiset, filosofiset ja uskonnolliset epäilyt, ahdistukset ja vaatimukset sekä näihin liittyen kysymykset egoismista, hyvästä ja pahasta ihmisluonnossa, radikaalista pahasta ja synnistä, yksinäisyydestä ja itseyden kadottamisesta yhteiskuntaan, tiedon mahdollisuus ja tarve pelastukseen” (ks. emt.). Pyrin avaamaan muutamia näistä kohdista myöhemmin ja osoittamaan, miksi Nishitani nostaa kyseiset asiat esiin.

Kuten yllä nostin esille, perustavanlaatuisuus sisäisen ja ulkoisen (eng. *within and without*) välisessä erossa on se, mihin Nishitani viittaa käsitteellä tietoisuuden kenttä. Perustavanlaatuisuus, vaikka ei olekaan absoluuttinen perusta (ks. esim. Nishitani

---

<sup>24</sup> Ks. esim. Rose (1978, 3).

1982) Nishitanin filosofiassa, on kaikesta huolimatta perusta, eli sillä voidaan sanoa olevan tietynlainen todellisuus”arvo”, aivan kuten moraali perustana tai moraalin perusta. Se asettaa maailman, olemisen ja toiminnan syyt ennaltamäärätysti ymmärrettävään muotoon tai muottiin, johon ihmiset kasvavat sisään. Toisin sanoen se ilmenee tietoisuudelle itselleen todellisena, samoin kuin epäilyksen ulkopuolelle jäävä minä ajattelijana tai ajatuksen toimeenpanijana.

Yllä nostin esiin Nishitanin ajatuksen siitä, että tietoisuuden kentältä käsin suhtaudumme asioihin käsittein ja representaatioin (Nishitani 1982, 9). Kuten O’Connor (2004, 24) toteaa, Kantin ulkoisuuden ensisijaisuus ei kuitenkaan tarkoita, että objekti olisi missään vuorovaikutuksessa sen representaation kanssa. Ymmärrän edellisen Nishitanin ajatuksen Adornoon viitaten siten, että ajatuksen tehdessä objektin representaatiosta, käsityksestä siitä, ensisijaisen, se tuottaa tietoisuutta maailmasta ymmärrettävänä ja haltuunotettavana. Samalla se kuitenkin kieltää ajatuksen ja objektin vuorovaikutuksen objektin ollessa jo se, miten se koetaan tai ymmärretään. Tästä voidaan johtaa vielä voimakkaampi ulkoisen todellisuuden, siis ei-identtisen, nihilismin tai tyhjyyden kieltö, mikä itsessään kääntyy nihilistiseksi.

Kielto ei ole kuitenkaan täydellinen kieltö. Luontosuhteen kautta se voidaan ymmärtää hallinnan ja käsitteellistämisen kautta, jolloin kieltö pitää sisällään vuorovaikutussuhteen sen kanssa, joka kielletään tai torjutaan. Tätä voidaan kutsua myös vastavuoroisuudeksi, jonka perustavuus kyseenalaistuu Nishitanin filosofiassa, sillä tämä vuorovaikutus näyttää itsekeskeisen minän vuoksi muuttuvan hyvin yksipuoliseksi. Mikä tahansa subjektin toiminta voidaan kuitenkin ymmärtää vastavuoroisena. Se, että kokemus itsessään vaatii aina jo ulkoisen objektin (ks. O’Connor 2004, 25) ja että kokemus minästä samoin ulkoisen objektin, siis vähintään minän laadullisen tai mitattavan ominaisuuden, viittaa kokemuksen annettuuden kyseenalaistamiseen. Kokemus minästä annettuna asiana-itsessään ei Nishitanin (1982, 69, 107) mukaan riitä, eli kokemus kääntyy merkityksettömyydeksi, jos se ammentaa merkityksellisyyttä itsestään – tarkemmin jo koetusta. Tällainen kokemus vaatii myös jonkin tasoisen käsityksen minästä substantiaalisena perustana, josta itsessään-oleminen voidaan johtaa<sup>25</sup>.

Adornon (2008, 20) mukaan käsitteen ja asian identtisyys kietoutuu yhteen todellisuuden kanssa huolimatta pyrkimyksistä valottaa käsitteen ja objektin välistä dialektista suhdetta. Adorno näyttää viittaavan tässä siihen, kuinka voimakkaaksi mielen/ajatuksen valta suhteessa todellisuuteen luontona on muotoutunut sekä egon<sup>26</sup> että teknologian ja kulttuuriteollisuuden toimesta. Nishitanille nihilismin (ks. luvut 2.3 ja 5) tunkeutuminen tietoisuuteen vastaa Adornon ajatusta negatiivisen dialektiikan kriittisyydestä käsitteen ja asian identiteettiväitettä kohtaan. Kritiikki

<sup>25</sup> Tänä päivänä melko yleinen käsitys on, että kokemus välttämättä vaatii kokijan ja toisin päin, mikä voidaan nähdä implisiittisesti myös Descartesilla minän ja ajatuksen suhteessa (ks. Descartes 1984).

<sup>26</sup> Kriittisen teorian kontekstissa egon käsite voidaan mahdollisesti korvata myös välineellisen järjen käsitteellä.

sisältää minkä tahansa mielen ensisijaisuuden kritiikin, jossa mieli ymmärretään kaiken muun perustaksi (Adorno 2008, 21)<sup>27</sup>.

### 4.3 Minän itseperustaisuus ja kartesiolainen epäily

Nishitanin kartesiolaisen egon ja epäilyn tarkastelu ei eroa kovinkaan paljon siitä, mikä tuntuu tänä päivänä jo itsestäänselvyydeltä esim. eksistentialismin kautta ymmärrettynä. Nishitani tarkastelee minän epäilyn mahdollisuutta, kuten Sokrates ja myöhemmin Descartes, ja hän pyrki viemään kartesiolaisen epäilyn vielä pidemmälle, tavoittamaan sen, mihin epäily ei kyennyt yltämään (ks. Nishitani 1984, 8). Nishitanin (1982, 13) mukaan kartesiolainen subjekti on modernin subjektiviteetin perusmuoto asettuen kaikkia objekteja ja maailmaa vastaan. Elämä, tahto tai järki ilmenevät yksilölle subjektin ominaisuuksina tai toimintoina ja ovat osa käsitystä subjektista, joka tästä perspektiivistä käsin tarkasteltuna edeltää edellä mainittuja ominaisuuksia (emt.). Syy tälle käsitykselle Descartesin filosofiassa on varmuuden hakeminen epäilyn kautta. Varmuus löytyy ajattelevan subjektin epäilyn päättymisestä ajattelevaan subjektiin itseensä (ks. Descartes 1984).

Descartesin (1984, 18) mukaan ilman ajattelua ei olisi ajattelijaa. Minä näin ymmärrettynä on olemassa "niin kauan" kun ajattelu on olemassa<sup>28</sup> (ks. emt.). Tästä Descartes (emt.) päättelee, että minä on mieli, järki tai intellekti ja sen, että minä on nimenomaan asia, joka on todellinen ja todella olemassa. Nishitani (1982, 15) huomauttaa kuitenkin, että koska ajatteleva asia, siis ajattelija, ymmärretään sen itsensä perustalta käsin, se muuttuu epäilyksi ja sen itsestäänselvyys kääntyy itsepetokseksi, näennäiseksi, minän "elementaalisen" perustan ollessa suljettu itseltä. Itsepetokseksi kääntyminen on tietoisuuden kenttään sisältyvä prosessi (emt.), kuten myös Sherrattin (2002) ja Cookin (2007) kautta edellä todettiin. Tietoisuus julistaa itsensä absoluuttisesti itsenäiseksi redusoiden objektin itseensä unohtaen missä määrin se itse on objekti (Adorno 1998, 246).

Itseen kääntyminen tarkoittaa ajattelemisen tarkkailua. Antiessentialismi pysyvän, ajattelua edeltävän minän kieltävänä vaikuttaisi palauttavan minän ajattelemiseksi, jota Descartes ei suoranaisesti halunnut hyväksyä, vaikka ajattelun säilyminen voidaankin jossain mielessä olettaa ilman ajattelijan olemassaoloa. Tämä väite on kuitenkin ongelmallinen, sillä kuten todettiin, Descartes nimenomaan palauttaa ajattelevan subjektin ajatteluun, siis epäilyyn samalla kuitenkin hakien perustaa jumalan olemassaolosta ja tämän suhteesta järkeen rationaalisena. Tämä suhde on se,

<sup>27</sup> Ymmärrän mielen tässä ajatuksen kokonaisuudeksi, joka on historiallisesti ehdollistunut tuottamaan tietynlaista todellisuutta, siis ajattelemaan tietyllä tavalla. Nishitani (1969, 13) samaistaa mielen käsitteen "itseen" käsitteenä. Molempien käsitteiden sisältö viittaa siihen, miten hän ymmärtää ihmisenä olemista. Mieli voidaan määritellä myös hengeksi (sak. *Geist*) tai sieluksi (ks. Rose 1978; ks. Nishitani 1982).

<sup>28</sup> Descartes tiedosti Cottinghamin (2004) mukaan, että mielen aineettomuuteen liittyvä perustelu oli ongelmallinen.

mitä Nishitani ei suoraan hyväksy sen lisäksi, että epäilyn metodi ei Descartesilla Nishitanin mukaan ole riittävän voimakas (ks. Nishitani 1982; 1984). Itsefleksiossa ajatus on objekti, mitä se ei voisi olla ilman tarkkailevaa subjektia, minää. Itsefleksiossa objektin suhteellinen ensisijaisuus katoaa helposti. Ajattelu prosessina saa sisältönsä historiallisessa prosessissa, kuten esim. yksilöllistyminen muodossa yksilö-yhteiskunta. Itsefleksio on tämän prosessin lopputuleman tarkkailua.

Nishitanin mukaan kartesiolaiseen "*cogito ergo sum*" -malliin sisältyy perustavanlaatuisen ongelma, joka sisältyy minän todellisuuden välittömyyteen (Nishitani 1982, 13). Descartes tyytyi Nishitanin mukaan ajattelemaan *cogitoa* sen itsensä perustalta (ks. emt.). Itsessään-oleminen, siis sellaisen subjektin välittömyys, joka uskoo omaan itseriitaisuuteensa, on tosiasiaa puhdasta petosta (Adorno 2008, 16). On jokseenkin luonnollista ajatella, että subjekti peilaa itseään itseään vasten, mikä toisin sanoen on minän itseperustaisuus, ja näin ollen ajattelevan subjektin perusta. Tätä subjektin itseperustaisuutta tulisi kuitenkin lähestyä yhtenä filosofisena positiona muiden joukossa, vaikka se nähdäänkin itsestäänselvytenä. (Ks. Nishitani 1982, 14.) Nishitani (1982, 13–14) ajatteli, että tähän tarkasteluun liittyy samoin ongelma, mikä ei tarkoita sitä, että samalla viitattaisiin johonkin syvällisempään "esitietoiseen" (eng. *preconscious*) perustaan. On täysin mahdotonta olettaa, että se, joka tietää olisi tuotettu tai asetettu tiedetyn toimesta, koska tietäminen implikoi aina transsendenssin suhteessa tiedettyyn (emt.).

#### 4.3.1 Ajattelun, siis olen

Nishitani korostaa, että Descartesin mukaan kaikki asiat voitiin asettaa epäilyn alaiseksi, jolloin niistä tuli epäilyn kokonaisuuden kerroksia. Tämä epäily synnytti *cogiton* varmuuden, joka piti sisällään minän välittömyyden (eng. *self-evidence*), jossa minän epäilyä ei voinut itsessään epäillä. (Nishitani 1984, 8.) *Cogito*, toimiessaan alusta saakka epäilyn prosessin taustalla, on voimistunut omassa epäilyssään niin paljon ja niin kauan, että se kääntyi lopulta itseensä (emt.). Tietoisuus tästä kääntymisestä itseen, joka alun perin jo oli "olemassa", muuttui "minä ajattelen" ja "minä olen" -muotojen tietoisuudeksi ja itsevarmuudeksi (emt.). Alusta asti taustalla tai perustalla ollut minä saa vahvistuksen itseltään ja siitä tulee ns. itsestäänselvyys. Koska minää ajattelijana tai epäilijänä ei tarvitse kyseenalaistaa, minä saa eräänlaisen mielenrauhan itsestään (ks. emt.). Tämä tarkoittaa sekä varmuutta olemisesta että itsetietoisuutta muodossa "tunnen itseni" (emt.). Seuraavan käsittelyluvun aihe, nihilismi, viittaa tässä kontekstissa minän havahtumiseen tähän itseperustaisuuteen, jossa vielä Descartesin ylläpitämät ideat jostain muusta perustasta kuin minästä menettävät merkityksensä. Myös varmuuden pyyde kartesiolaisena epävarmuuden poistamisena, jossa ego eli minä säilyy varmuuden takaajana, menettää merkityksensä.

Nishitani nostaa kartesiolaisen "minä olen" -lähtökohdan filosofiselle ja ontologiselle tasolle, erotettuna jokapäiväisestä yksilön huomiosta siitä, että hän "on" (ks. Nishitani 1984, 9). Tässä Descartesin ontologisessa "ajattelen, siis olen" huomiossa "ajattelen" ilmaisee jokapäiväisen tietoisuuden toimintaa, mutta se on myös mielen muodostama ymmärrys itsestään. "Siis" (*ergo*) viittaa, ei loogiseen päättelyyn, vaan käännökseen Descartesin ajattelussa. (Ks. emt.) Tällä viimeisellä huomiolla Nishitani tarkoittaa sellaista olemista tai eksistenssiä, joka on hänen mukaansa lähellä buddhalaista zen-filosofiaa<sup>29</sup> (ks. emt.). Descartesin oivallus näyttää olevan eksistenssin perustan ymmärtäminen ajattelussa – tarkemmin, itseensä kääntyneessä ajattelussa (ks. myös Cottingham 2004; Descartes 1984). Tämän jälkeen Descartes kuitenkin pyrki tästä uudesta, filosofisen ajattelun lähtökohdasta käsin perustelemaan jumalan olemassaolon sielun täydellisyyden ja ikuisuuden kautta. Osaltaan tämä johti siihen, ettei Descartes päässyt pidemmälle tutkimuksessaan. (Nishitani 1984, 9–11.)

Descartesin voidaan nähdä erottavan sielun sekä ajattelusta että minästä, eli olemassaolosta kokonaisuudessaan tai vähintään siten kuin ihminen on itselleen olemassa. Minän tutkiminen oli toteutettu alun perin tästä lähtökohdasta käsin, metodin ollessa epäily. (Ks. Descartes 1984.) epäily ei kuitenkaan ollut epäilyä vahvassa mielessä, missä koko keho ja mieli joutuvat sen "valtaan" (Nishitani 1984). Nishitani (emt.) ajattelee, että kartesiolaisen epäilijän on käännättävä vielä tästä positioista epäilyyn, jossa yksinkertainen tai riisuttu minän oleminen muuttuu ongelmaksi itselleen, mikä viittaa lopulta minän perustan murtumiseen. Descartesin tarve jumalan ja sielun säilyttämiseen on mahdollista nähdä vastareaktiona epäilystä syntyneeseen nihilismiin. Tosin vastaus vastareaktiota määrittävänä oli olemassa alusta alkaen päämääränä, johon lopulta täytyy palata. Kuten myös Nishitani toteaa yllä, epäily siihen asti kuin se eteni, oli itsessään rationaalista ja loogista ajattelun ja minän samaistamisessa samaksi mielen liikkeeksi. Nishitanin kritiikki koskee tulkintani mukaan sitä, että kyse on edelleen erotuksesta subjekti-minän ja objekti-minän välillä, jossa jälkimmäinen on tuotettu representaatio.

Nietzschen minän epäilyn metodi on lähempänä sitä, mitä Nishitani pyrkii kuvaamaan. Nietzsche pyrki van der Braakin (2011) mukaan oman traditionsa, ehdollistumisensa taakse harjoittamalla eri perspektiivien läpi itsensä tarkastelua, mikä viittaa myös ymmärrykseen vieraan tekemisestä tutuksi ja tutun tekemisestä vieraaksi. Painotus tämän tutkielman ja varsinkin seuraavan käsittelyluvun puitteissa voidaan nähdä olevan jälkimmäisessä. Nietzschen kiinnostusta buddhalaisuuteen selittää siis osaltaan tämä vieraan perspektiivi, jonka kautta oman position tarkastelu on mahdollista kriittisemmin. (Ks. emt.). Nietzschen metodi ei

---

<sup>29</sup> Nishitanin filosofiassa käsite "zen" viittaa mm. modernissa maailmassa esiintyvän uskonnon, tieteen ja kulttuurin välisen konfliktin tutkimiseen ja ymmärtämiseen siten kuin se ilmenee yksilössä itsessään (ks. Nishitani 1984, 1). Toki käsitteellä on oma historiansa tämän lisäksi.

tosin vastaa sitä, mihin Nishitani viittaa ”Suuren Epäilyn” (eng. *the Great Doubt*) käsitteellään (ks. Nishitani 1982).

Nishitanilla on vahva tietämisen ja tiedollisen subjektin määritelmä, jos oletetaan että episteeminen subjekti olisi erossa tiedosta. Tämä tarkoittaisi tietämisen kannalta myös jotain muuta kuin sitä, että subjektilla on tietoa jostain määrällisesti mitattuna, toisin sanoen, kerättyä kokemusta. Subjektilla tietoisuuden kentällä ei kuitenkaan voi ainakaan loogisesti olla tietoa itsestään tässä vahvassa mielessä ja Nishitani viittaaakin jo johonkin perustavampaan kuin kyseenalaistettu kartesiolainen subjektiviteetti. Kyse ei kuitenkaan ole siitä, että subjekti olisi asetettu jonkin jumalaisen tai jumalan kautta (Nishitani 1982, 14–15.). Ajattelevaa subjektia, *cogitoo*, ei ole tarkoitus redusoida tai selittää minkään muun, ylemmän tai alemman, perustan kautta, johon se palautuisi; minä, tai moderni subjektiviteetti, syntyy siinä prosessissa tai sillä kentällä, jossa itsetietoisuus peilaa itseään joka hetki (emt.). Kuten aikaisemmin todettiin, subjektiviteettia ja tietoisuuden kenttää ei tässä mielessä ole mielekästä erottaa toisistaan. Termiä subjektiviteetti Nishitani käyttää kuitenkin myös perustavammassa merkityksessä, kuin mihin ajatteleva subjektiviteetti viittaa (ks. Nishitani 1982, 63). Modernissa subjektiviteetissa eli tietoisuuden kentällä kyse on jatkuvasta itsensä määrittämisestä, jotta olisi olemassa. Tästä seuraa, että itsetietoisuuden itsestäänselvyys, se, että minä on itselleen joka hetki totta, estää ihmistä muodostamasta tarvetta kyseenalaistaa minän itseperustaisuutta (emt.). Tämä tarve tai tunne minän kyseenalaistamiselle on hyvä muotoilu siinä mielessä, että jonkinlaisen perustan olettaminen, kuten ”syvämmempi tietoisuus” tai ”aito itseys/minus” (termi, jota Nishitani tietyissä yhteyksissä käyttää) ovat vain teoreettisia lähtöolettamuksia, jotka ovat *cogiton* kanssa epäilyn esteenä.

Poistaako epäily subjektiviteetin kokonaan? Nishitanin tarkoitus on jotakuinkin radikaalimpi, hänen omien sanojensa mukaan, kuin kartesiolainen epäily (ks. Nishitani 1982, 14). Vaikeutena on ymmärtää, missä määrin Nishitani olettaa subjektin tietoisuuden kentällä ”onnistuvan” tässä radikaalissa itsensä epäilyssä ja missä määrin tulisi olettaa radikaalin epäilyn jo viittaavaan johonkin tietoisuuden kentän ulkopuoliseen niin sanotusti. Nishitani pyrkii vastaamaan tähän osittain ”samādhin” käsitteen kautta, joka viittaa dualismin ylittävään meditaatioon tai meditatiiviseen tilaan, jossa mielen toiminnalla ja mielen objektilla ei ole eroa (ks. esim. Nagatomo 2020). Nishitani itse viittaa samādhiin puhtaana epäilynä (eng. *Great Doubt*) erotuksena uskonnollisen harjoituksen tuottamasta psykologisesta tilasta (Nishitani 1982, 19). Tällöin radikaali epäily tarkoittaa pelkkää epäilyä eli epäilijän katoamista vähintäänkin epäilyn lähteenä (ks. Nishitani 1982). Epäilyn ei siis tässä mielessä tulisi olla enää suuntautunutta johonkin, kuten itsen takertumisessa, jossa epäily suunnataan ajatuksiin, mikä siis voi ainoastaan varmentaa itsensä olemassaolon eli epäily on edellytys minän olemassaololle. Lisäksi tämä viittaa siihen, että subjekti tietoisuuden kentällä kietoutuu intentionaalisuuteen ja ottaa objektin ja toisen haltuun sitä mukaa kun subjekti

suuntautuu niihin ja myös on olemassa ainoastaan tässä suuntautumisessa. Minän olemassaolon punaisena lankana on itseen suuntautuneisuus ja sen radikaali kyseenalaistaminen lopettaisi Nishitanin mukaan suuntautuneisuuden minään objektina.

Kartesiolainen epäily ei epäile vahvassa mielessä epäilyn prosessia, joka jättää epäilijän lopulta aina epäilyn ulkopuolelle, mikä on myös syynä Descartesin toteamukseen siitä, että epäily on ainoa, jota ei voida epäillä. Epäilyn tulisi olla jotain niin perustavanlaatuaista, että se olisi perustavampi suhteessa epäilijään; toisin sanoen, minä ei ole lopulta se, joka epäilee. (ks. Nishitani 1982, 17–18; 2012, 100, 105).

#### 4.4 Substanssi

Substanssi tarkoittaa sitä, että olio on se, mitä on, säilyttäen itseidenttisyytensä huolimatta muutoksista, joita tapahtuu sen ominaisuuksissa tai se on perusta ominaisuuksien taustalla (Nishitani 1982, 110, 131). Oleminen nähdään substanssina, koska olemista tarkastellaan objektina ja subjektin näkökulmasta (emt. 110). Itseidenttisyys säilyy, koska se, mitä aistimellisen ja järjellisen (eng. *intelligible*) tuolla puolen oletetaan olevan ei-substantiaalisena, ymmärretään olemisen kategorian kautta, ja sen vuoksi, että se määritetään vastakohtana jollekin muulle (ks. Heisig 2001, 229). Heisigin (emt.) mukaan Nishitani näkee tämän kyvyttömyyden ymmärtää perimmäistä ilman sen substantiaalistamista – ymmärtämistä olemisen kautta – filosofian ongelmana. Identtisyys sisältää loogisesti identifikaation kohteen ja sen, joka identifioituu. Substantiaalisen perustan olettaminen minuudessa identiteetin kautta sisällyttää itseensä edellä mainitun jaon. Yksilö näkee itsensä perustana itselleen joko tehden tämän olettamuksen objektin itsessään-olemisen kautta, heijastaen sen koskemaan myös itseään tai olettamalla subjektin ”tyhjyyden”. Nishitani (1982) viittaa jälkimmäisen olevan lähellä sitä, mitä Sartre tarkoittaa vapaudella. Tyhjiys Nishitanin mukaan on ei-minä<sup>30</sup>, kun vastaavasti Sartre määrittelee tyhjyyden Nishitanin (1982, 33) mukaan immanentiksi minälle. Palaan Nishitanin ajatuksiin Sartresta myöhemmin luvussa viisi.

Historiallisesti substanssia voidaan ajatella yksilöllistymiskehityksen kautta ja sen merkityssuhde objektiin tai toiseen on välttämättä muuttunut historian myötä. Länsimaisen ajattelun historiassa antiikista saakka, olemista tai olemassaoloa on määritelty substanssin tai subjektin kategorian kautta (Nishitani 1982, 110). Adornon (1998, 247) mukaan transsendentaalinen subjekti, joka konstituoii kokemuksen sisällöt, on itsessään yksilöllisten elävien ihmisolentojen abstraktio. Ihmisen historia on kulkenut rataa, jossa käsitteellinen tietoisuus määrää aistisisällöistä muokaten kokemuksen objekteja etukäteen (Cook, 2007, 165). Subjektiviteetin pyrkimys olemiseen substanssina viittaa implisiittisesti sekä hallintaan että aggression

---

<sup>30</sup> Ks. seuraava käsittelyluku.

objektia kohtaan (ks. Cook 2007, 165). Luonnonhallinnan kautta myös ihmisestä itsestään tulee ahdistunut tai jopa harhainen (emt.). Sitä, miksi ihmisestä tulee ahdistunut, voidaan avata tällä abstraktilla olemisella, jonka kautta yksilön kokemus köyhtyy tai näivettyy, kuten Cook (2007) aikaisemmin totesi. Kokemus köyhtyy, koska ihminen ei kykene kokemaan mitään uutta, joka ei olisi ”jo tiedetyn” rajoissa.

Nishitanin määrittely itsessään-olemisen käsitteelle on pyrkimys perustavampaan ymmärrykseen minästä ja minän perustasta kuin se, mihin Kant Nishitanin mukaan käsitteellä viittaa. Nishitanin määritelmä sisällyttää itseensä tyhjyyden kentän absoluuttisena negaationa-affirmaationa<sup>31</sup> (ks. Nishitani 1982). Adorno ei nähdäkseni pyri määrittämään aivan näin voimakkaasti subjektia tulkitessaan subjektia historiallisena tai suhteessa yhteiskuntaan. Adornon (1998, 246) mukaan subjektin ja objektin erotus on totta siinä, että tietoisuuden kentällä (eng. *realm of cognition*) – lainatakseni Nishitanin käyttämää termiä – se ilmaisee toisaalta todellista erotusta ihmisen todellisuuden repeytymänä väkivaltaisen historiallisen prosessin tuloksena; erotus on myös epätotta, koska erotusta ei saa hypostasoida, eli olettaa se muuttumattomaksi. Oletus tarkoittaisi sitä, että ajattelija olisi perustana ajatukselle tai subjekti objektille ja sitä, että ajattelija olisi substanssi tai palautuisi johonkin substanssiin. Subjektin itseperustaisuus Nishitanilla on yhtenevä tämän erotuksen totuudellisuuden ja epätotuudellisuuden ajatuksen kanssa. Ajattelija terminä viittaa samaan kuin subjekti tai substanssi eli enemmän tai vähemmän selkeään itseriittoisuuteen tai itseperustaisuuteen, ja joka ilmaisee sitä, mikä näille minään viittaaville termeille on yhteistä. Kartesiolainen subjekti on osuva määritelmä siitä, mihin ajattelijalla viitataan. Minä subjektin käsitteen kautta ymmärrettynä viittaa usein vahvemmin sen suhteeseen objektista (ks. myös luku 2.3).

King (1982, xiv) nostaa esiin, että Nishitanin mukaan Kantin filosofia ei pääse eroon subjektiivisesta intellektuaalisesta abstraktiosta, vaikka Kant pyrkikin rajoittamaan järjen ylivaltaa. Tämä huomio on sama kuin aikaisempi Adornon huomio tästä asiasta. Yleisesti ottaen olemista tai eksistenssiä on tarkasteltu siis joko substanssin tai subjektin kategorian kautta ja sikäli kun entiteetti on ollut itseperustainen (eng. *exist in itself; to be on its own ground*), se on ymmärretty substanssiksi (Nishitani 1982, 110). Olemisen nähdään substanssina ensisijaisesti siksi, että oliot nähdään objekteina ja siis myös, koska oliot representaatioina nähdään subjektin positiosta. (Nishitani 1982, 110, 112–113.) Tämä on paradoksaalista, ”representaation paradoksi”, joka koskee myös esim. elämää tai sielua, kun ne käsitetään substansseina (emt.). Paradoksilla Nishitani tarkoittaa tässä, että asiat asetetaan tietoisuudelle vastakkaisiksi, ulkoisiksi aktualiteeteiksi, koska asioiden ”ulkoisen” tarkastelun mahdollisuus itsessään implikoi tietoisuuden kentän. Jos oletetaan solipsistinen tietoisuus, olettaa se maailman olevan sille itselleen totta ”minän”

---

<sup>31</sup> Ks. kolmas käsittelyluku.



näkökulmasta sellaisenaan, vaikka samalla se erottaa itsensä väistämättä sekä itsestään että kaikista muista mahdollisista objekteista. Sen sanominen, että jokin on subjektiviteetin ulkopuolella, on edelleen subjektiviteetin teko (eng. *act*) (Nishitani 1982, 108). Nishitanin mukaan subjektin käsite edelleen substanssin käsitteen kanssa osoittaa yksilöön itseensä siten kuin hän avautuu itselleen itsestään käsin, oman tietoisuutensa kentällä (ks. Nishitani 1982, 132). Ajatuksen ymmärtäessä, ettei se voi jäädä positioon ”ajattelen, siis olen”, johon edellä oleva viittaa, minästä tulee itselleen ongelma (ks. Nishitani 1990).

Minuuden ongelma ei siis suoraan kohdistu keholliseen subjektiin, vaan ajattelevaan subjektiin. Keho tai kehollisuus on selkeä ja empiirinen substanssi, koska se voidaan erottaa muista kehoista. Sillä on tässä mielessä muista erillinen avaruudellinen olemassaolonsa. Keho, johon sisältyy mieli, viittaa yleisesti ottaen ”itseyyteen” (Nishitani 1982, 184). Kehosta tulee osa minuutta, samoin kuin aisteista ja kognitiosta, sikäli kun tarkastelemme sitä minän ”keskuksesta” käsin (ks. Nishitani 1984, 13). Minä ilmentää ihmisen olemassaolon perustaa, essenssiä, mistä modernina aikana on tullut lähestulkoon itsestäänselvyys (emt.). Käsitteeseen sisältyy myös ymmärrys kehosta entiteettinä ja itsereflektiivisenä kehollisena entiteettinä. Itsetietoisuus identifioidaan ihmisen olemassaoloon (Nishitani 1982, 132). Kant seurasi tätä kartesiolaista ”tutkintalinjaa” loppuun saakka ja esitti subjektin lähtökohdat perusteellisesti (emt.). Subjektin lähtökohtaa Kant itse kutsui ”kopernikaaniseksi vallankumoukseksi”, millä Kant viittasi oivallukseensa siitä, että kokemus tai kokeminen vaatii sekä aistitietoa että tietoisuuden ”apriori” sääntöjä. Edellinen on passiivinen, jälkimmäinen aktiivinen. (Ks. Nishitani 1982, 132; Rolf 2020.) Tämä tarjoaa kokemukselle sen yleisen viitekehyksen (Rolf 2020). Asettumalla siihenastista filosofista perinnettä vastaan avasi Kant Nishitanin mukaan uuden kriittisen tarkastelukulman. Se sijoittui Humen skeptisismiin ja perinteisen metafysiikan väliin ja johti siihen, että tiedolliset mahdollisuudet rajoittuvat ilmiöihin asian-itseään jäädessä tuntemattomaksi. (Ks. Nishitani 1982, 132.) Ottamatta kantaa itsen ulkopuolisten objektien ”tuntemiseen”, Nishitani vaikuttaisi viittaavan siihen, että minä ei välttämättä ole sellainen ”objekti”, joka jää tuntemattomaksi sille itselleen. Nishitani (1982; 1984) itse asiassa lähestulkoon kieltää minän tarkastelemisen objektina.

Kaikki kokemuksen objektit, jotka tekevät fenomenalisen maailman, ovat rakentuneet ymmärryksen ja aistien apriori muotojen kautta. Ihmisen tietoisuus tämän kyvyn kantajana modernissa maailmassa näyttäytyy subjektin itsetietoisuutena. (Nishitani 1982, 132.) Nishitani (emt. 133), samaan tapaan kuin Adorno subjektiviteetin suhteesta absoluuttiseen idealismiin ja identiteettiajatteluun (ks. O’Connor 2004, 20–21; Adorno 2008, 59, 60), huomauttaa, että Kantin tässä kyseessä olevalla ”itsetietoisuuden transsendentaalisella apperseptiolla<sup>32</sup>” on yhtymäkohtia kartesiolaiseen ”*cogitoon*”. Nishitani myös käyttää edellä mainittua

<sup>32</sup> Käsitteellä viitataan siihen, mikä tekee kokemuksen mahdolliseksi ja sitä voidaan ajatella itsen ja maailman yhtymäkohtana.

kopernikaanista vallankumousta analogiana samalla tavalla kuin Adorno huomauttaessaan, että vallankumouksen tulisi kumoutua vielä kerran (Nishitani 1982, 275). Tosin Adorno puhui ehkä varovaisemmin aksiaalisesta käännöksestä (ks. Adorno 1973; O'Connor 2004). Nishitani painottaa radikaalia muutosta, joka ei missään nimessä sulje pois mediaatiota ja vastavuoroista molemminpuolisuutta minä-toinen-suhteessa. Tarkoitan tällä sitä, että muutos Nishitanin mukaan tulkittuna ei tarkoita muutosta yksilössä eristäytyneenä entiteettinä. Radikaalina muutos saattaa tarkoittaa aina muutosta myös kokonaisuudessa eli yhteiskunnassa ja tietoisuudessa. Palaan tähän myöhemmissä luvuissa.

Tarve tuottaa sisältöä itselleen ja edelleen olemassaoloa on säilynyt hyvin samana läpi historian. Kant halusi O'Connorin (2004, 113) mukaan muodostaa idealismin, joka on yhdenmukainen empiirisen todellisuuden kanssa ja tätä varten hänen täytyi perustaa ero aistimellisen annetun ja käsitteiden kanssa. O'Connor (2004, 111) sanoo, että Kantin mukaan kaikki empiiriset objektit representaatioina ovat lopulta mielen siihen itseensä vaikuttamista, eli vaikka empiirinen kokemus on temporaalinen, temporaalisuus itsessään on konstitutiivisen sisäisen toiminnan (eng. *faculty*) tuotos. Kuten jo todettiin, vaikka Kant on itseperustaista tietoisuutta vastaan, O'Connor (2004, 114) huomauttaa, että Adornon mukaan Kantin spontaanisuuden käsitteen määritelmään sisältyy Kantin teoriassa subjektin itsenäisyys tai irrallisuus suhteessa materiaalisen maailman ehtoihin (O'Connor 2004, 114). Adornon mukaan ehdot subjektiviteetille ulottuvat subjektin funktioiden taakse (Adorno, 1973, 183–184; O'Connor 2004, 116).

Edelliseen voidaan lisätä myös eettinen ulottuvuus. Kantin toteamus, että ihmistä ei pidä käyttää välineenä jonkin asian saavuttamiseen, tarkoittaa, että toisia ei kohdella välineellisesti. Nishitani oletettavasti hyväksyy tämän väitteen, mutta hakee perustaa ei-välineellisyydestä minän ja tietyissä mielessä jopa yhteiskunnan ulkopuolelta. Kun ihmisen tahto on ahneuden ja nautinnon vallassa, hän toimii itserakkaudesta käsin (Nishitani 1982, 274). Nautinnon pyyde itserakkaudessa tai itsen takertumisessa aiheuttaa joko toisen käyttämisen välillisesti tai suoraan nautinnon saavuttamiseksi. Tällaisesta lähtökohdasta käsin emme voi puhua moraalista. (Emt.)

## 4.5 Autonominen ja vapaa subjekti

Autonominen, toisin sanoen vapaa subjekti on modernin subjektiviteetin perusolettamus. Yksilönvapaudesta on myös tullut yksi tärkeimmistä eettisistä ja moraalisisista peruslähtökohdista verrattuna esimoderniin aikaan. Subjektia autonomisena toimijana tarkastellaan usein moraalisen toimijuuden valossa ja

vapaus otetaan joko annettuna tai se ymmärretään autonomisuuden kautta<sup>33</sup>. Autonomia tarkoittaa yksinkertaisesti selitettynä ihmisen mahdollisuuksia ajatella ja toimia itsenäisesti suhteessa muihin ja muiden kanssa. Vapaus on metafyyysisempi termi ja paljon hankalammin käsitettävissä. Se viittaa esimerkiksi Nishitanilla (1982) voimakkaammin eksistentiaaliseen vapautteen olemisen vapautena, mikä ei sulje pois toiminnan ja ajattelun autonomian merkitystä. Nähdäkseni vapauden mahdollisuus sisältyy voimakkaaseen itsekritiikkiin tai -reflektioon, missä autonomia sen sijaan viittaa autonomiseksi toimijaksi opettelemiseen ja kasvamiseen. Ihminen voi olla autonominen, muttei vapaa.

Nishitani painottaa nimenomaan subjektin eksistentiaalisuutta, mikä tarkoittaa, että moraalisuus johdettuna vapaudesta tai autonomisuudesta ei ole lähtökohta tarkastelulle. Oberle (2018, 137) huomauttaa Adornon filosofian kontekstista käsin, että eksistentiaalistiset teorit vapaudesta tulee asettaa historialliseen kontekstiin, jossa jakaantunut minä joko onnistuu tai ei onnistu olemaan esimerkkinä ideaalisesti vapaasta minästä objektiivisen potentiaalisen maailmassa. Oma tulkintani subjektin vapaudesta mukailen Nishitanin ja Adornon filosofiaa on, että ihminen ei ole vapaa tai itseriittoinen. Vapauden kohotessa ideaaliksi, sen aktualisoitumisen mahdollisuus ymmärretään vahvemmin käsitteeseen sidottuna.

Käsitteen, tässä tapauksessa vapauden tai autonomisuuden, ymmärtäminen Adornon määrittämällä tavalla on tärkeää, koska subjektin käsite, objektivoitu minä, saa samanlaisen luonteen tai sillä on samanlainen toimintalogiikka kuin käsitteellä yleensä – se on itsessään ristiriitainen (ks. Adorno 2008, 7). Se, miten ymmärrys toimii käsitteiden suhteen, pätee myös subjektiin, koska Nishitaniin (1982) viitaten, katsomme itseämme väistämättä ulkoisena itsellemme. Käsitteellä Adorno tarkoittaa jo teoriaa jostain (Adorno 2008; ks. myös Rose 1978), käsitteeseen sisältyvää merkitystä kokonaisuudesta, jonka yläkäsitteeksi se asettuu. Käsite viittaa käsitykseen jostain, jonka edustaja tämä siihen viittaava termi on. Esimerkiksi vapaus käsitteenä sisältää, tullakseen jotenkin ymmärretyksi, niin paljon informaatiota, että kyseessä on lähestulkoon väistämättä jonkinlainen koherentti teoria vapaudesta. Historiallisena käsite edeltää yksilöä ja yksilö kasvaa kiinni nimenomaan käsitteeseen historiallisena, ei jonain ikuisena ja objektin kanssa identtisenä.

Käsite Adornon mukaan sisältää jotain, joka ei ole vielä toteutunut (Cook 2007, 174; Adorno 1973, 150–151). Se siis määrittyy historiallisesti tietynlaiseksi, mutta ei täysin alistu todellisuuden immanenttiin välttämättömyyteen. Toisin sanoen, se viittaa aina johonkin itsensä ulkopuoliseen tai potentiaaliseen annettun todellisuuden negaationa. Tässä mielessä käsite on myös Adornon (1973; 1998) mukaan illusorinen ja idealistinen mahdollistaen tässä puitteessa utopian ja toivon muodostumisen

---

<sup>33</sup> Kasulis (2019a) tuo artikkelissaan hyvin esiin japanilaisen filosofian käsityksen (autonomisesta) subjektista.

mielessä jonain muuna, parempana huomisenä. Adorno (1973, 207) huomauttaa, että materialismi vahvimillaan lähestyy teologiaa kuvakiellolla nimenomaan utopiasta. Utopiaa ei voi lähestyä positiivisesti; toisin sanoen, jos se on halun ja toivon objekti, alistuu se toistamaan vallitsevaa yhteiskunnan tilaa.

Tällöin vapaus voidaan ymmärtää myös utopiana. Vapaus on koherentti suhteessa yhteiskuntaan, joka ei ole vapaa, mikäli vapauden ideaalille halutaan antaa jokin merkitys. (ks. Adorno 1973.) Yksilön epävapauden oletus on samoin suhteessa yhteiskuntaan, sillä vaikka epävapaus oletettaisiin, se ymmärretään eristäytyneen yksilön kontekstissa, mikä ei Adornon (emt. 213) mukaan kestä sen tarkempaa kritiikkiä. "Yksilö" viittaa vapauteen, jota yksilö itse ei voi löytää itsestään (ks. emt.).

Adorno ei määrittele vapautta autonomisen subjektin kautta eikä motiivinaan löytää vapaus subjektiviteetista. Mikäli motiivi on vapauden määritelmän taustalla, epävapaus tunnustetaan erheellisesti vapaudeksi (ks. esim. Adorno 1998). Nishitani, vaikka ei aivan yhtä suoraan vapaudesta kirjoitakaan, viittaa vapaudettomaan tilaan kaikissa ilmaisuissaan, joissa minä on kääntynyt itseensä. Nishitani kirjoittaa toisaalta voimakkaasti vapautumisesta nihilismin ja tyhjyyden kautta. Tämä voidaan tulkita vahvemmin sellaisen olemisen määrittelemisen kautta, jossa ihminen on vapaa tavalla, joka ei sisällytä itseensä vapautta epävapauden negaationa. Eli tässä tapauksessa vapaus tarvitsisi epävapautta pelkästään ollakseen todellinen tai mahdollinen. Tämän mahdollisuuden ilmenemisen Adorno langettaa vapauden käsitteelle, mutta ei vapauden todellistumiselle. Outhwaiten (1995, 210) mukaan Adorno kuitenkin lähestyy tätä ajatusta esim. *Minima Moralia* -teoksessaan ajatuksella, että pako valheellisesta järjestelmästä on mahdollinen ainoastaan äkillisenä ja ennakoimattomana tapahtumana (ks. myös Adorno 2005). Se tarkoittaa jotain muuta kuin omaan olemiseen sisältyvää tavoittelua ja suunnittelua ehtona vapaudelle.

Yhteiskunnassa on selvää, että vapaus ei toteudu, ainakaan absoluuttisesti tai täydellisesti, ja että koko käsite on hyvin latautunut, mikä tarkoittaa käsitteen muotoutumista sellaisissa olosuhteissa, joiden negaatio se on, ja joihin se tällä negaatiolla viittaa (ks. Adorno 2008, 7–9; ks. myös Adorno 2006)<sup>34</sup>. Kuten totesin, vapaus tässä kontekstissa viittaa käsitteenä johonkin sellaiseen, mitä se voisi olla ja siis siihen, mitä se ei ole. Tämä käsitteen määritelmä on itsessään ristiriitainen. Ymmärrämme arkipäiväisesti käsitteen ja objektin suhteen identtiseksi, mikä viittaa käsitteeseen pikemminkin ei-historiallisena ja annettuna. Pyrkimys esimerkiksi vapauteen toivona ja utopiana lamauttaa, mikäli se kohdistuu käsitteeseen identtisenä. Adorno (1973) huomauttaakin, että vapautta ei voida lähestyä suoraan,

---

<sup>34</sup> Ideaalisesti käsitteen suhde subjektin lähenee subjektin suhdetta taideteokseen.

koska tällainen positiivinen lähestyminen välttämättä olettaa identtisyuden. Toisin sanoen, pyrkiminen johonkin vaatii kohteen ideana.

Suhtautuessamme, Nishitanin mukaan, itseemme käsitteenä, kyse on edellä olevaan viitaten aina tarkemmin sanottuna jostain teoriasta, kuten kartesiolainen dualismi tai jokin erityinen teoria autonomisesta ja/tai vapaasta yksilöstä, (ks. myös Adorno 2008, 7) eli käsityksestä, jonka kautta minä tulee määritetyksi. Yksilön määrittyessä absoluutiksi tai itseperustaiseksi, se toimii tämän määritelmän edellyttämällä tavalla. Edelleen teorian muuttaessa muotoaan, myös minuuden muoto tai sisältö muuttuu. Kun määritetään vapautta tai minää, edellisen kohdalla kyse on selkeämmin käsitteen määrittelystä. Käsite, jonka tietoisuus tuottaa, on paradoksaalisesti samalla perustavanlaatuinen eksistentiaalisesti ja historiallisesti tietoisuudelle itselleen. Nishitani kuitenkin painottaa sitä, että meidän ei pitäisi suhtautua itseemme kuin käsitteeseen, siis representaationa (ks. Nishitani 1982).

Vapaus on Adornolle idea, tai se säilyy ideana niin kauan kunnes se todellistuu vapaan yhteiskunnan järjestäytyessä tai järjestyksessä (Cook 2007, 173; Adorno 1973, 276). Jos oletetaan, että yhteiskunta on aina ensisijaisesti ihmisten välistä/välisyyttä abstraktin institutionaalisuuden tai ideologioiden universaaliuden sijaan, se todellistuu ihmisten vuorovaikutuksessa tai välissäolemisessa joka tapauksessa, oli se sitten millainen tahansa. Määritän välissäolemisen tässä Adornon (1973) kautta siten, että sen ollessa laadullisesti yhtenevä yhteiskunnan kanssa, vapaus voi toteutua vain, jos ihminen on vapaa eli ihmisen vapaus ei voi toteutua kuin vapaassa yhteiskunnassa. Molemmat tapahtuvat jokseenkin samanaikaisesti – tai kysymys on jostain, joka selviää vasta joksikintulemisen kyseenalaistamisen kautta<sup>35</sup> – tässä Adornon ajatuksessa yksilön ja yhteiskunnan ollessa niin toisiinsa kietoutuneita, ettei yhteiskunnallinen muutos voi olla irrallinen yksilön muutoksesta, joka edelleen on muutos ihmisen suhteessa toiseen. Käsitteen tarkoituksena ei tosin välttämättä ole lunastaa itseään eli se ei toisin sanoen välttämättä kykene ilmaisemaan vapautta ilman että tämä ilmaisu nousee aina ei-vapaudesta (ks. emt.). Syy yksilönvapauden ja yhteiskunnan välisen jännitteen tarkastelulle tässä yhteydessä on johdannossa esiin nostettu Nishitanin filosofinen motiivi yksilön jokapäiväisen elämän ymmärtämisessä juuri sellaisena kuin se ilmenee. Vapaus kietoutuu selkeästi tähän, ei tulevaisuuteen tai utopiaan.

Vapauden lisäksi pysymättömyyden ja muutoksen käsitteet liittyvät subjektiviteettiin. Muutos melko häilyvänä käsitteenä viittaa jonkin muun, ei-identtisen, aktualisoitumisen mahdollisuuteen (ks. esim. Adorno 1973, 105–106). Nishitanin (1982) mukaan (vapauden) aktualisoitumisen on kuitenkin aina tapahduttava tässä maailmassa, ei seuraavassa. Eli yksilö tai yksilön itsereflektio olisi jossain mielessä ensisijainen suhteessa yhteiskuntaan (utopiana), varsinkin

---

<sup>35</sup> Joksikintulemisen määrittelystä karman ja *Daseinin* käsitteiden kautta, (ks. esim. Nishitani 1982, 256–257).

laajennettaessa yksilön määritelmä keholliseen entiteettiin. Adornon kautta vapautta voidaan ymmärtää tulkitsemalla hallintaa, illuusioita, historiallisuutta ja tapaa, jolla ihmissuhteet muodostuvat. Adornon (2008) mukaan hallinta syntyy, ainakin osittain, siinä prosessissa, jossa järki tai käsite ottaa valtaansa objektin. Nishitani korostaa nimenomaan minuutta tässä perspektiivissä, jolloin kyse ei ole enää luonnon tai ihmisen hallinnasta, vaan itseen-kääntyneenä hallinta ulottuu minään, subjektiin, ja muuttaa sen totaaliseksi.

*“Vapauden tilassa terävin kriitikkokin olisi eri henkilö, samoin kuin he, joita hän tahtoo muuttaa... Mahdollisuus on, että kaikki väärän maailman kansalaiset kokisivat oikean maailman sietämättömäksi; he eivät lainkaan sopisi siihen... Aporia laajenee teleologiseen käsitteeseen ihmiskunnan onnellisuudesta, joka olisi yksilöiden onnellisuutta; takertuminen omiin tarpeisiin ja kaipuun kohteisiin pilaa idean onnellisuudesta, joka ei ilmene ennen kuin yksilön kategoria lakkaa olemasta itse-eristynyt... Onnellisuus ei ole muuttumaton; muuttumattomuus on itsessään epäonnellisuuden perusta... Ajatuksen positio suhteessa onnellisuuteen olisi kaiken väärän onnellisuuden negatio.”<sup>36</sup>*

Adorno lähestyy yllä subjektin ja maailman erottamattomuutta, siis mediaatiota, vapaudettomuuden koskettaessa myös vapauden kriitikkoja ja osoittaen heidän rooliinsa yhteiskunnan tilan säilyttämisessä. Aivan kuin aikaisempi Nishitanin esimerkki tieteen ja arkitodellisuuden yhteensovittamattomuudesta, itse-eristynyt takertuminen omiin tarpeisiin viittaa myös Nishitanin (1990) esiin nostamaan Nietzscheen ajatukseen ihmisistä, jotka eivät omassa rajatussa elämässään huomaa sitä, että kuolema korjaa heidät kaikki, mikä voidaan tulkita myös itseen-takertumiseksi. Vapaus ja kuolema eivät ole erossa toisistaan. Ymmärrettyä elämään takertuvan minän itsesäilyttämisenä itse-eristynyt suhde minään riistää vapauden lopulta kaikilta.

Tavoitellessaan vapautta, ihminen päätyy toteuttamaan epävapautta. Hammer (2008, 70) väittää, että Kant kiisti filosofisen tien sovittukseen, toisin kuin idealistisemmat Hegel ja Fichte. Zuidervaartin (2015) mukaan Adornon tarkoituksena on osoittaa filosofisten systeemien pysyvyyden aiheuttamat ongelmat, upeiden ideaalien ideoiden kyky olla sokeita kärsimykselle, josta ne nousevat ja jota

---

<sup>36</sup> “In a state of freedom even the sharpest of critics would be a different person, like the ones he wants to change... The chances are that every citizen of the wrong world would find the right one unbearable; he would be too impaired for it... The aporia extends to the teleological concept of a happiness of mankind that would be the happiness of individuals; the fixation of one’s own need and one’s own longing mars the idea of a happiness that will not arise until the category of the individual ceases to be self-seclusive... Happiness is not invariant; to be always the same is the essence of unhappiness alone... The thought’s position toward happiness would be the negation of all false happiness.” (Adorno 1973, 352–353.)

ne pitkittävät. Vapauden käsitteellä on siis mahdollisuus reifikoitua ja kääntää tietoisuus pois siitä, millaisia asiat niiden omassa todellisuudessa ovat (Hammer 2008, 68). Käsitteen reifikoituminen tarkoittaa, että siihen suhtaudutaan annettuna totuutena ja siis todellisuuden asettajana<sup>37</sup>. Sama väite pätee myös ajattelevaan minään, joka näyttää vaativan jatkuvuutensa takaamiseksi ei pysymättömyyttä, vaan jotain pysyvää, mikä voidaan nähdä ajatuksen reifikoituneeksi ”pisteeksi” kokemuksessa<sup>38</sup>. Tällaisenaan tämä väite aiheuttaa paradoksin vaatimuksessa ei-reifikoituneesta kokemuksesta. Jos oletetaan kokemuksen vaativan aina jonkin kokijan, oletetaan tällöin kokemuksen vaativan tämän reifikoituneen pisteen; kokemuksen edellytys on köyhtynyt kokemus (aiheesta ks. esim. Cook 2007).

Adorno (1998, 252) kirjoittaa, että transsendentaalinen filosofia ylisti subjektissa sitä, mikä on subjektin oma itseen-sulkeutunut vankeus itsensä sisällä. Tulkintani mukaan Adorno viittaa samaan itseen-sulkeutuneisuuteen kuin Nishitani. Subjekti valjastaa itsensä kaikella sillä, mitä se objektiivisesti ajattelee (emt.). Vapaus ilmenee vankeutena ja tätä vankeutta ylistetään vapautena (emt.). Yksilö on yhtä lailla vankina itsessään, että yhteiskunnassa, mistä nousee tarve korostaa vankeutta vapautena (emt.). Tällöin vapaus tulee esiin negaationa. Adorno tarkoittaa, että vapaus ilmenee autonomisessa subjektiviteetissa – ja sen kautta – annettuna, kontrastina yhteiskuntaan ja toisiin ihmisiin. Ikään kuin yksilöt olisivat yhteiskunnattomia ja historiattomia omassa toiminnassaan ja suhtautuessaan/suuntautuessaan maailmaan. Käsitteenä vapaus ja sen ymmärtäminen jäävät helposti annetun eli olettamuksen tasolle.

Oberlen (2018, 176) mukaan Adorno ja Horkheimer ajattelivat, että hetkellinen tietoisuus ei-identtisyydestä oli alku todelliselle ajattelulle ja todelliselle yksilöllisyydelle. He käsittivät vapauden, ei subjektiiviseksi haluksi vaan objektiivisesti saavutetuksi ei-identtisen tietoisuuden tilaksi (ks. Oberle 2018, 176). Tieto objektista tulee lähemmäs subjektin nostaessa ”huntuu”, jonka se heittää objektin ylle. Tämän se voi tehdä ainoastaan passiivisena, ilman ahdistusta ja tuskaa (hallintaa), antautuessaan omalle kokemukselleen. (Adorno 1998, 254.) Samoin Fromm (2012, 123) huomauttaa, että ”itsensä tyhjentäminen” viittaa avoimuuteen ottaa vastaan ja kokea asioita. Aivan kuten edellä, myös Nishitani käyttää filosofiassaan, kuten *Religion and Nothingness*- teoksessa ilmaisuja, jotka viittaavat ”todelliseen” (eng. *true nature; suchness*) ja johon termi ”home-ground”, perusta, samoin viittaa. Perusta ei siis Nishitanin mukaan voi olla itseperustainen, vaan tietoisuuden ja nihilismin perusta ”lepää” tyhjiydessä, Śūnyatāssa, jota termit avoimuus ja passiivisuus myös kuvaavat (ks. Nishitani 1982).

---

<sup>37</sup> Schroyer (2003, x) nostaa esiin, että Adorno viittaa termillä myös käsitteen historiallisuuden ”unohtamiseen”.

<sup>38</sup> Transsendentaalinen subjekti tarkoittaa nähdäkseni juuri tätä.

Vapaus osana modernin subjektiviteetin lähtöolettamusta tai perustaa saattaa hyvinkin osoittautua jossain vaiheessa pikemminkin sivutuotteeksi tai lisäarvoksi itseisarvon sijaan. Vapaus on lopulta jotain, joka ei rajoitu tahtoon, vaikka Nishitani ei tahtomista kielläkään (ks. Nishitani 1982, 285). Subjekti empiirisenä (kehollisena) tulee ymmärtää jonain, jota ei vielä ole olemassa ja tässä mielessä transsendentaalinen subjekti on konstitutiivinen (Adorno 1998, 248). Ajattelen, että vapauden selkeämpi määrittelyminen vaatisi Adornon sekä Nishitanin mukaan myös empiirisen, siis kehollisen, subjektin roolin ymmärtämistä sekä toiminnassa, että myös olemisessa.

## 4.6 Persoona

Tarkastelen persoonan käsitettä tietoisuuden kentän kontekstissa. Nishitanille persoonan käsite merkitsee henkilökohtaista<sup>39</sup> (eng. *personal*) suhdetta ja on tähän mennessä paras kehitetty käsite ymmärtää ihminen (ks. Nishitani 1982, 69). Nishitanin mukaan Kant painotti persoonan ymmärtämistä päämääränä itsessään. Persoona tarkoittaa ykseyttä universaalissa moraalilaissa sekä yksilön vapaudessa. (Nishitani 1982, 273.) Yksilö tällä tavoin ymmärrettynä ilmaisee modernin ihmisen subjektiivista itseymmärrystä ja paljastaa ihmisen autonomian merkityksen (emt.). Nishitanin (emt.) mukaan tässä autonomisessa subjektiviteetissa on kyse myös itseymmärryksen huipusta etiikan näkökulmasta ja huippu voidaan saavuttaa ainoastaan subjektiivisessa itsetietoisuudessa. Nishitani asettaa persoonan mielekkyyden kyseenalaiseksi.

Persoona ei ole kuitenkaan sama asia kuin persoonallisuus (Adorno 1998, 162). Adorno (emt.) nostaa esiin, että Kantille persoonallisuus viittasi yksinkertaisesti vapautteen ja itsenäistymiseen mekanistisista luonnonvoimista, mikä edelleen tarkoitti subjektin kykyä käytännöllisiin lakeihin, jotka subjekti itse asettaa. Persoonallisuudesta on kuitenkin Adornon (emt.) mukaan tulleet Kantin jälkeen abstraktio ja keskiluokkainen arvo, joka kertoo pikemminkin henkilön ”hinnasta” kuin arvosta.

Persoona, vaikka suhteellisen uskonnolliseksi käsitteeksi määrittyikin Nishitanin (1982) mukaan, ei lopulta modernin tai tietoisuuden kentän kontekstissa eroa paljoakaan minästä tai egosta käsitteenä. Persoonan käsitteellä on konnotaatioita myös käsitteiden elämä, sielu ja henki<sup>40</sup> kanssa, mutta persoona ilmentää parasta yritystä yksilön jumalsuhteen kuvaamisessa, jossa tämä suhde on nimenomaan henkilökohtainen (Nishitani 1982, 91). Persoona kuvaa jotain sellaista, jota

<sup>39</sup> Teoksen *Religion and Nothingness* luvussa ”The personal and the Impersonal” persoonaan sisältyvää suhteessa-olemista Nishitani käsittelee ensisijaisesti historiallisena ihmisen ja jumalan suhteena ensisijaisesti mestari Eckhartiin (1260–1327) viitaten.

<sup>40</sup> Hengen käsite viittaa myös mieleen (ks. Rose 1978).



Nishitanin mielestä ei voida palauttaa materiaaliseen, ja johon esimerkiksi sielulla on ei-materiaalisena yleisesti viitattu (ks. Nishitani 1982). Persoonan käsite ei edusta kuitenkaan sellaista erotusta kuin sielun käsite, joka voidaan periaatteessa irrottaa ikään kuin monadiksi erotettuna subjektista tai tietoisuudesta, aivan kuten Descartesia voidaan tulkita (ks. emt). Termi materiaallinen tulee ymmärtää ensisijaisesti tässä kontekstissa dualistisena henkinen-aineellinen-jaon kautta. Tässä mielessä materiaallinen viittaa seuraavan käsittelyluvun teemaan maailmasta nihilistisenä ja elottomana.

Käsitys persoonasta sisältää yleisesti ottaen sekä persoonan, mutta ei niinkään monadina vaan mielenä tai tietoisuutena, joka koostuu sekä erinäisistä attribuuteista, että kehosta. Keho ja aivot ovat ne, jotka sulkevat tietoisuuden ja yksilön erotuksena muista yksilöistä. Tähän keho-mielen määritelmään minä identifioituu. Tähän päivään saakka ihmiset ovat suhtautuneet persoonaan persoonasta itsestään käsin. On jokseenkin luontevaa olettaa, että persoonaan tai minään suhtaudutaan persoonasta tai minästä käsin jo pelkästään siitä syystä, että ollakseen olemassa (itselleen), minä tai persoona vaatii itsereflektion. (Nishitani 1982, 69.) Ihmiset myös automaattisesti säilyttävät tämän perspektiivin, jos tarvetta tai motiivia sen kyseenalaistamiseksi ei ilmaannu (emt.) Tämä tapa ymmärtää persoonallisuus sisältää jo itsessään eräänlaisen vankeuden tai itseen takertumisen muodon (emt. 95). Persoonan ottaminen persoonakeskeisenä ei ole kuitenkaan itsestänselvyys, se pikemminkin juontaa juurensa itsetietoisuuden ”vääristymään” (eng. *bias within the self-consciousness*) (emt.), virheelliseen havaintoon tai virheelliseen tapaan havainnoida itseään. Tämä viittaa perspektiiviin itsestä annettuna, johon ”itseoleminen” on sidottu. Annettuuden voidaan siis ajatella, samoin itseidenttisyyden käsitteen kanssa, vaativan erotuksen. Välitön itseidenttisyys on mahdollista ymmärtää tätä kautta, missä minuus tulee itselleen ymmärretyksi ainoastaan itselleen ulkoisena, mikä tarkoittaa myös identtisyyden välittömyyttä. Samassa mielessä ihminen edelleen kohtaa oman egoistisuutensa ja persoonallisuutensa tästä itseen sulkeutuneesta, itselleen välittömästä perspektiivistä, mikä johtaa väistämättä tietynlaiseen narsistiseen tapaan takertua itseen. (Emt.)

Ulkoisuus ei viittaa ainoastaan ”objektiivisuuteen”, vaan itseen sulkeutuneena. Ulkoisuus tulee ymmärtää hieman eri kontekstissa, kuin väite kaiken subjektiivisen ”ulkoisuudesta” (ks. esim. Caws 1979; Reynolds & Renaudie 2022), mikä viittaa ”sisäisen” olemattomuuteen suhteessa ulkoiseen. Nishitani ei suoraan kiistä tätä ajatusta, mutta ajattelee, että minän ollessa edelleen itsensä perusta, epäilyä tai kritiikkiä ei ole viety tarpeeksi pitkälle (ks. Nishitani 1982; 1984) Nishitani vie filosofiaansa tätä ulkoista maailmaan/itseän suhtautumisen tapaa ”pidemmälle” ulkoisuuden ja itseen kietoutumisen ilmentäessä tietoisuuden kenttää. Puutteellinen tai epätäydellinen perspektiivi ei välttämättä osoita siihen, mitä Nishitani tarkoittaa, sillä ei voida olettaa, että mikään havainto/tosiasiaväite itseperustaisesta minuudesta olisi vahvassa mielessä todellinen/totta. Kyse on samasta ongelmasta,

johon Adorno viittaa usein identiteettiajattelun, konstitutiivisen subjektiviteetin hallinnan ja tämän suhteen yhteiskunnallisuuden yhteydessä (ks. esim. Adorno 2008; Cook 2007; Zuidervaart 2015).

Konstitutiivinen käsitteenä tulee Kantin filosofiasta. O’Connorin mukaan Adorno määrittelee konstitutiivisen subjektin identiteettiajattelun kautta, joka Kantin filosofiassa ja tarkemmin *Puhtaan järjen kritiikissä* [1781] tarkoittaa kaikkien “synteettisten a priori päätelmien ja lopulta kaikkien järjestäytyneiden ja objektiivisesti tosien kokemusten syytä subjektin tietoisuuden analyysissä” (O’Connor 2004, 20; ks. Adorno 1998).

Yllä esiin nostettu narsismi, ja inho kenties siihen sisältyvänä vastakohtana, eivät suoranaisesti viittaa edellä mielen sairauteen lääketieteellisenä terminä, vaan narsismi voidaan ymmärtää esimerkiksi moderniin subjektiviteettiin väistämättä kuuluvana. Se voidaan ymmärtää persoonallisuutta määrittävänä, erotuksena persoonasta. Tässä mielessä sitä lähestytään joko ajatuksella “terveestä” narsismista tai rajoittamalla sitä yhteiskunnallisilla sanktioilla. Kyse on jännitteestä yhteisön ja yksilön etujen kanssa. Jos narsismia ajatellaan itserakkautena, rakkaus saa itsen takertumisen määritelmän, jossa yhteiskunnallinen tai toinen subjektin vastakohtana menettävät merkitystään. Edelleen voidaan kuitenkin puhua minän terveestä suhtautumisesta itseensä, mikäli narsismi ilmenee sallittujen rajojen puitteissa. Nishitani (1982, 69) kuitenkin kyseenalaistaa tämän itsesuhteen luonteen tai mielekkään olemassaolon. Kyse ei tässä määrittelyssä ole vielä niinkään suhteen oikeudesta tai vääryydestä, vaan siitä, miten tätä itsen päin suuntautuvaa havainnointia, jossa minä asettuu itsensä perustaksi, voitaisiin tarkastella mielekkäästi.

Persoonana on Nishitanin mukaan pikemminkin ilmiö, joka nousee persoonan negaatiosta, jota itseään ei voida kutsua persoonaksi ja johon itsen sulkeutuneisuus ei sisälly (Nishitani 1982, 69). Ilmiö käsitteenä ei määriy Kantin itsessään-olemiseen, vaikka Kant Nishitanin mukaan voisikin sen tulkita niin (ks. emt.). Olisi väärin ajatella, että olisi jokin asia itsessään, joka edeltäisi tätä ilmiötä, tai että tämä asia-itsessään ilmenisi jossain muodossa<sup>41</sup>, joka olisi eri asia kuin sen oma muoto niin kuin näyttelijän kasvot, joita peittää naamio (emt.). Subjektiiivinen elementti persoonallisuudessa menetetään, jos minää tarkastellaan ajallisena ulkoisuutena, johon ilmiö käsitteenä viittaa (emt.). Todellisuudessa ei ole mitään “asiaa”, joka olisi persoonallisen olemisen takana (ajallisesti tai essentiaalisesti); “ei yhtään mikään” on ainoastaan naamion, siis persoonan, takana (emt.). Tässä Nishitani viittaa jo olemattomuuteen olemisen perustalla, mikä voidaan määritellä myös nihilismin käsitteen kautta, mutta viittaa “absoluuttisena ei-minään” (eng. *emptiness*; sansk.

<sup>41</sup> Muoto, jonka Nishitani kirjoittaa isolla alkukirjaimella (eng. *Form*) tarkoittaa tässä todennäköisesti ilmiön lisäksi Kantin intuition muotoja (ks. Van Bragt 1982, 297, käänt. huomio).

*Śūnyatā*) täysin “ulkopuoliseen” suhteessa itsereflektioon; se on Nishitanin mukaan absoluuttisesti jotain muuta kuin “asia” (ks. Nishitani 1982, 70).

#### 4.7 Subjektin näennäisyys ja näennäisyyden todellisuus

Subjektin ja objektin erotus on samanaikaisesti sekä totta että näennäistä (sak. *Schein*)<sup>42</sup> (Adorno 1998, 246). Objekti välittää subjektia enemmän kuin subjekti objektia, vaikka kyse onkin vastavuoroisesta suhteesta. Välittömästi, kun subjektiviteetti nähdään ilman mediaatiota<sup>43</sup>, erotuksesta tulee ideologiaa ja normaalia. (Adorno 1998, 246.) Pidän kiinni asetelmasta, jossa subjekti, minä, kohtaa totena pitämänsä näennäisyyden ja asettuu nihilismin ja tietoisuuden kentän molemmille puolille tai väliin. Nishitanin määrittelemä tietoisuuden kentän todellisuus ei vastaa täysin Adornon subjektin ja objektin erotuksen todellisuutta, mutta molemmissa tapauksissa todellisuus on sekä todellista että epätodellista yht’ aikaa. Tällöin nihilismi tarkoittaa tietoisuuden todellisuuden epätodellisuuden paljastumista tietoisuudelle itselleen (ks. myös luku 2.3 ja 5). Subjektin ja objektin erotuksen todellisuus ilmenee nimenomaan tässä välisyydessä ja toisaalta niissä rakenteissa, jotka erotuksesta ovat syntyneet. Tietoisuuden kentän todellisuus Nishitanilla vastaavasti ilmentää hienovaraisemmin sitä, miten asiat ovat tietoisuudessa. Ne eivät kuitenkaan sulje toisiaan pois. Tietoisuuden kenttä on yksi määrittävä osa tietoisuuden kokonaisuutta, jossa Nishitanin (1982) mukaan vallitsee vääristynyt suhde subjektin ja objektin välillä, mihin näennäisyyden käsitteellä voidaan viitata.

Abstraktin subjektiviteetin määritelmä lähenee sitä, mitä Nishitani tarkoittaa tietoisuuden kentällä. Abstrakti subjektiviteetti, joka perustuu, Adornon mukaan Kantin käytännöllisen järjen malliin ja osittain Fichten vapaan toiminnan subjektiiviseen käsitteeseen, ei onnistu näkemään itseään vain yhtenä osana tietoisuutta tai “sosiaalista totaliteettia”, vaan on tehnyt itsestään absoluutin. Abstrakti subjektiviteetti epäonnistuu näkemään itsensä perustaa tai muotoa yhteiskunnan olemassaolossa ja objektiivisissa muodoissa. (Adorno 2008, 14.) Koska se epäonnistuu tässä, siitä itsestään tulee perusta, se ikään kuin kääntyy itseensä perustaa hakiessaan, josta siis voimme johtaa Nishitanin ajatuksen itseän kääntyneestä minästä.

Adornon (1998, 254–255) mukaan Kantin kopernikaaninen käänne ilmaisee subjektin objektifikaatiota, reifikaation todellisuutta. Edelleen Kant osoittaa Adornon (emt.)

<sup>42</sup> “Schein” merkityksessään voidaan kääntää myös ilmenemisen petokseksi tai illuusioksi. Kyse subjektin ja objektin erotuksen illusorisuudessa on siis siitä, miten tämä illusorisuus on totta ja miten tätä illuusion todellisuutta voidaan tässä tutkielmassa selventää.

<sup>43</sup> Keskeinen termi sekä Nishitanilla että Adornolla subjektiviteetin kontekstissa koskien subjekti-objekti-jakoa.

mukaan siihen, mikä on historiallisesti yhteen koottu este subjektin ja objektin välillä. Subjekti pystyttää esteen julistamalla ylivaltaansa objektia kohtaan. Objekti on sitä "kauempana" subjektista, mitä enemmän subjekti konstituoii, asettaa, objektin. (Emt.) Esteellä Adorno tarkoittaa ylivalan julistusta, ja objektin asettaminen on nimenomaan ylivaltaa. Adornon mukaan kantilainen filosofia törmää tähän esteeseen, joka on sen itsensä tuote (ks. emt.). Väitän, että Nishitani (1982, 17, 90) puhuu samasta objektin kaukaisuudesta kuin Adorno. Ihminen jää itselleen sitä etäisemmäksi, mitä voimakkaammin hän takertuu objektiiviseen kuvaan itsestään. Tulkitsen siis Adornon ajatusta objektin ensisijaisuuden tärkeydestä subjekti-objekti-suhteesta rinnastaen sen Nishitanin huomioon minän kietoutumisesta itseensä. Nishitania (1982) mukaillen väitän, että tämä este, jonka tietoisuus kohtaa, on itse tuotettu representaatio minästä.

Adornon (1998, 255) painottama objektin ensisijaisuus tarkoittaa, että ei ole olemassa objektia abstraktisti asetettuna subjektia vastaan. Se kuitenkin välttämättä ilmenee tällä tavalla ja tämän illusorisuuden välttämättömyys on jotain, mikä tulisi voida poistaa. (Adorno 1998, 255.)<sup>44</sup> Reifikaatio, jonka subjekti langettaa objekteihin ja itseensä, on näennäisyyttä (emt.). Tulee pitää mielessä, että näennäisyys on todellista ja todellisuutta muokkaavaa ja tässä mielessä viittaa samaan asiaan kuin todellisuuden käsite<sup>45</sup>. Subjektin käsite on mielekästä tulkita tässä yhteydessä ihmisyyksilönä, joka on vuorovaikutuksessa ympäröivän maailman kanssa.

Subjekti siirtää itsensä tyhjyyteen sen, mikä olisi reifikaation ulottumattomissa, mikä johtaa siihen absurdiin seuraukseen, että subjekti antaa luvan kaikelle reifikaatiolle (Adorno 1998). Tämä ajatus on monisäikeinen, mutta tutkielman kontekstissa itsensä tyhjyyteen siirtäminen voidaan ymmärtää minän priorisoinniksi. Tällöin itse tuottaa ns. lihaa luiden ympärille omasta itsestään tai siitä, minkä kokee omaksi. Tarkemmin ajateltuna tietoisuus myös, asettaessaan itsensä, siirtää tyhjyyteen kaiken, mitä se ei salli itselleen kuuluvaksi. Subjektin itseasettaminen on lopulta näennäistä ja kuitenkin samalla jotain historiallisesti hyvin todellista. Olisi helppoa ajatella, että subjekti ei ole mitään ja objekti olisi absoluutti, mikä olisi kuitenkin edelleen transsendentaalinen illuusio (ks. luku 2.3.1). (Adorno 1998, 256.) Subjekti ei ole myöskään objekti itsessään-olemisen merkityksessä. Määritettynä suhteessa itsessään-olemiseen, subjekti on tuomittu tyhjyyteen<sup>46</sup>. (Adorno 1998, 257.) Subjekti on sitä vähemmän, mitä enemmän se uskoo itse olevansa olemassa eli mitä enemmän se ajattelee olevansa itselleen jotakin objektiivista (emt.).

<sup>44</sup> Puhtaana apperceptiona subjektin tulisi olla kaikkien olevien absoluuttinen toinen (Adorno 1998, 255).

<sup>45</sup> Rosen (1978) mukaan reifikaation käsite tulee Adornon filosofiassa Marxin tavarafetismin käsitteestä ja myös Georg Lukácsin reifikaation määritelmästä.

<sup>46</sup> Ajatus viittaa sekä nihilismiin että joksikintulemiseen Nishitanin filosofiassa.

Objekti ei ole mitään muuta kuin jokin, joka on representaatio objektista, ja pelkkä ajatuskin jostain representaatiosta itsenäisestä on ajateltavissa ainoastaan representaationa (Nishitani 1982, 108). Aporiaksi (ks. emt.) tätä voidaan kutsua, koska todellisuus tietoisuuden kentällä näyttää olevan "vain" representaatiota, joka ulottuu subjektiin itseensä. O'Connor (2004, 65–66) nostaa esiin, että Adornolle käsite ja predikaatti ovat periaatteessa keskenään vaihdettavia termejä, koska käsitteellä ei ole muuta virkaa kuin viitata tai väittää. Adornon mukaan objekti-käsite-propositioita käytetään ikään kuin ne ilmaisisivat identtisyyttä käsitteen ja objektin välillä. O'Connor (2004, 66) väittää, että Adornon mukaan tämän objekti-käsite-suhteen luonne on ymmärretty väärin identtisyudeksi. Tulkitsen tätä Adornon ajatusta niin, että käsite ilmentää ristiriitaa identtisyudessa nostoen esiin pikemminkin erotusta käsitteen ja objektin välillä, myös kun kyse on mielen objekteista. Voidaan olettaa, että subjektin suhde itseensä, jonka Nishitani nostaa esille, sisältää tämän saman ongelman. Tällöin aikaisemmin esiin nostamani Nishitanin ajatus nihilismistä tarkoittaa, että minästä tulee itselleen ongelma, kun se havaitsee tämän ristiriidan identtisyudessa.

Näennäisen ja todellisen välinen jännite näkyy identtisyudessa siten, että identtisyys on totta käsitteen ensisijaisuudessa, jolloin juuri tämä identtisyys on näennäistä, siis epätotta. Vaikka tässä tavassa suhtautua itsen identtisenä olisikin jotain lähtökohtaisesti ongelmallista, vaihtoehto, ei-identtisyys itsen kanssa, näyttää ensi silmäyksellä aiheuttavan samoin vieraantuneen suhteen itsen kanssa. Tietoisuus, joka ei voi sanoa tuntevansa itseään, näyttäisi ilmentävän epävarmuutta ja nihilismia.

On jokseenkin luonnollista, että edellä esitetyn takia Kant ehdotti, että kaikki objektit ovat representaatioita, siis ilmeneviä ja tietoisuuden tuottamia. Nishitanin mukaan Kant pyrki välttämään paradoksia jakamalla maailman ilmentymiin (fenomenaaliseen) ja asioihin-itsessään (noumenaaliseen). (Ks. Nishitani 1982, 111.) Tämä substanssin käsitteen muotoutuminen olosuhteista, mikä on voimistunut Kantista lähtien, vaatii lähtökohtaa subjektille, joka olisi jotain muuta kuin objektiivinen käsitteellistys (emt.) Nishitanin käsitepari sisäinen-ulkoinen ei täysin vastaa tätä fenomenaalisen-noumenaalisen-jakoa. Se, mistä Nishitani kritisoi Kantia näyttäisi osittain olevan fenomenaalisen havainnon ulottaminen sisäiseen, johon itsen-takertuminen viittaa. Kyse ei ole siitä, etteikö ajatus toimisi tällä tavalla, vaan siitä, että tämä tapa sulkee itsen itsensä sisään objektivoimalla itsensä. Kun siis havaitsemme ulkoisia objekteja erillisinä havaitsijasta, on totta, että ne sijaitsevat eri lokaatiossa kuin havaitsija, muuten niitä ei voisi havaita. Objektit eivät kuitenkaan ole se, miksi käsitteet ne määrittävät eli niitä ei voida palauttaa täydellisesti käsitteeseen niistä (ks. Adorno 1998; 2008). Sama pätee myös mielen sisäisiin objekteihin, sellaisiin käsitteisiin, kuten vapaus tai minä. Kun määritämme ne käsitteinä ja havainto-objekteina, olemme eri tilassa<sup>47</sup> kuin havaitsemamme objekti.

<sup>47</sup> Tätä voisi ajatella myös ajalliseksi tilaksi.

Sisäinen objekti on siis representaatio siitä, mihin se viittaa ja Nishitanin mukaan emme tästä syystä kykene ymmärtämään itseämme, emme “pääse käsiksi asiaan itseensä”, kuten luvun alussa todettiin.

Kantilainen asia-itsessään subjektin välttämättömän perustan tuottamisen vuoksi voi olla syy siihen, miksi Kant päätyi “Zwischenreich”<sup>48</sup> -ajatukseensa. Nishitani haluaa ravistella kantilaista positiota, koska minä näin tulkittuna ei hänen mukaansa voi olla perusta.

## 4.8 Paluu perustaan

Perustan käsitteen tulkinta vaatii vielä ennen nihilismin käsittelylukuun siirtymistä selvennystä. Haluan tarkentaa sitä, mihin sillä viitataan ja miten se tulee ymmärtää tietoisuuden kentän yhteydessä. Miksi se on yht’ aikaa sekä vaatimus että kritiikin kohde? Tämä alaluku alustaa myös seuraavaa käsittelylukua.

Vaikuttaa siltä, että olipa kyseessä sitten platonilainen idealismi, kartesiolaisuus tai kantilaisuus, joissa subjekti tai objekti, tai representaatio – mikä tahansa subjektin toimesta asetettu perusta – kritiikki Nishitanilla ja Adornolla koskee tätä perustaa. Itsetietoisuus absoluuttisena perustana aiheuttaa kärsimystä nihilismin muodossa sekä minän ja toisen suhteessa, joista kirjoitan lisää seuraavissa käsittelyluvuissa.

Itsen näkeminen objektina tuottaa tarpeen jatkuvasti määrittää itseään, joka itsen representaationa on jatkuva pyrkimys olla jotain. Se, että yksilö on jotain tai määrittelee itsensä, riippuu tästä ja tapahtuu tietoisuuden kentän puitteissa. Nishitani kehittää edelleen teoksessaan *Religion and Nothingness* ajatuksia, joita hän esitteli teoksessaan *The Self-Overcoming of Nihilism* (1990) [1949]<sup>49</sup>. Hän pyrki valaisemaan perustaa, joka eroaa kantilaisen perinteen maailmaa erottelevasta olemisen tavasta tai pyrki “ylittämään tai ohittamaan” sen laskeutuen<sup>50</sup> (eng.

<sup>48</sup> Adornon käyttämä termi fenomenaalinen-noumenaalinen jaosta (ks. esim. O’Connor 2004, 125).

Tästä nousee ajatus subjektin tyhjyydestä kahdella eri tasolla, tietoisuuden/nihilismin kentällä relatiivisena sekä tyhjyydessä absoluuttisena: sekä objektin ensisijaisuuden vuoksi, jossa subjektiviteetti on se, mitä subjekti määrittää olevansa ollen itsessään ei-mitään; tyhjä sünytän merkityksessä, jossa edellisen nihiili reaktio subjektin toimesta, joka itsessään viittaa tyhjiyteen, katoaa tyhjyyden avautuessa perustana. Toisin sanoen tietoisuuden kentällä tämä tyhjiys subjektiviteetin perustana voidaan jo nähdä, mutta olemisen ja joksikin tuleminen, itsensä määrittäminen ja itsen takertuminen ovat edelleen hyväksytyjä, vaadittuja ja ainoa mahdolliseksi koettu toiminta, joka lävistää koko yhteiskunnan ja tietoisuuden.

<sup>49</sup> Teos on koottu Nishitanin luennoista, jotka on pidetty 1940-luvun loppupuolella Kiotossa. Vaikutteita luentoihinsa nihilismistä Nishitani sai Heideggerilta vierailtuaan Freiburgissa ja osallistuttuaan Heideggerin pitämiin luentoihin. (Ks. Parkes 1990.)

<sup>50</sup> Voi olla, että mikään ilmaisu ei avaa tätä tarpeeksi. Voitaisiin esimerkiksi ajatella, että tietoisuus tai subjektiviteetti ei niinkään laskeudu kuin että tyhjiys nousee. Nishitani (1982) myös huomauttaa, että jos nihilismi ajatellaan länsimaisittain helvetiksi ja tyhjiys “taivaaksi”, tyhjiys taivaana sijaitsee helvetin alapuolella helvetin perustana.

*transdescent*) tyhjyyden perustalle. Selvennän seuraavassa käsittelyluvussa, mitä tämä tarkoittaa. Nishitani myös käyttää perustan käsitettä kaikissa kolmessa olemisen tavassa niihin sopivassa kontekstissa. Erotuksena kuitenkin absoluuttinen perusta tietoisuuden ja nihilismin relatiivisesta perustasta. Pienellä varovaisuudella voidaan väittää, että absoluuttinen nihilismi viittaa absoluuttiseen perustaan ja relatiivinen nihilismi ateismiin ja siis lopulta tietoisuuden kenttään. Nishitani esimerkiksi kutsuu Nietzschen nihilismia relatiiviseksi absoluuttiseksi tyhjyydeksi, mutta osittain siitä syystä, että hänelle ei ole selvää, voidaanko Nietzschen positiota kutsua absoluuttiseksi perustaksi tai tyhjyydeksi (ks. Nishitani 1982, 65–66).

Identifikaatiossa johonkin sen vaikuttava voima perustuu mm. siihen, että identifioituessaan objektiin yksilö kokee olevansa erillinen objektista, johon identifikaatio kohdistuu. Tämän vuoksi se otetaan perustana. Identifioituessani esimerkiksi valtakunnan jäseneksi, idea valtakunnasta muodostaa perustan, koska sen koetaan olevan itsen tuottaja. Se, mitä ajatus ei saa huomata on, ettei oletetulla perustalla ja siihen identifioituvalla ole perustavanlaatuisia eroa. Toisin sanoen erotus mahdollistaa perustan, siis Nishitanin tietoisuuden kentän määrittämisen muodossa ”sisäinen-ulkoinen” (ks. Nishitani 1982). Jotta voisi identifioitua yhtään mihinkään, identifikaatio vaatii idean identifikaation kohteesta; se vaatii erotuksen subjektin ja objektin välillä sekä erotuksen käsitteen ja objektin ja subjektin ja käsitteen välillä.

Itsekeskeisyys tai hallinnan pyyde on syynä sille, että mikä tahansa perusta saa absolutismin tai relativismin piirteitä, jos se on asetettu subjektin toimesta. Mikä tahansa vaikutin, josta toiminta kumpuaa, voidaan määritellä vähintään relatiiviseksi perustaksi. Vaikka perinteiset uskonnot, yleistyksenä ilmaisten, olettavat ihmisen ulkopuolisen absoluutin, niiden sokeus kietoutui siihen, että absoluutin sijainti ajatuksessa itsessään kadotettiin uskon voimasta (ks. Nishitani 1990); ateismin perusoletus osuu myös Nishitanin mukaan tässä oikeampaan tunnistaen nihilismin olemisen perustalla, tunnistaen esim. monoteismin itsekeskeisyyden siirtäen kuitenkin perustan ihmisen yksilöllistymiskehityksen kautta yksilön olemassaoloon valintana itsen laadullisista ominaispiirteistä (ks. esim. Nishitani 1982; 1990). Perusta molemmissa tapauksissa on sama, historiallisesti muokkautunut ajatus nietzscheläisittäin aina saman ilmaantumisenä (eng. *eternal recurrence of the same*), mikä myös määrittää historiallisuutta kieltäessään muun paitsi samuuden (ks. Nishitani 1982, 206). Yllä esitetty ajatus minän tärkeydestä itselleen, priorisoinnista, viittaa nähdäkseni tähän ajatukseen samuudesta.

Nihilismin kenttä perustana tarkoittaa subjektiviteetin ”kehityksen”<sup>51</sup> kehämäisyyden tunnistamista oman todellisuuden perustaksi; se on samalla sekä subjektin itsen takertumista, että vastareaktiota kohti yleistä, esimerkiksi siinä tapauksessa, kun henkilökohtainen suhde jumalaan on edelleen itsekeskeistä

---

<sup>51</sup> ”Principium individuationis” viittaa tähän kehitykseen.

toimintaa (ks. Nishitani 1982, 208). Tämä toiminta itsessään siis viittaa yksilöllistymiseen.



## 5 NIHILISMI

*”Se, että mekanistinen maailmankuva tulee olevaksi ja että maailma itsessään muuttuu kuoleman maailmaksi oli jo, voimme sanoa, implisiittisesti Descartesin materian ja fyysisen muodon identifikaatiossa ja hänen olettamuksessaan tämän fyysisen muodon essentiaalisuudesta. Tämä mahdollisti nykyisen maailmankuvan muodostumisen modernissa luonnontieteessä ja avasi tien tieteelliselle teknologialle luonnonhallintaan. Mutta sillä oli muita seurauksia. Ihmisen itsekeskeiselle minälle maailma tuli näyttäytymään raakamateriaalina. Käyttäen voimaansa ja auktoriteettiaan luonnon hallinnassa, ihminen ympäröi itsensä kylmällä, elottomalla maailmalla. Jokaisesta yksilöllisestä minästä tuli väistämättä kuin hyvin linnoitettu saari kellumassa kuolleen aineen meressä.”<sup>52</sup>*

Tutkimuksen kannalta nihilismin käsite on olennainen, sillä se kuvaa sitä puolta olemisessa, subjektiviteetissa, joka tavoittamattomuudestaan ja negatiivisuudestaan huolimatta on perustava osa todellisuutta. Nihilismissä, jota ylläoleva lainaus kuvaa osuvasti, ei ole kyse pelkästään filosofisesta positiosta ”nihilistisenä”, vaan paljon yksinkertaisemmin esimerkiksi kuoleman lopullisuudesta ja olemisen merkityksettömyyden perustallisuudesta. Nihilismi näyttää nykyään tieteeseen ja teknologiaan sidottuna (ks. Nishitani 1982; Robinson 2019, 107). Tiede ja teknologia koetaan luonnollisena todellisuutena, välittäen esim. kulttuuria ja viihdettä tarjoamalla uusia alustoja ja mahdollisuuksia kuluttaa viihdettä ja kulttuuria. Tiede ja teknologia kietoutuvat yhteen nihilismin kanssa yhdeksi kokonaisuudeksi. Toisin sanoen, ei ole periaatteessa mitään muuta jäljellä, joiden kautta nihilismi yhteiskunnassa nousisi esiin ja johon se vastavuoroisesti peittyisi. Tämän luvun yksi pääpaino on nihilismin esiintymisen ja peittymisen välinen vastavuoroisuus sekä yhteiskunnassa yleensä että tietoisuudessa. Tarkastelen myös nihilismin merkitystä ja kokemusta sekä sitä, miten ajallisuus kietoutuu olemiseen ja nihilismiin.

Adornolle nihilismi määrittyy lopulta myös maailmaksi sellaisena, jona se tänä päivänä on. Nihilismi tarkoittaa Adornolle sitä, mikä on ihmisille kaikkein vihamielisintä yhteiskunnassa (ks. Weller 2008, 63–64; Adorno 1973, 362). Maailma

---

<sup>52</sup> That [...] a mechanistic view of the world would come into being and that the very world itself would turn into a world of death were, we might say, already implicit in Descartes’ identification of matter with extension and his consideration of this extension as the essence of things. This did enable the image of the world we find in modern natural science to come about and did open the way for the control of nature by scientific technology. But it had other consequences. To the self-centered ego of man, the world came to look like so much raw material. By wielding his great power and authority in controlling the natural world, man came to surround himself with a cold, lifeless world. Inevitably, each individual ego became like a lonely but well-fortified island floating on sea of dead matter. (Nishitani 1982, 11.)

määrittöy reifikoituneeksi, identiteettiperiaatteen hallitsemaksi luonnonhallinnaksi (ks. Weller 2008, 64). Auschwitz historiallisena tapahtumana ilmentää tätä identiteettiperiaatetta absoluuttisen integraation kautta, joka on kuolema (Adorno 1973; Weller 2008). Nishitani kysyy ratkaisua tähän nihilismin ongelmaan, johon hän ei esim. Kingin (1982, xiv) mukaan näe riittävää ratkaisua eurooppalaisilta filosofeilta. Kingin (emt.) mukaan esimerkiksi sekä Nietzsche että Sartre jäävät Nishitanin tulkinnassa edelleen hienovaraisiin muotoihin kartesiolaisesta itseystestä, jonka voidaan ajatella säilyttävän nihilismin. He ovat kuitenkin lähimpänä sitä, mitä Nishitani ajaa takaa (emt.).

## 5.1 Nihilismin merkitys

Nihilismi merkitsee ihmisyksilölle todellisuuden muuttumista tyhjäksi tai merkityksettömäksi. Kasulis (2019b, 267) huomauttaa, että nihilismi epäonnistuu palauttamaan varmuutta, turvaa tai yleisemmin perustaa olemassaoloon, koska se on itsessään negatiivinen tyhjyys. Tässä Kasulis viittaa kuitenkin jo tyhjiyteen, joka on tässä kontekstissa erotettava nihilismistä. Yleisesti nihilismi pyritään vain peittämään tai tarkemmin siirtymään pois epämiellyttävästä kohti miellyttävää. Nihilismin merkittävyys on sen huomaamisessa, että varmuus, tarkoitus tai perusta ovat jossain ulottumattomissa.

Nishitanin mukaan tieteen ja uskonnon ongelma, niiden välinen vastakohtaisuus, on modernia määrittävä ongelma, joka ei ratkea palaamalla teistisiin kristillisen tradition muotoihin, saati nihilismin itsensä yrityksessä päästä irti nihilismistä (Nishitani 1990; Rockefeller 2019, 207). Nishitani luettelee joukon eri mahdollisuuksia, joiden kautta nihilismi ilmenee modernissa yhteiskunnassa: mitään ei voi tietää niin kuin se on; kaikki on pysymättömyyttä ja katoavaa; tavoitteet ovat turhia, loputtoman pyyteen ajamia; jokainen teko tuottaa uuden taakan ja lisää kokonaistaakkaan osansa, jossa on pakko toimia ja saavuttaa; tyhjä ja tavoitteeton itse on erotettuna maailmasta ja toisista; itse ei voi mitenkään pelastaa itseään (ks. Gilkey 2019, 58; Nishitani 1982; 1990). Nihilismin uppoaminen johtuu myös halujen kohteiden saavuttamattomuuden pitkittymisestä, jolloin unohdamme nihilismin olemisen perustalla (Nishitani 2012, 97). Tällä Nishitani tarkoittaa, että yksilö keskittyy haluamaan sitä, mihin on ehdollistunut sen sijaan, että huomaisi haluamisen, tai halujen yleensä, pinnallisuuden suhteessa olemassaolon nihilismiin.

Pelastamisella yllä Nishitani viittaa ns. uskonnolliseen pelastukseen tai buddhalaiseen valaistumisen ajatukseen nihilismin ylittämisessä. Tosin valaistuminen on samoin melko populaari ja epämääräinen ilmaus eikä säästy nihilismiltä. Vasta kun kaikki epäily kääntyy itseensä, kuten edellisessä luvussa esitettiin, minän kadottaessa varmuuden tai perustansa, voidaan puhua nihilismistä.

Rockefeller (2019, 203) nostaa esiin, että Nishitani määrittelee nihilismin ylittämistä, joka viittaa pelastukseen, Nietzschen, Dostojevskin, Kierkegaardin ja Sartren kautta. Nishitani ottaa edellä mainittujen filosofien ajatukset mukaan prosessiinsa ja pyrkii näiden avulla viemään omaa, mutta myös heidän filosofiaansa pidemmälle.

Nishitani halusi teoksessaan *The Self-Overcoming of Nihilism* (1990) osoittaa, että nihilismin epäonnistuminen ei voi olla ristiriidassa nihilismin "itse-ylittämisen" kanssa (ks. Nishitani 1990). Tämä tarkoittaa sen osoittamista, että itse-ylittämisen epäonnistuminen kuuluu nihilismiin. Se, että nihilismi ei voi tehdä itselleen mitään tarkoittaa ensiksikin, että ollessaan negaatio, nihilismi ei voi olla lopulta koskaan perusta. Toisekseen se tarkoittaa, että terminä "itse-ylittäminen" viittaa tarkemmin yksilöön kuin nihilismiin, jolloin kyse on minän itse-ylittämisestä vastauksena nihilismin ongelmaan. Tietoisuuden subjektiviteetin kannalta tämä ei suoraan tarkoita tietoisuuden tai edes nihilismin vastustamista. Väitän, että Nishitani ajatteli niiden hyväksymisen tosiasioina olevan välttämätöntä. Nishitani (1982) ei tarkastele nihilismia pelkästään teoreettisesta positiosta. Kokemuksena se on vähintään yhtä todellinen kuin kartesiolainen ajatteleva subjekti tai mikäli otamme Nishitanin (emt.) väitteen vakavasti, nihilismi on perustavampana todellisempi. Toisaalta nihilismin itse-ylittäminen voi viitata myös nihilismiin yksilön sijaan, mikä tarkoittaa siis, että itse-ylittäminen tapahtuu nihilismissä itsessään, siten kuin se ei ole erotettuna olemisesta ja minästä.

Perusta ei tarkoita Nishitanille jotain sellaista, johon ego eli minä voisi palata tai edes pyrkiä palaamaan liikkeenä pois nihilismistä, siis merkityksettömyydestä. Jahka merkityksettömyys, elämän perustan katoaminen nousee sekä yksilössä että historiallisessa kehkeytymisessä, takaisin ei ole enää menemistä. Nihilismi on todellisuuden luonnetta valaiseva käsite samalla sen eksistentiaalisen, kokemuksellisen puolen kanssa.

Vieraantuminen länsimaisen filosofian kontekstissa viittaa vahvasti nihilismiin. Vieraantuminen ei ole pelkästään moderniin sisältyvä ongelma, vaan se on myös moderni ongelma (Jaeggi 2014, 6). Eli se kuuluu väistämättä moderniin. Adornon mukaan kyse on siitä, voiko ajatus kestää todellisuuden merkityksettömyyttä ja sitä, että mieli ei kykene orientoitumaan tai että järki on heikentynyt niin paljon, että se lamaantuu maailman vääryyden edessä (Adorno 2008, 20). Edellinen viittaa nihilismiin ja lamaantumisen seurauksena ihminen vieraantuu. Maailma tai yhteiskunta ei Adornon (2008, 19) mukaan ole totaliteettina merkityksellinen. Adorno (emt.) ilmaisee tämän myös niin, että positiiviset väitteet maailmasta, ihmisistä, tulevaisuudesta, ovat epäpäteviä. Tulkitsen, että Adorno tarkoittaa samaa kuin Nishitani edellä, että nihilismin kieltäminen tai ylittäminen ei ole lopulta muuta kuin lohtua tuova mielikuva.

## 5.2 Nihilismin kokemus ja merkityksen perustan katoaminen

Nishitanin filosofisena ”motiivina” korostui varsinkin Toisen Maailmansodan jälkeen nihilismin ylittäminen, joka viittaa siis siihen, että nihilismiä ei voida ymmärtää erilliseksi ihmisen olemisesta ja jossa ulkopuolisuus ilmenee vääränä itsen ymmärryksen tapana (ks. Parkes 1990, xvii; Nishitani 1990). Teoksessa *Religion and Nothingness* tämä tuodaan ilmi aikaisemmin kuvatun sisäinen-ulkoinen-jaon<sup>53</sup> kautta. Adornon filosofian henkilökohtaisena pontimena voidaan yleisesti sanoa olleen pyrkimys ”käyttää subjektin voimaa väärän konstitutiivisen subjektiviteetin ylittämiseen”<sup>54</sup> (ks. Adorno 1973, xx; Oberle 2018, 248), minkä ymmärrän kontekstissa, jossa, kuten todettua, konstitutiivinen subjektiviteetti on vähintään tietyiltä osin yhteensopiva Nishitanin tietoisuuden kenttä/nihilismin kenttä -jaon kanssa. Nihilismi kielteisenä kokemuksena tai tietoisuus negatiivisena identiteettinä, ”haavana” (ks. Oberle 2018, 80) viittaa siihen, että subjektiviteetin ymmärtämiseksi sen negatiivinen perusta tulee nostaa esiin<sup>55</sup>.

Edellä verbi ”ylittää” on ymmärrettävä mediaation tai kentän käsitteen valossa myös merkityksessä ”itse-ylittäminen”. Termi ylittäminen voidaan ymmärtää siis murtautumiseksi ulos (eng. *breakthrough*) vallitsevasta olemisen tavasta. Tämä tarkoittaa muutosta sekä subjektissa että objektissa. Eli siinä, joka murtautuu, että siinä, josta/johon murtaudutaan. (Ks. Heisig 2001, 245.) Osittain tämä voidaan ajatella siten, että subjekti on myös objekti, ja päinvastoin (ks. Adorno 1998). Etymologisesti käsitteellä subjekti viitataan myös tarkasteltavaan asiaan. Ulos murtautuminen ei korosta liiaksi ”ylittämistä”, jolla on positiivisia ja uskonnollisia konnotaatioita, mikä on myös Nishitanin transdendenssin<sup>56</sup> (ylittäen laskeutuminen) käsitteen vaikuttimena. Ajatuksena Nishitanilla on tämän käsitteen käytössä se, että olemisen perustalle laskeudutaan, eli se ei ole mitään korkeampaa tietoisuutta eikä siinä suuntauduta intellektuaaliseen tai älylliseen ideaan elämän tai toiminnan tavoitteena (ks. Nishitani 1982; 1984; 1990). Tätä hankalasti ilmaistavaa asiaa Adorno (2005, 16) nähdäkseen lähestyy väitteellä, että mieli löytää totuutensa absoluuttisessa tyhjyydessä (eng. *desolation*). Se ei voi tehdä sitä positiivisena, joka kääntyy pois negatiivisesta, kuten väitettäessä, että jokin on väärin ja samanaikaisesti torjutaan se. Negatiiviseen on välttämätöntä uppoutua, katsoa sitä suoraan kasvoihin. (Ks. emt.)

<sup>53</sup> Jako viittaa sisäisyyden perustaan jaettuna (ks. myös Nishitani 1984).

<sup>54</sup> Huom. *Negative Dialectics* -teoksessa käytetyn termin ”break through” olen kääntänyt tässä ylittämiseksi. Zuidervaart (2015) kääntää lainatun kohdan alun epistemiseksi subjektiksi (jonka voimalla konstitutiivinen subjektiviteetti ylitetään). ”Väärä” on käännetty *fallacy*n sijaan termillä *deception*. Kyse on illusorisuudesta, mikä viittaa väärään perustan todellisuuteen.

<sup>55</sup> Adornon kokemana haava tarkoittaa erityisesti aikaa maanpaossa Yhdysvalloissa (ks. Oberle 2018, 80). Tällä metaforalla on selkeästi myös samankaltainen merkitys kuin edellisessä luvussa mainitussa vieraan perspektiivissä, jota Nietzsche käytti.

<sup>56</sup> (eng. *transcendence*).

Nihilismi voidaan ylittää ainoastaan nihilismin kautta/läpi. Se on siis "transitorinen" tila (Unno 2019, viii), ei jotain, johon voisi jäädä, ja samalla se on erottamaton osa tietoisuuden todellisuutta. Relatiivisena se on suhteessa tietoisuuden kenttään, absoluuttisena se viittaa jo Śūnyatāan. Nihilismi voimistaa sekä tarvetta sen itse-ylittämiseen että tarvetta kääntyä siitä pois. Nihilismi tekee tyhjäksi yritykset sen voittamiseksi minkäänlaisen substantiaalisen olemisen avulla (ks. Ueda 2011, 26). Tämä tarkoittaa historiallisessa ajassa voimistuvaa nihilismia ja jännitettä itsen ja toisen/maailman välillä. Eli nihilismin voimistuminen on suoraan verrannollinen pyrkimykseen sen ylittämiseksi tai poistamiseksi. Jälkimmäinen viittaa yhä enemmän viihteeseen tai abstraktiin positiivisuuteen, joka on positiivisuutta positiivisuuden itsensä vuoksi (ks. esim. Adorno 2008, 17). Positiivisuus koetaan itseisarvona, mikä voi johtua siitä, että termi viittaa sekä annettuun että siihen, mikä on hyvää (Adorno 2008, 18). Nyky-yhteiskunnan tilasta huolimatta Nishitani näki Rockefellerin (2019, 207) mukaan, että muutos pois nihilismistä on sekä välttämätön että mahdollinen.

Maailmansodat painoivat voimakkaan jäljen ihmisten tietoisuuteen ja siihen, miten nihilismi silloin ja siitä lähtien on ilmennyt. Heisig (2001, 216) antaa ymmärtää, että Nishitani oletti vielä ennen Toista Maailmansotaa, että jonkinlainen henkinen, nationalistissävytteinen voima nostattaisi ihmiset yhteiskuntaan tai valtioon kuuluvina/identifioituneina nihilismin yli. Maailman tapahtumat paljastivat tämän kuitenkin massapetokseksi, jolta ei periaatteessa säästynyt kukaan (ks. emt.). Hammerin mukaan Adornon kohdalla metafysiikan ja kulttuurin kritiikki kumpusi samoin Toisesta Maailmansodasta, mutta jota leimasi eritoten Auschwitzin joukkomurha (ks. Hammer 2008; ks. myös Weller 2008). Tapahtumana se nosti esiin valistuksen, ja eritoten länsimaisen sivistyksen, nihiiliyden. Hammerin (2008, 66) mukaan Adorno melko oikeutetusti väittää, että yksikään transsendenssin käsityksistä ei voi selvittää holokaustin kauheudesta vahingoittumattomana. Kyse on siis siitä, että ei tarvitse olla ollut itse todistamassa sitä. Pelkkä tapahtuminen itsessään riisti metafysiikalta, periaatteessa siis sielulta, ylimaailmalliselta, jumalalta, sen merkityksen, joka sillä oli ollut Platonista saakka (ks. emt.). Raakuuden ymmärtämisessä sekä rationaalisena, kollektiivisena, että nihilistisenä toimintana menetetään merkitys myös subjektiviteetilta rationaalisena olentona.

Voidaan todeta, että Adorno korostaa omassa filosofiassaan tietämättään Nishitanin tietoisuuden itse-ylittämisen kritiikkiä, mikä kritiikkinä osoittaa selkeään ristiriitaan positiivisten ideoiden ja kärsimyksen kokemuksen kanssa. Joukkomurha edustaa niitä pyrkimyksiä, jotka ovat olleet sisällä perinteisessä metafysiikassa, joka on itsessään pyrkinyt suljetuksi totaliteetiksi (Hammer 2008.). Kulttuuri pitäisi kyseenalaistaa juuriaan myöten, sillä se muokkaa yksilöt sen irrationalisiin käskyihin. Tällöin kaikki yksilön piirteet, kuten ajatukset, aistit, halut, keho ja toiminnat, ovat Hammerin mukaan tavaramuotoistettuja. (Ks. emt.) Tällaisten

irrationaalisten ja tavaramuotoistettujen asioiden poistaminen tietoisuudesta on omalta osaltaan aiheuttamassa tietoisuuden nihiliyttä. Koska todellisuutta ei pystytä kohtaamaan ja pyritään siitä pois uskomalla positiivisiin mielikuviin, todellisuus vääristyy näiden mielikuvien mukaiseksi. Tässä kyse voi olla vaikka jonkin ihmisryhmän demonisoimisesta. Kärsimys, joka aiheutuu minän ymmärtäessä olevansa osa kaikkia historian julmuuksia, on osa sitä kokonaisuutta, joka tulisi voida ymmärtää. Tietoisuuden palatessa kerta toisensa jälkeen eri näkökulmista siihen lopputulokseen henkilökohtaisena kokemuksena, että mikään sen itsensä todellisuudessa ei ole muuta kuin edellä mainittuja kulttuurin ja vaihtoperiaatteen tuotteita, nihilismi todellistuu tietoisuudessa.

Parkes (2020, 466) korostaa, että tietoisuuden kentän ilmentäessä aistimuksia ja järkeä perustana, nihilismin käsite viittaa merkityksettömyyteen tai merkityksettömyyden kokemukseen suhteessa tietoisuuden kenttään, sen ilmiöihin ja itseen eksistentiaalisena oliona. Tietoisuuden kentältä käsin tarkasteltuna se itsessään kuitenkin kääntyy merkitykselliseksi ihmiselle itselleen. Nihilismin kenttä ja tietoisuuden kenttä ovat jatkuvassa toisiinsa sulautumisen prosessissa esimerkiksi identifioituessa nihilistisiin kokemuksiin, jolloin kyse on selkeämmin relatiivisesta nihilismistä. Nihilismin myötä tietoisuus itsessään muuttuu merkityksettömäksi, mutta joka voidaan kokea merkitykselliseksi. Nihilismi ei ole jotain, joka puhtaasti korvaisi tietoisuuden tai merkitykselliseksi aikaisemmin koetun, vaan se paljastuu olemisen perustavammaksi tasoksi tai vastakohtaksi säilyttäen kaiken samana. Tässä samuudessa ja sen oivaltamisessa piilee kauheus toivon vastakohtana. Kauhu nousee ajatuksesta, että ei ole mitään muuta kuin se, miten asiat ovat. Nihilismi voidaan havaita välillisesti sen kautta, joka on muuttunut merkityksettömäksi tai tyhjäksi.

Nihilismin kenttä ilmentää tietoisuuden negatiivista puolta. Tietoisuuden ollessa "elämä", nihilismi on "kuolema"<sup>57</sup> (Parkes 2020, 466). Vastakohtinaan nihilismin kenttä ja tietoisuuden kenttä näyttävät selkeämmin yhtenä kokonaisuutena. Tällöin nihilismin perustavanlaatuisuus suhteessa tietoisuuden kenttään voidaan ajatella johtuvan siitä tavasta, jolla subjekti pyrkii vastustamaan todellisuuden sitä puolta, joka ei kuulu sen itsensä ymmärrykseen (ks. esim. Adorno 1998). Vastustus voidaan nähdä reaktionä eli seurauksena ja se mitä vastustetaan näyttää syynä. Ajatuksena tämä on samankaltainen kuin aikaisemmin mainittu Kantin ulkoisen maailman ensisijaisuus suhteessa tietoisuuteen.

---

<sup>57</sup> Nihilismin ja elämän merkityksettömyyden korostumisesta modernin subjektiviteetin itseymmärryksessä ks. myös Fromm (2012). Merkillepantavaa on myös, että siirryttäessä tarkastelemaan tyhjyyden kenttää Nishitanin (1982) filosofiassa, käsitteet elämä ja kuolema näyttävät kääntyvän pääläelleen.

### 5.3 Nihilismi ongelmana

Nihilismi ongelmana ylittää ajan ja tilan ja se on juurtunut ihmisen olemiseen itseensä. Se on eksistentiaalinen ongelma, jossa ihmisen olemisen perustattomuus paljastuu ihmiselle itselleen. (Nishitani 1990, 3.) Toisaalta se on yhteiskunnallinen ja historiallinen ilmiö (emt.). Ilmiönä nihilismi paljastaa, että yhteiskunnallinen historiallinen elämä objektiivisena henkenä on menettänyt perustansa arvojärjestelmien murentuessa (emt.). Se on siis merkki sosiaalisen järjestyksen romahduksesta, samoin kuin sisäisen maailman heikentymisestä – se kertoo suuresta murroksesta (emt.). Nihilismi kuuluu moderniin aikaan itseensä ja on muotoutunut tuhansien vuosien kuluessa tuottaen tietoisuudelle ongelman, jota ei voida ratkaista taloudellisten, poliittisten tai kulttuuristen menetelmien avulla (Nishitani 1990, 90). Syynä tähän on, että subjektin toiminta, kohdistui se sitten yhteiskuntaan tai itsen, on tämän historiallisen kehkeytymisen vuoksi täysin yhdenmukainen nihilismin kanssa. Toisin sanoen, kaikki irtiottopyrkimykset vahvistavat nihilististä tendenssiä ja sitä voimakkaammin, mitä suurempi oletus nihilismin tai merkityksettömyyden ylittäminen on.

Ennen nihilismia (sellaisena kuin se modernissa ilmenee) ihmisten olemassaololla oli selkeä merkitys, jonka saattoi joko valita tai hylätä. Nyt olemassaololta on kuitenkin riistetty tämä merkitys, jolloin siitä itsessään tulee ongelma. (Nishitani 1990, 4.) Historia itsessään repeytyy hajalle ja maailma näyttäytyy pohjattomana kuiluna (eng. *abyss*) (emt.). Tietoisuus ymmärrettynä historiallisena nousee modernin Euroopan hengen ansiosta. Yhteys metafysiikan, olemisen perustan tutkimisen, ja historiallisen tietoisuuden kanssa oli tehty jo 1700-luvulta lähtien filosofian kautta, joten olemisen perusta alettiin ymmärtää historiallisena. (Nishitani 1990, 6.) Käsitteet, kuten luonto, järki ja idea ymmärrettiin realisoituvaksi historiallisina (emt.). Tästä huolimatta ylihistoriallinen jäännös säilyi joko ”jumalan” tai spinozalaisen luonnon ideoiden takia. Nishitanin mukaan historiallisuuden taustalla säilyi kreikkalainen perinne, joka painotti tosiasiallista ylihistoriallista ”olemista” ajallisen joksikintulemisen taustalla. (Ks. Nishitani 1990, 6.)

Nishitanin (1990, 76) mukaan Nietzsche piti nihilismia kaikkien uskontojen perustalla. Uskonnot olivat kuitenkin menettäneet tarpeen sen ylittämiseen (emt.). Tämä tarkoittaa itsekritiikin puutetta. Uskonnoilla yleisesti on jäänteinä pyrkimys vakuuttua elämästä seuraavassa maailmassa, mikä on illuusio. Itseään vahvistava elämä (eng. *will to power*) jatkuu niissä ihmisissä, jotka keksivät ideat toisista maailmoista, ja tässä mielessä nihilismin ylittäminen sisältyy uskontoon. (Emt.) Nähtävästi se kuitenkin jää abstraktille tasolle, josta Nishitani (1982) voisi käyttää nimitystä ”*far-side*” jonain sellaisena, joka ei koskaan todellistu, mutta joka ottaa aina jonkin muodon tai ilmenee tietoisuudessa tavalla tai toisella. Nishitanin mukaan nihilismin ylittämisen täytyy välttämättä olla sen läpi kulkemista, jolloin se on jotain

läheisempää kuin uskontojen ”jumalsuhde” tai nihiiliys. Termi ”*near-side*” kuvaa vastaavasti tätä.

Tietoisuuden kentällä itse on suhteessa itseensä edellä mainitun kauempana-olemisen kautta, jolla Nishitani (emt.) viittaa myös objektiiviseen tapaan tarkastella ja analysoida itseä (ks. Nishitani 1982; 1984). Uskonnoissa nihilismi ylittyy lohdun tai merkityksen kautta, jota uskonto tarjoaa. Nishitani huomauttaa, että Nietzsche kuitenkin oivaltaa nihilismin ainoastaan vajoavan syvemmälle tietoisuuden pinnan alle (Nishitani 1990). Ateismin ansiota on, että nihilismi on ylipäättään noussut tietoisuuteen (ks. Nishitani 1982.). Itsereflektiivinen nihilismi, tahto olla haluamatta tahtoa sellaisena, joka positiivisesti vahvistaa negatiivisen itsensä, on läsnä uskonnoissa, mutta se ei ole noussut tietoisuuteen jääden tiedostamattomasti itsereflektiiviseksi. Tämän sisäisen oivalluksen puuttuminen leimaa uskontoja läpi historian. (Nishitani 1990.) Nishitani sanoo, että ateismin tyhjiys tuo esiin subjektille tämän elämän tyhjyyden tai merkityksettömyyden. Subjekti on toisin sanoen kyvytön löytämään lopulta merkityksellisyyttä edes nihilismistä, saati itsestään; myös itse on nihilismin itsereflektiota. (Ks. Nishitani 1990 76–77, 90.) Palaan ateismiin myöhemmin tässä luvussa.

On hyvä pitää mielessä nihilismin perustavampi luonne Nishitanin filosofiassa, mikä tarkoittaa toisin sanoen tietoisuuden ymmärtämistä nihilismin negaationa. Ajatus on hyvin samanlainen kuin Adornon metafora ”haavasta” (ks. Oberle 2018). Tietoisuus nousee jostain, jota vastaan se noustessaan on lähtökohtaisesti asettunut, ja jonka se kieltää tehden itsestään ”positiivisen” ja ensisijaisen. Ajatus nousemisesta, samoin kuin ylittämisestä, on jossain määrin metaforinen. Subjektiviteetin haavoittuneisuus tarkoittaa hauraan ja haavoittuvaisen itsen joksikintulemista ainoastaan sen oman negatiivisuutensa vuoksi. Tämä purkaa vallankumouksellisen ja luovan itsen itseluomisen idean (Oberle 2018, 33).

Haavan metafora assosioituu erotukseen ryhmästä tai yhteisöstä (Oberle 2018, 31–32). Oberlen (2018, 32) mukaan Adornolle ratkaisu tähän kodittomuuteen synonyyminä haavan kanssa on sellainen emansipoitunut ihmisyyys, joka ei tuota yhteisön ulkopuolisia yksilöitä, mikä ei tarkoita ykseyttä olemisen ja kielen kanssa, vaan sekä epäjärjestyksen ymmärtämistä itsessä että itsen vääränlaisen maailmasuhteen ymmärtämistä, joka haavan aiheuttaa. Tärkeää on tiedostaa, että vaikka ainoastaan rationaalinen yksilöllisyys ja kritiikki voi emansipoida yksilöt irrationalisuudesta, subjektiivisella rationaalisuudella ei itsessään ole mitään positiivista, perustavaa päämäärää (emt. 32–33).

Siitä huolimatta, että Adorno ammentaa Lukácsilta vieraantumisesta ja Heideggerilta ajatuksen kielestä ”olemisen talona”, hän Oberlen (2018) mukaan



kiistää ensisijaisen (a priori) kokonaisuuden tai ei-vieraantuneen tilan. Adorno huomioi näihin sisältyvän väkivallan. (Ks. Oberle 2018, 32.) Väkivalta viittaa universaalien hallintaan partikulaarista. Kokonaisuus ja vieraantumattomuus voidaan ajatella tässä kontekstissa totuuden julistuksiksi, jotka syntyvät ihmisten pyrkiessä hallitsemaan toisiaan ja luontoa. Ymmärrys subjektin olemassaolosta objektiin kietoutuneena auttaa näkemään ei-vieraantuneen ideana irrotettuna siitä, miten asiat ovat. Kuten vapauden käsitteen kohdalla, ei-vieraantunut nousee vieraantuneesta todellisuudesta ja sen ymmärryksestä ja ottaa samalla tavalla osaa dialektiseen liikkeeseen vastakohtansa kanssa kuin vapaudenkin käsite.

Vieraantumisen käsite jokseenkin analogisena nihilismin kanssa, viittaa myös negaationa siihen, josta on vieraannuttu, esimerkiksi itseen, kuten esim. Jaeggi (2014, 44) huomauttaa. Nihilismi on kuitenkin yläkäsite suhteessa vieraantumiseen. Vieraantuminen vaatii aina objektin, josta on vieraannuttu. Nihilismi viittaa tähän suhteeseen kokonaisuutena, tietoisuuteen vieraantuneena. Ilman tätä nihilismin käsitteen määritelmää nihilismi pelkkänä suhteena määrittää yksilöä nähdäkseen liian itsekeskeisenä tai itsevaltaisena toimijana. Tällöin se saattaa kätkeä sisäänsä oletuksen ei-vieraantuneesta subjektiviteetista.

Nihilismi, merkityksettömyys ei, toisin kuin se yleensä kulttuurissa ymmärretään, ole Nishitanille kielteinen asia varsinkaan silloin kun käsite ymmärretään kenttäänalogian kautta eli sitä ei pidä tulkita kielteisessä valossa. Kuten totesin, kyse on pikemminkin tosiasian julki lausumisesta. Negatiivisena terminä nihilismi voidaan ymmärtää ainoastaan tietoisuuden kentän kautta, relatiivisena. Esimerkiksi nationalismin nousu<sup>58</sup>, sen absurdus (ks. Adorno 1998, 117–118; ks. myös Oberle 2018, 67) ei suoraan ole nihilismin vaan tietoisuuden ilmentymä – tietoisuuden, joka nousee nihilismin negaationa – vaikka sen tai muiden vastaavien ilmiöiden piirteitä voidaankin luonnehtia nihilistisiksi. Tällöin kielteisenä ilmenee pikemminkin tietoisuus. Kyse on edellä mainitusta tietoisuuden ja sen uumenissa piilevän merkityksettömyyden välisestä suhteesta.

Esimerkkinä nationalismi edustaa yksilön tarvetta identifioitua johonkin itseä suurempaan ja on helppo unohtaa sen perimmäinen ja abstrakti luonne ajatuksen tuottamana ideana. Objektina nationalismi näyttäytyy ensisijaisena suhteessa subjettiin. Subjektin vallan luovuttaminen universaalille on lopulta väkivaltaa sitä itseään kohtaan, mikä ilmenee alistaisuutena tässä suhteessa (ks. esim. Adorno 1998). Universaaliin eli johonkin itseä suurempaan kuulumisen viittaa selkeästi olemisen tarpeeseen, ei ei-olemisen. Itsessään nihilismi tulee lukea neutraalisti Nishitanin filosofiassa. Nihilismi joka tapauksessa auttaa ymmärtämään olemisen eksistenssin kokonaisuutta.

---

<sup>58</sup> Oletan tämän olevan kielteinen, vaikkakin selkeän historiallinen, ilmiö.

### 5.3.1 Negatiivisuuden positio

Subjekti-minän kohdatessa objektin käsitteenä ja representaationa, siltä vaaditaan voimakasta kritiikkiä ja itsereflektiota, jota Adorno ja Nishitani painottavat, mikäli sen on mahdollista ymmärtää maailmaa, ja siis myös itseään. Se, minkä Nishitani ajattelee olevan välttämätöntä nihilismin ylittämiseksi, nousee kuitenkin hieman eri positioista kuin Adornon käsitteellisempi ja objektiivisempi ote. Nishitanille kyse on nihilismin ylittämisestä nihilismin kautta/läpi henkilökohtaisena kysymyksenä. Adorno tarkastelee kysymystä subjektiviteetista ja kärsimyksestä länsimaisen filosofian kautta käsitteellisenä ja historiallisena. Adornolle kysymys on siitä, mitä käsite itsessään voi paljastaa meille todellisuudesta. Tämä sen vuoksi, että olisi väärin olettaa totuus jostain, josta on "vain" tietoa, siis käsitteitä historiallisina kasautumina ja representaatioina. Ei ole tarkoitus väittää, että Adorno olisi abstrakti ja tässä mielessä objektiivinen ajattelija (ks. esim. Oberle 2018, 38). Vaikka Adornon filosofiassa ei suoranaisesti olisikaan poliittista (käytännöllistä) ulottuvuutta (ks. esim. Kuorikoski 2006, 14), en kuitenkaan pidä sitä epäkäytännöllisenä, vaan tulkiten sen, Nishitaniin nojaten, asettavan haasteen filosofian tekemiselle ja tietoisuudelle yleensä. Adornon vaatimus partikulaarin säilyttämisestä universaalia vasten ja kärsimyksen tunnistaminen tulisi ottaa ja ymmärtää hyvin henkilökohtaisesti. Oberlen (2018, 30) mukaan Adornolle kyse oli vaatimuksesta riisua identiteetti kulttuurisesta tai kollektiivisesta valheesta, sillä ainoastaan yksilöt, eivät kulttuurit, valtiot, uskonnot tai etnisyydet, voivat lopulta emansipoida itsensä menneestä.

Abe (2019, 15) kirjoittaa, että Nishitani katsoi nihilismin tiedostamisen olevan eräänlainen koetinkivi sille, kuinka vakavasti ihminen otti ongelmat ihmisen ja maailman suhteesta. Yksilö, tarkastellessaan tarpeeksi vakavasti, omaa ajatteluaan ilman itsepetosta, tulee kohtaamaan nihilismin (emt.). Vakavuus merkitsee jotain muuta kuin subjektiivista positiota tai subjektivismia. Ajattelun tai itsen tarkastelu vaatii vapautta subjektiivisista ja ontoista kiinnikkeistä tai vääristyneistä itsen takertumisista; se vaatii irrottautumista narsistisesta suhteesta tai itsen piinaamisesta. (Nishitani 1984, 2.) Tässä mielessä se on tietynlaista "objektivismia", mutta samalla se eroaa täysin puhtaasta objektivismista tai sellaisesta objektivismista, joka voidaan määritellä "välineelliseksi", kuten englanninkieliset termit "research" ja "study" antavat ymmärtää (ks. emt. 3). Vapaus tarkoittaa myös yksinkertaisuutta, ikään kuin tarkastelisi itseään puhtaasta, kirkkaasta peilistä ilman intellektin väliintuloa (ks. emt.). Samoin kuin nihilismin ymmärtäminen itsen kääntyneenä "ongelmana", voidaan asia ilmaista myös position itsekritiikkinä. Nishitanin huomio itsen tarkastelusta ilman intellektin väliin tulemistä tarkoittaa jo vahvassa mielessä itsekriittistä positiota myös ei-position merkityksessä. Position negaatio viittaa esimerkiksi tarkastelumethodien hylkäämiseen, mikä on esimerkiksi yksi negatiivisen dialektiikan perusajatuksista (ks. Adorno 2008). Adorno (2008, 24)

pitää itsekriittisyyttä välineellisen ajattelun estämisenä. Adorno viittaa välineellisellä ajattelulla tässä käsitteiden tai väitteiden ottamiseen annettuna, metaforisena esimerkkinä mainosten otsikot, iskulauseet, jotka vaikuttavat tunteisiin ja saavat aikaan haluttua ajattelua ja toimintaa (ks. emt.). Negatiivisuus reifikoitumista vastaan asettumisena sisältää merkityksellisyyden tai arvon tässä vastaan asettumisessa, vaikka se ei itse olekaan positiivinen tai sillä ei ole ns. positiivisuutta. (Ks. Adorno 2008, 24–25.)

## 5.4 Olemisen ajallisuus ja nihilismi

Tässä alaluvussa nostan esiin Nishitanin näkemyksiä olemisesta Heideggerin *Daseinin*, ”täällä-oleminen”, käsitteen valossa. *Daseinin*, käsite viittaa olemiseen ajallisuutena. Ajallisuudessa, sen äärettömyydessä tai äärellisyydessä, vaikuttaa sama tendenssi kuin mitä Nishitanin filosofiassa on tähän mennessä tullut ilmi. Myös olemisen ajallisuuden perustalla avautuu Nishitanin (1990, 162) mukaan nihilismi. Nishitani (1982) pyrkii siirtämään ymmärrystä ajasta sen rajallisesta ja lineaarisesta käsittämisestä kohti syklistä ja ääretöntä. Lyhyesti sanottuna tämä perustuu ajatukseen tyhjyydestä perustavana suhteessa äärelliseen, kuten tietoisuuteen.

Nishitani käyttää van Bragtin (1982, 295) mukaan *Daseinin* käsitettä viittaamaan ihmisen tässä-ja-nyt olemiseen, melko samalla tavalla kuin Heidegger. *Daseinin* oleminen on jatkuvaa joksikin tulemista<sup>59</sup> siinä mielessä, että ajallisina olioina ihmiset ovat tuomittuja jatkuvasti tekemään jotakin (Nishitani 1982, 221). Ihminen huomaa jatkuvasti olevansa jossakin tietyssä historiallisessa tilanteessa suhteessa muihin. Nishitani (emt. 227) huomauttaa ajallisuudesta, että tieteellis-teknologinen maailmankuva ilmentää kyvyttömyyttä nähdä perustaa muualla kuin ajallisuudessa. Nishitani väittää, että ajallisuus itsessään vaatii äärettömän (eng. *infinite*) avoimuuden tämän hetken perustalla (emt.). Ajatusta voidaan havainnollistaa vertaamalla termejä loputon ja ääretön, joista jälkimmäistä ei voida jakaa osiin ilman, että se lakkaa olemasta rajaton kokonaisuus<sup>60</sup>. Nishitani viittaa *Daseinin* ajalliseen olemiseen loputtomana, ei äärettömänä. Toisin sanoen ajallisuus tulee viimeistään modernissa maailmassa itsenäiseksi ikuisuudesta (emt. 228). Esimerkiksi tarinaa jostain voidaan helposti ajatella loputtomaksi, ainakin teoriassa, jos se jatkuu hamaan tulevaisuuteen tai ei yksinkertaisesti pääty koskaan. On kuitenkin toinen asia yrittää kuvitella, että tarina olisi ääretön. Tämä havainnollistaa kenties sitä, mihin Nishitani viittaa äärettömyydellä. Sillä ei ole jatkuvuutta samassa mielessä

<sup>59</sup> Joksikin tulemisella (eng. *Becoming*) Nishitani (1984) viittaa myös tarkkailijan ja tarkkailtavan välisen eron päättymiseen. Aihetta lähestytään usein runon kautta (ks. emt.).

<sup>60</sup> Oletettavasti tämä käsitteellinen jako ei ole aivan näin yksinkertainen. Loputtomuus voi viitata äärettömään loputtomuudessaan. Vaikka en halua viedä ”loputtomuudelta” sen äärettömyyttä, terminä se viittaa kuitenkin vahvemmin lineaariseen ajallisuuteen kuin äärettömyyden käsite.

kuin loputtomuudella. Tämä herättää kuitenkin jatkokysymyksen siitä, tarkoittaako jatkuvuus rajallisuutta siitäkin huolimatta, että se olisi loputonta?

Yksi ajallisuuden tarkastelun käsitteistä Nishitanilla on karma. Karmalla Nishitani tarkoittaa historian painolastia (ks. Nishitani 1982, 250–252). Se voidaan edelleen ymmärtää yksinkertaisesti tietoisuuden kentän kontekstissa historiallisena subjektiviteettina, joka ei tämän historian tuotteena ole kykenevä vaikuttamaan siihen, millaiseksi historia on ajan kuluessa muotoutunut siinä hetkessä, jossa hän on maailmaan heitetty. Painolastina voidaan ajatella se, mihin yksilö ehdollistuu ajattelustaan lähtien mukautuessaan yhteiskunnan jäseneksi. Ei-minä, josta kirjoitan seuraavassa luvussa, viittaa perustana karman ja subjektiviteetin perustattomuuteen historiallisena. Se on Nishitanin (1982, 96) määrittelyssä perustavampi kuin mihin Heidegger Nishitanin mukaan viittaa *Daseinin* käsitteellään.

Nishitani pyrkii osittain jatkamaan Heideggerin *Daseinin* määritelmää. Syklinen aika tarkoittaa Nishitanin (1982) mukaan maailman ”intuitiivista” näkemistä kokonaisuutena. Intuitiivisuus voidaan ymmärtää *Daseinin* perustana tässä hetkessä ja maailman palauttaminen *Daseinin* perustaan on *Daseinin* palauttamista sen itsensä perustaan siihen tunkeutuen (eng. *to excavate its ground*) (Nishitani 1982, 258). Tässä viimeisessä lauseessa on selvästi kaiku nihilismin itseylittämisestä, jota kuvasin yllä. Ajallisuus tietoisuuden kentällä tulee ymmärretyksi lineaarisena syklisen sijaan, jolloin lineaarinen viittaa osittuneeseen tapaan ymmärtää todellisuutta.

*Dasein* määrittyy (Heideggerin filosofiassa) lopulta itseen-kääntyneeksi siitäkin huolimatta, että se loputtomasti liikkuu itsensä ulkopuolelle (Nishitani 1982, 240), siis suuntautuu maailmaan ja itseensä yhtenäisenä liikuntana. Tässä liikkeessä se ei kuitenkaan eroa itsestään perustana, vaan pitää itsensä sulkeutuneena itseensä. Tämä tarkoittaa päättymätöntä itseensä sitomista. (Ks. emt.) *Dasein* ymmärrettynä tällaisena itseen sisältyvänä ristiriitana, joka siis näyttäytyy, Nishitanin sanoin, itsensä sitomisena omalla köydellään, tarkoittaa ihmisen olemassaolon essenssiä (ks. emt.). Nishitani puhuu samoin epävapaudesta kuin Adorno (1998), joka huomauttaa, että ihminen päätyy kutsumaan tätä epävapautta vapaudeksi.

Nishitanin perusajatus nihilismistä ajallisena on vaikeasti tulkittavissa, mutta se pitää sisällään aikaisemman ajatuksen ”äärettömästä” ajallisuuden kontekstissa<sup>61</sup>. Nishitani (1982, 229) vaatii ajallisuuden ymmärtämistä loputtomana avautumisena sekä tulevaan että menneeseen/historiaan ja näiden kohtaamista nykyhetkessä. Nähdäkseni vaatimus koskee sellaista maailmankuvaa, joka ymmärtää ajallisuuden

---

<sup>61</sup> Ajallisuuden selventäminen vaatisi laajamittaisemman käsittelyn kuin tässä esitetyn siitä, mitä Nishitani lopulta tarkoittaa todellisuuden kokonaisuudella ja ajallisuudella siihen liittyen.

puhtaasti lineaarisena ja joka siirtyy määrittämään myös tietoisuutta tästä perustasta käsin. Kohtaaminen nykyhetkessä viittaa ajallisuuden kehämäisyyteen nykyhetkessä, jossa aika itsessään on yksi kokonaisuus (emt.). Nishitani johtaa tästä Nietzscheen ajatuksen, jonka mukaan ”kokonaisuuden ulkopuolella ei ole mitään”, ei ole maailmaa tämän maailman ulkopuolella (emt.). Nishitanin mukaan tämä tarkoittaa samalla, että nihilismin kentällä avautuu myös vapautus (eng. *Great Liberation*). Nishitani liittyy näin nihilismin tyhjyyteen (ks. emt.). Nihilismi ymmärrettynä ajallisena (Nishitanin tarkoittamassa mielessä) tarkoittaa nihilismia tässä ja nyt, jossa kokonaisuus ilmenee nykyhetken perustalla (ks. emt.).

Kuoleman käsittely nihilismin yhteydessä on välttämätöntä, mutta Nishitanille kuoleman ymmärtäminen viittaa kenties laajempaan kuin kuolemaa kohti suuntautuneisuus Heideggerilla (ks. Parkes 2020, 472). Nishitani käyttää termiä suuri kuolema (eng. *the Great Death*), joka ei lähtökohtaisesti edes viittaa kehon kuolemaan. Kuoleman käsite voidaan ymmärtää radikaalin itsen epäilyn kanssa (eng. *the Great Doubt*) samaa tarkoittavana, jossa itse lakkaa olemasta (ks. Nishitani 1982, 21), ja jota edellisessä käsittelyluvussa lähestyttiin kartesiolaisen epäilyn tulkinnan avulla.

Nishitani vähintäänkin asettaa Heideggerin suurempaan arvoon kuin Sartren tässä kuolemaa-kohti-suuntautuneisuudessa (ks. Nishitani 1982, 33)<sup>62</sup>. Nihilismin määrittäminen ei jätä ”kehon kuolemaa” itsensä ulkopuolelle, mutta Heideggerin kuvaus *Daseinin* kuolemaa-kohti-suuntautuneisuudesta voidaan luonnehtia tietoisuuden kentän olemiseksi (ks. Nishitani 1982). Tässä olemisessä kuolema asettuu olemista vasten absoluuttisena päätepisteenä. Vasten asettumisessa se ei kuitenkaan sillä hetkellä ole absoluuttinen loppu, vaan representaatio. Itse kuolemaa vasten emme voi asettua, sillä se on yhtä kuin olemattomuus tai tyhjyys. Tietoisuus asettuu pikemmin kuolemasta luomaansa kuvaa vasten eli tietoisuus asettuu vasten tietoisuutta kuolemasta. Tästä syystä Nishitanille nihilismin ylittäminen on ”transdessendenssi”, jota ylittämisen analogia jonain korkeampana ei kuvaa riittävän osuvasti. Transdessendenssin käsite tulee osittain Nietzscheen filosofiasta. Metodina Nietzscheellä oli Parkesin (1990, xviii) mukaan käydä nihilismin kokemus läpi niin kokonaisvaltaisesti, että nihilismi ylittää itsensä. Kuten aikaisemmin todettiin Adornon kohdalla, transsendenttiys itsen tai nihilismin ylittämisenä ei sellaisenaan ole hyväksyttävissä myöskään Nishitanin mukaan. Nishitanin ylittämisen käsite ymmärrettynä alas laskeutumisena viittaa läheisesti Nietzscheen

---

<sup>62</sup> Selkeänä lähtökohtana Nishitanilla on kuitenkin, että ilman tyhjyyden käsitettä emme kykene tarpeeksi selkeästi keskustelemaan kuolemasta – mihin länsimainen filosofia ei siis tarpeeksi voimakkaalla intensiteetillä ole hänen mukaansa kyennyt pureutumaan.

analogiaan<sup>63</sup>, jossa ”minästä” ja tahdosta päästetään vapaasti ja ehdoitta irti (ks. Nietzsche 2009, 29; van der Braak 2011)<sup>64</sup>.

Nihilismin vakavuus ja kaikenkattavuus tulee hyvin esille Nishitanin (1982, 226–227) rinnastaessa tieteellisen, platonistisen ja uskonnollisen lähtökohdan ”optiseksi illuusioksi”. Ajallisuus tieteellisessä maailmankuvassa tulee esiin syiden etsimisessä menneisyydestä sekä positivismiin että kehityksen (eng. *progress*) ideaalisen teloksen etsinnässä (emt.). Platonilainen yliajallisten ideoiden johtaminen ajallisten ilmiöiden perustaksi ja kristillinen usko samalla tavoin perustaa etsien kääntyy transtemporaaliseksi tulevaisuudeksi, toivossa elämiseksi ja pelastuksen odottamiseksi (emt.). Nihilismin takia nämä kaikki tulee hylätä (emt.).

#### 5.4.1 Vapautunut eksistenssi

Vapauden kontekstista käsin ymmärrettynä transdessendenssi viittaa Nishitanin mukaan sellaiseen vapauteen, joka ylittää (merkityksessä transdessendenssi) Sartren kuvaileman ihmisen tilan, joka on tuomittu vapauteen. Tämä vapauden muoto, ateismi, joka perustaa itsen olemisen ei-millekään, on edelleen ainoastaan uusi olemisen muoto, vain uudessa muotissa, huolimatta siitä, että se on perustavin itseen-takertumisen muodoista. (Ks. Nishitani 1990, 187.) Nishitani tarkoittaa, että se on perustavin tähänastisista olemisen ja ei-olemisen määrittämisistä tai sitä, että minän ei ole mahdollista oman tilansa vuoksi päästä tämän pidemmälle. Se on saapunut viimeiselle rannalle.

Sartren ”Eksistenssin” perusta on radikaalissa kartesiolaisuuden loppuunsaattamisessa Nishitanin (1990) mukaan sen vuoksi, että *cogito*, ajatteleva tai itsensä luova minä, on moderni olemisen tapa. Sartren julistus ”tuomittu vapauteen” implikoi kuitenkin edelleen itselähtöisen asenteen tarkastella itseä. Huolimatta itsestä käytettävästä käsitteestä, ja oikeastaan käsitteen sisällöstäkin, jos minä on tarkastelun keskiössä, se on edelleen Nishitanin mukaan vankeuden muoto tai itseen-takertumista (ks. Nishitani 1982, 95; ks. myös Adorno 1998). Ainoastaan seisomalla vankasti nihilismissä tai ottamalla nihiliyden asenteen voi ihminen saavuttaa subjektiviteetin ja vapauden (Nishitani 1982, 95). Nishitanilla ajatuksena tässä on, ei suoranaisesti tuottaa ideaa vapaudesta tai vapaasta subjektiviteetista, vaan painottaa, että koska nihilismi on hyvin todellinen asia, sitä ei voi kieltää tai siitä ei voida irrottautua tavalla, jolla tietoisuus yleisesti ottaen suhtautuu siihen. Tietoisuus on tämän irtioton tulos ja vapaus siinä on idea. Tämän perusteella

<sup>63</sup> Analogia kamelista, leijonasta ja lapsesta voidaan ymmärtää myös toinen-, itse- ja maailmaan-orientoitumisen kautta (ks. van der Braak 2011).

<sup>64</sup> Tutkielman puitteissa ei ole mahdollista pureutua sen syvemmillä tähän paradoksaaliseen ajatukseen.

voidaan todeta, että nihilismistä ei voida vapautua. Osittain tämä osuu yksiin Horkheimerin ja Adornon (1991) valistuksen ja myytin dialektiikan tarkastelun kanssa. Valistus irrottaa itsensä myytistä/menneestä kieltämällä jotain sellaista itsessään, josta se on syntynyt; valistus on myytin vastakohta ja täten riippuvainen siitä myös sen kieltämisen kautta. Tarve valistuksen ideaalin toteuttamiseksi kääntää vapauden epävapaudeksi. (Ks. emt.)

Nihilismistä tulee modernissa eksistentiaalinen, mikä johtuu siitä suhteesta, joka sillä on minään eli eksistivaan subjektiin. Nihilismi näyttyy yksilön autonomian kautta "ekstaattisena itsestä irrottautumisena" (eng. *ecstatic self-detachment*). (Nishitani 1982, 95.) Huolimatta takertumisesta nihilismiin, nihilismin tyhjyys irrottaa yksilön autonomian aikaisemmasta auktoriteetista, joka voidaan ymmärtää Dostojevskiin viitaten siten, että "kaikki on sallittua".<sup>65</sup> Adorno (2008, 38) tekee samanlaisen huomion: uskonnollisen auktoriteetin kadotessa siihen latautuneet voimat sekularisaation muodossa vapauttivat idean systeemistä koherentin, merkityksellisen maailman ideana.

Nishitanin käyttämä termi "objektifikaation vääristymä" (eng. *the bias of objectification*) tarkoittaa nihilismin kääntymistä pois itsestä. Nihilismi on kuitenkin minän olemassaololle nihilististä. (Nishitani 1982, 95–96.) Tulemme siis itse nihilistiseksi (emt. 96), jolloin nihilismi ei ole pelkkä subjektin ominaisuus tai toiminnan kuvaus. Tähän verrattuna Adorno esittää, että ajattelulla olisi kuitenkin itsessään negatiivinen momentti tai että ajattelu olisi luonteeltaan negatiivista (ks. O'Connor 2004), mikä tarkoittaa objektin ensisijaisuutta myös ajattelussa, ajattelun riippuvuutta sille ulkoisista objekteista, joita vastaan se asettuu. Negatiivisuus ei kuitenkaan ole yhtä kuin nihilismi. Nihilismin ollessa tietoisuuden perustalla, tietoisuus, ja siis tässä koskien myös ajattelua, on negatiivinen. Tietoisuus on siis aina jostain johdettu, vaikka sillä onkin taipumus kääntyä sisäänpäin ja johtaa itsensä itsestään.

Nishitani (1982) kirjoittaa, että nihilismiin ei ole mahdollista jäädä, eli kentän käsite ei vastaa nihilismin määrittystä samassa mielessä kuin tietoisuuden kentän kohdalla. Tällä Nishitani haluaa osoittaa nihilismin ja Śūnyatān yhteneväisyyden. Nihilismi osoittaa jo tyhjyyteen, mutta relatiivisena nihilismi on kuitenkin edelleen tietoisuudelle itselleen sen negatio. Tällöin nihilismi säilyy eksistenssin perustattomuutena (sak. *Grundlosigkeit*) itse-eksistenssin pohjalla, jolloin se on jotain enemmän tai vähintään erossa tästä itsen eksistenssistä (Nishitani 1982, 96). Nishitani (emt.) huomauttaa, että huolimatta Heideggerin eroista muihin sen ajan eksistentialistisiin suuntauksiin, hänellä säilyy jälkiä tyhjyyden representaatiosta "jonain asiana" (objektina), joka tyhjyys on. Toisin sanoen, tällöin ajatus on edelleen suuntautunut siihen, jonka se käsittää tyhjyydeksi. Tämä avaa sitä, miksi Nishitani

<sup>65</sup> Dostojevskin lausahdus: "Jos Jumalaa ei ole, kaikki on sallittua" (ks. Nishitani 1982, 30).

kutsuu nihilismiä eksistentiaaliseksi. Nihilismi on eksistentiaalista, koska se on aina suhteessa itsen olemassaoloon. Nihilismin asettaminen (ihmisen) eksistenssin käsitteelliseksi vastakohtaksi säilyy Nishitanin mukaan yleisesti filosofiassa, mikä tarkoittaa, että nihilismi/tyhjyys jää ymmärtämättä (ks. Nishitani 1982, 96).

## 5.5 Ei-identtinen ja ei-minä

Adornolle ei-identtisen ymmärtäminen tarkoittaa Oberlen (2018, 16) mukaan käsitteen ja objektin välisen historiallisen repeytymän näkyväksi tekemistä. Repeytymä kuvastaa sosiaalista hallinnan ja välineellistymisen muistijäännettä, arpea, joka mahdollisti subjektin itsemuodostuksen muotoilemalla itsensä/itsestään objektin (emt). Jäänteinä se osoittaa kohti jotain kadotettua ja arpena halua saada tai löytää tuo kadotettu uudelleen. Näkyväksi tekeminen ei tarkoita sovitusta, ainakaan suoraan. Se voi kuitenkin osoittaa kohti maailman muuttumisen potentiaalia, kohti pysymättömyyttä. Kyse on dialektisesta suhteesta käsitteen ja objektin välillä, mutta subjektiviteetin kohdalla se ilmentää myös tämän pysymättömyyttä.

Nishitanin filosofian kautta Adornon käsitettä ei-identtinen<sup>66</sup> voitaisiin lähestyä termin itsessään-oleminen kahdessa eri merkityksessä. Edellisessä käsittelyluvussa nostin esiin, että Kantin itsessään-oleminen ei ole Nishitanille sama kuin mihin Nishitani itse termillä itsessään-oleminen viittaa. Nihilismin kentällä asiat lakkaavat olemasta objekteja, mikä tarkoittaa, että ne ilmenevät todellisuuksina, jotka ovat irrallisina representaatiosta (Nishitani 1982, 109). Tulkitsen, että tämä tarkoittaa niiden olevan vieraita tai tunnistamattomia. Nishitani painottaa, että niiden pitää ikään kuin antaa ilmetä niiden omassa todellisuudessa verrattuna siihen, että ne ilmenevät subjektin todellisuudessa ennalta määrättyinä. Se, minkälaisena nihilismi tässä nousee esiin, on sen perustavanlaatuisuus eli se, että se on aina ollutkin ensisijaisena subjektin todellisuuden perustalla. (Ks. emt.)

Subjektin kokemuksena nihilismi voi ilmetä objektin ensisijaisuuden ymmärtämisessä, jos voidaan väittää, että objektin ensisijaisuuden näkeminen tarkoittaa subjektille itsevoipaisuuden katoamista. Objektit tai asiat eivät ole tyhjyyden kentällä sellaisia subjektiivisia representaatioita, jollaiseksi idealismi ne määrittelee, eivätkä ne ole ainoastaan objektiivisia entiteettejä tai ulkoisia tosiasioita itsenäisinä tietoisuudesta (Nishitani 1982). Oma todellisuus yllä tarkoittaa sellaista todellisuutta, joka ei ole identiteettiajattelua. On mahdollista väittää, että Nishitani painottaa objektin ymmärtämistä nimenomaan ei-identtisenä. Tässä tulee kuitenkin huomioida Nishitanin eksistentiaalinen lähtökohta, mikä eroaa Adornon lähtökohdasta ymmärtää käsitteitä historiallisine kuormineen tai kerrostumineen

<sup>66</sup> Zuidervaart (2015) määrittelee käsitettä esimerkiksi niin, että se on Adornon vastine ja kritiikki Kantin "asialle-itsessään".



(ks. esim. Adorno 2008). Zuidervaart (2015) kuitenkin kirjoittaa Adornon ajatukseen ei-identtisestä liittyen, että aidon kokemuksen mahdollistaa se, mikä onnistuu pakenemaan ajatuksen otteesta tai mikä ylittää sen. Nishitani (1982) kirjoittaa vastaavasti, että objektin pitää antaa ilmetä sellaisena kuin se on, ns. kaikkeudessaan (eng. *in its suchness*). Tämä näyttää kyseenalaistavan ajatuksen roolin objektin jäsentäjänä tai määrävänä toimijana.

Vaikka objektit ovat verrattain itsenäisiä suhteessa tietoisuuteen, ne eivät ole itsenäisiä suhteessa nihilismiin. Ennemmin tai myöhemmin kaikki asiat palaavat nihiiliyteen. (Nishitani 1982.) Nishitanin (emt.) mukaan asiat eivät voi olla todellisia ilman että ne ovat epätodellisia, mistä syystä tulee ymmärtää minän lisäksi, mitä tarkoittaa ei-minä. Todellisuus viittaa tietoisuuden kentän haltuun otettuun maailmaan. Nishitanin nihilismin kuvauksesta tekee hankalan se, että nihilismi koskee tietoisuuden lisäksi kaikkia muita asioita ja objekteja, jotka siis ovat toisin sanoen katoavaisia. Tietoisuus on itselleen vain yksi katoavainen objekti muiden joukossa. Huomionarvoista on, että itsessään-olemisessa kyse ei ole substantiaalisesta itsessään-olemisesta eikä siitä, että itsessään-oleminen tarkoittaisi objektin haltuunottamista tai representaatiota objektista.

Ajatus on itsessään negatiivinen, siis objektin negaatio; ajatuksella ei ole sellaista itsessään-olemista, jota esim. absoluuttinen idealismi painotti (ks. Adorno 1973, 19; Cook 2007, 171). Ajatusta voidaan siis luonnehtia luonteeltaan reaktiiviseksi ja syntyneeksi tässä prosessissa ulkoisen maailman kanssa, mikä viittaa myös ensimmäisen käsittelyluvun huomioon objektin ensisijaisuudesta kokemuksessa. Adorno (emt.) selventää tätä huomauttamalla, että ideologioiden rohkaistessa ajatusta positiivisuuteen, ne huomaavat ajatuksen käyvän vasten positiivisuutta, jolloin sosiaalisen auktoriteetin taivuttelu edesauttaa positiivisuuden tavoitteen saavuttamisessa. Tämän ymmärtäminen auttaa selventämään pysymättömyyden ja dialektiikan merkitystä ajatuksen implisiittisenä ”kapinointina” sen itsensä universalisoivaa tendenssiä vastaan (ks. Adorno 2008). Se, mikä identiteetistä tekee nurinkurisen, on siihen liittyvä samanaikainen alistuminen ja oletus autonomiasta. Viitaten Adornoon (1998), mitä voimakkaampi on tarve nähdä itsensä yksilönä tai erilaisena, sitä voimakkaampi takertuminen on universaaliin, siihen, joka yksilöllisyyden määrittää sen negaationa.

Oberle (2018, 24) Adornoon viitaten kuitenkin huomauttaa, että mikäli ihmiset eivät kykene identifioitumaan, ne tulevat nielaistuksi vihamieliseen kokonaisuuteen (eng. *antagonistic whole*), joka universaalina auktoriteettina työntää yksilöitä kohti identiteettiä – mistä tulee ontologinen tarve. Hienovaraisimmin vihamielisyys ilmenee muotoon pakottamisena, mikä nähdäkseni otetaan usein elämään kuuluvana tosiasiana. Ontologinen tarve tarkoittaa, että universaali tunkeutuu tietoisuuteen mukautumisen pakkona kohti ideaalia, johon sisältyvät ihanteet ovat

epätäydellisiä, osittaisia ja, tämän takia, ei-itseidenttisiä (ks. Oberle 2018, 65). Ontologinen viittaa tässä nähdäkseni myös siihen, että tarpeen lähde ei kyetä näkemään tai tunnistamaan, vaan se koetaan ulkopuolisena voimana, luonnollisuutena tai lajityypillisenä, mitä se tietystä mielessä myös on.

Edellisen lisäksi Oberle (2018, 33) nostaa esiin, että ei-identtisyys loogisena ominaisuutena kehittyi sosiaalisen teorian mukaisesti vastaamaan yksilön hylkimis-takertumis-reaktiota ryhmäidentiteetteihin. Subjektiviteetti on olemassa aina suhteessa objektiiviseen, kärsimykseen, jota subjekti kantaa sisällään (emt.). Adorno määrittelee Oberlen (2018, 64) mukaan ei-identtistä kärsivän ja haavoittuvaisen subjektiviteetin kautta, joka ei tämän takia ole kykeneväinen asettamaan maailmaa itsestään johdettuna. Kyse on subjektiviteetista, joka ei voi ottaa maailmaa haltuun. Maailma ilmenee kokonaisvaltaisen kodittomuuden kokemuksen kautta (emt.). Kodittomuus, tai kuulumattomuus mihinkään negatiivisena identiteettinä tarkoittaa, ettei johonkin kuulumisen pyyteestä ole mahdollista paeta, mikä koskee myös sitä ahdistavaa tai kärsimystä aiheuttavaa seikkaa, että koti pyyteen kohteena on mahdoton saavuttaa (Oberle 2018, 66). Väitän, että kodin metaforalla on mielekästä viitata ensisijaisesti turvallisuudentunteeseen, ei nostalgiseen paluuseen, koska turvattomuus on läsnä vahvasti jokapäiväisissä maailmallisissa ihmissuhteissa.

Ei-minän käsite selventää Nishitanin ajattelua, mutta käsite ei tarkasti ottaen sovi siihen subjektiviteettiin, jota tutkielmassa käsitellään. Se ei esimerkiksi ole ominaisuus eikä siihen ole mahdollista identifioitua, mutta näin se rajaa sitä, mihin pyrin tutkielmassa osoittamaan. Yleisesti voidaan olettaa, että käsite "ei-minä" viittaa toiseen, toiseuteen tai siihen, jota vastaan subjekti asettuu. Nishitanille ei-minän käsite viittaa kuitenkin tämän lisäksi tietoisuuden perustaan ja vastaa myös ainakin osittain kysymykseen siitä, millainen tietoisuus on. Nishitanille ei-minä tarkoittaa sitä, että itseä ei voida ymmärtää, ja samalla itse ei voi ymmärtää itseään ilman itsen negaatiota (ks. Nishitani 1982, 251). Jos tietoisuuden ajatellaan yksinkertaisesti minä sen perustaksi asettaen, minän negaatio ei ole tietoisuudessa tapahtuva, vaikka vaikuttaakin juuri siihen. Ei-minä nousee tietoisuuteen (eng. *self-awareness*) itsen täydellisestä itsen negaatiosta. Itsen täytyy olla itse nimenomaan koska se on ei-itse. (Emt.) Heisig (2001, 220) nostaa esiin, että nihilismin esiinnousu tai sen kohtaaminen on Nishitanin mukaan samalla jo jonkin ei-subjektiiivisen todellistumista.

Nishitanin ajatus on muodoltaan samankaltainen kuin yllä esitetty nihilismin perustavanlaatuisuus identtisen ja ei-identtisen välillä. Aikaisemmin esiin nostamani Nishitanin loogisen tavan<sup>67</sup> ajatella mukaan itse omalla perustallaan vaatii nimenomaan tätä negaatiota. Mikäli näin ei olisi, olisi Nishitanin (1982) mukaan mahdollista määrittää itse edelleen Nietzschen vallantahdon, Schopenhauerin

<sup>67</sup> Ks. myös seuraava luku 6.

“tahdon elämään” tai karman ajatuksen kautta, tai yhdistämällä itse absoluuttiin, kuten Toiseen tai jumalaan. Tulkitseen tämän ajatuksen yhteneväksi aikaisemmin mainitun Adornon ajatuksen kanssa siitä, että jos objekti oletetaan absoluutiksi, kyse olisi edelleen transsendentaalisesta illuusiosta (ks. Adorno 1998, 256). Ei-minän perusta ei missään näissä positioissa kuitenkaan ilmene siinä mielessä kuin mitä Nishitani vaatii (ks. emt.).

Nihilismi, kun se ymmärretään ei-minän käsitteen valossa, on tietoisuudessa se, joka jää peittoon minä pysyvyyden tarpeen voimakkuuden vuoksi. Sen lisäksi, että maailma on täynnä objekteja, jotka ovat jotain muuta kuin “minä”, Nishitaniin viitaten totean, että myös tietoisuudessa on jotain sellaista, jota ei voida ottaa haltuun ilman, että siitä menetetään jotakin, olkoonkin, että tämä jotakin viittaa tietoisuuteen kokonaisuutena. Kyse on kuitenkin myös tunteista, haluista ja ideoista. Nishitani (1982, 153) huomauttaa, että tietoisuuden perusta on samoin ei-tietoisuus. Edelleen tämä tarkoittaa, että objektin haltuunottaminen on aina osittaista tai vaillinaista.

Tietoisuuden kentän subjektin, minän tai yksilön, joka ymmärrettynä universaalia vastaan asettuvana, on mahdotonta ylittää nihilismia. Tällä pyrkimyksellä ei periaatteessa ole todellisuuspohjaa. Se ei voi tehdä sitä oman perustansa todellisuusluonteen vuoksi; se väistämättä toimii tästä kentästä tai perustasta käsin ja palautuu siihen. Samoin nihilismi kenttänä tai perustana, merkityksettömyyden tai vieraantumisen kokemuksena tai tietoisuuteen nousemisena asettaa subjektin objektiiviset rajat. Herbert Marcusen sanoin: “Vieraantunut olemassaolo nielee vieraantuneen subjektin” (Marcuse 1991, 13). Edelleen Marcuse jatkaa: “Se subjektiivinen tyydytys, jota objektiivisesti vieraantuneisiin suhteisiin integroituneet kokevat, on väärä tietoisuus, joka on immuuni omaa vääryyttään kohtaan” (emt; ks. myös Jaeggi 2014). Ihmiset, jotka vastustavat vallitsevaa asiain tilaa, usein etsivät jotain, johon identifioitua tai vapautua velvollisuuksistaan (Nishitani 2012, 67). Tämän taustalla on voimakas ahdistus, joka koetaan yhteneväiseksi olemassaolon kanssa (emt.). Vieraantunut subjekti on yhteneväinen vieraantuneen olemassaolon kanssa ja pois pääsyn etsintä on selkeästi vieraantuneen subjektin toimintaa.

Nihilismin affirmaatio tai vieraantumisen positiiviseksi kääntyminen tarkoittavat esimerkiksi sitä, että ne ihmiset tai ryhmät, jotka hyötyvät todellisuudesta, eivät oikeastaan kykene tai halua muuttaa todellisuutta. Se viittaa myös abstraktimmin ajatuksen itsensä kykenemättömyyteen ottaa negatiivista haltuun muuten kuin positiivisesti, mistä myös Nishitani (1990) huomauttaa. Osittain tämä johtuu identifikaatiosta ja osittain vieraantumisen aiheuttamasta kyvyttömyydestä. Ihmisillä on mahdollisuus joko suhtautua todellisuuteen positiivisesti tai todellisuuden negaatioon positiivisesti. Ajattelemisen ominaisuuksiin ei siis näytä kuuluvan negatiivisen, tarkemmin ei-identtisen, “haltuun ottaminen” ilman sen

kääntymistä ideaksi tai positiiviseksi käsitteeksi. Tämä puuttuva ominaisuus ja sen ymmärtäminen sekä filosofisena käsitteenä että henkilökohtaisella tasolla näyttää kuitenkin olevan se, mitä nihilismin itse-yllittäminen tai tyhjiys ”olemisen mediatorisena affirmaationa-negaationa” jollakin tasolla vaatisi (ks. Nishitani 1982). O’Connor (2004) nostaa esiin Adornon väitteen, että jo pelkkä predikaatti on identiteettiajattelua. Väite terävöittää kriittistä suhtautumista olemiseen annettuna ja pysyvänä.

Pysyvyys on jokseenkin analoginen jatkuvuuden kanssa tässä kontekstissa. Tietoisuus tai minä on pysyvä sikäli, kun se on jatkuva. Ei-itsen olemisen itsen olemisena tarkoittaa, että persoonallinen, tietoinen, kehollinen ihminen ja itsen eksistenssi eli olemassaolo subjektina on lopulta illusorista ilmenemistä (Nishitani 1982, 157). Samoin subjektin tieto itsestään ja objekteistaan on illusorista huolimatta siitä, kuinka objektiivisesti todellisia tiedon kohteet ilmiöinä ovat itsessään (emt.). Ei-minän todellisuus ja sen perustavampi suhde minään voi olla hankalasti puolustettavissa oleva ajatus. Asiaa ei helpota se, että voidakseen perustella tietoisuuden illusorisuutta, illusorisuus täytyy myös ymmärtää itsessään todellisena. Sitä ei voida ajatella jonain sellaisena, joka tekisi minän tyhjäksi tai epätodelliseksi, vaan se viittaa nimenomaan todellisuuteen näennäisenä, joka sille itselleen on totta. Ilman, että Nishitanin ei-minän käsite ymmärretään, Nishitanin filosofia jää samaan positioon kuin kantilainen maailman jako kahtia.

Sekä Adorno että Nishitani pyrkivät tavoittamaan perustaa tai todellista yksilöllisyyttä dialektisesti, mikä näyttää vaativan negatiivisen ymmärtämistä positiivista perustavampana. Kyse on sekä ei-identtisen että objektin ensisijaisuudesta kokemuksessa tai eksistenssissä. Negaation negatio ei ole vain ja ainoastaan positiivinen, vaan se on positiivinen sen omassa virheellisyydessään ja heikkoudessaan, huonossa positiivisessa, että sen positiivisessa aspektissa (Adorno 2008, 17, 28). Adornon mukaan ei voida hyväksyä spinozalaista väitettä siitä, että totuus ja epätotuus ovat molemmat luettavissa totuudesta. Adorno kääntää tämän toisin päin, jolloin epätotuus, miten asiat eivät todellisuudessa ole, siis se, mikä ei ole itsensä välittömästi tai mikä ei ole se, mitä se väittää olevansa, on immanentti. (Adorno 2008, 28–29.) Adorno tarkoittaa, että emme voi siis sanoa itsestä muuta, kuin että sen ”minä olen x” väite on illusorinen; totuus tulee lukea epätotuudesta (ks. emt.). Tulkitsen tämän väitteen hyvin lähelle Nishitanin väitettä ei-itsen perustavammuuudesta. Ei-itsen tai ei-minän perustavanlaatuisempi luonne on luettavissa tietoisuuden illusorisuuden todellisuudesta, siitä, että sen illusorisuus on tosiasia.

## 5.6 Tieteellinen maailmankuva

Nihilismi piilee modernin maailmankuvan taustalla, ihmisen eksistentiaalisen olemisen syvyyksistä mekanistisen maailmankuvan omaksumisen myötä nousten (Abe 2019, 14). Se, miksi nihilismi nousee esiin modernissa maailmassa, liittyy ensisijaisesti mekanistiseen maailmankuvaan, jota Aben (emt.) mukaan esim. Nietzsche, Heidegger ja Sartre käsittelivät nihilismin ja ateismin kautta. Moderni maailmankuva ei näe samanlaista merkitystä luonnossa tai maailmankaikkeudessa, kuin mitä Jumalan suunnitelma, telos, aikaansai. Loputtomasti laajeneva kylmä maailmankaikkeus, jossa ei ole päämäärää, pelkkää vieraantumista tai identifioitumispyrkimyksen kokemusta turhuutena, asettaa olemisen mielekkyyden ja merkityksen kyseenalaiseksi (ks. myös Oberle 2018, 137).

Aikaisemmin kyse oli eksistentiaalisesta suljetusta järjestelmästä, mikä eritoten monoteistisen Jumalan kautta Euroopassa näyttäytyi täydellisenä järjestyksenä, jonka osa yksilö oli (ks. Nishitani 1990). Tämä kääntyy pääläelle, jolloin maailmankaikkeuden järjestys tunnustetaan kaaokseksi ja järki jää yksin edustamaan järjestystä ja valoa. Voidaan sanoa, että järjen voimistuminen on tehnyt ihmisestä itsekeskeisemmän ja autonomisemman. Nihilismin paljastuminen on kuitenkin tämän ansiota, koska uskonnollisempi, aikaisempi maailmankuva suuntautuessaan edelleen osittain asetettuun universaaliin yksilön ylittävänä ja osaltaan tähän sitoen, säilytti nihilismin syrjässä tietoisuudelta itseltään (ks. Nishitani 1990). Tieteellisen maailmankuvan esiinmarssi, optimismi, sai ihmiset toimimaan vapautuneesti ja elämään itseään varten verrattuna uskonnollisten auktoriteettien ajatuksia ja toimintaa rajoittavaan vallankäyttöön (ks. Nishitani 2012, 62, 101). Tieteelliseen maailmankuvaan sisältynyt optimismi ja toivo tietoisuuden mahdollisuudesta ylittää ongelmat kääntyivät kuitenkin nopeasti, koska tieteellisistä selitysmalleista kehittyi uusi auktoriteetin muoto (ks. emt; Nishitani 1982).

Aristoteelinen teleologinen käsitys maailmasta väistyi matemaattis-mekanistisen käsityksen tieltä ja toi mukanaan suuren muutoksen ihmisen luontosuhteessa, jonka yksi merkittävä syy on myös kristinuskon monoteistisuudessa (Abe 2019, 16; ks. Nishitani 1984, 15). Nishitanin ajattelun mukaisesti voidaan väittää, että molemmat puolet, te(le)ologinen ja mekanistinen, ovat väärässä. Nishitanin tulkinta tieteestä (maailmankuvana) kietoutuu nihilismiin ja sen ylittämisen problematiikkaan. Käsitteenä mekanistinen viittaa nähdäkseni selkeämmin luontosuhteeseen, kun taas "välineellinen" viittaa paremmin ihmisten väliseen suhteeseen. Käytän termejä kuitenkin viittaamaan samaan ilmiöön tai prosessiin tietoisuudessa.

Nishitani ajattelee, että nykyinen uskonto-tiede-jako tai ns. sekularistinen järjestys jakaa sekä yhteiskuntaa että yksilöä. Näiden kahden puolen rajaamisessa raja tarkoittaa, että se erottaa yhden alueen toisesta samalla kuuluen niihin molempiin (Ks. Nishitani 1982, 77.) Väitän, että Nishitanille uskonnollisuus tarkoittaa

pikemminkin tämän rajan katoamista kuin konfliktia tieteen kanssa. Ilman rajaa on koherentimpaa olettaa, että kumpaakaan ei rajoitettaisi.

Modernissa tieteellisessä maailmankuvassa kristinusko säilyy sekä tieteen syntypaikkana että sen vastustajana (Heisig 2001, 238). Tässä ongelmallisessa suhteessa voidaan kuitenkin huomata sama systeemien taipumus poistaa siihen kuulumattomat piirteet laajentuen itse koskemaan koko todellisuutta (ks. esim. Sherratt 2002; Adorno 2008). Yksinkertaisesti, ihmiset identifioituvat esimerkiksi juuri tähän tiede-uskonto vastakohtapariin, määrittäen itseään vastakohtaan kautta. Nishitanin (1982, 227–228) mukaan Nietzschen ajatus jumalan kuolemasta tarkoittaa tarkemmin määriteltynä kokonaisen maailmankuvan, siis subjektiviteetin muuttumista, ja nihilismin eli merkityksettömyyden esiinnousua<sup>68</sup>. Kyse ei ole yksinkertaisesti uskontojen arvovallan murentumisesta ja tieteellisen empirismin paremmuudesta vaan myös jälkimmäisen eksistentiaalisesta merkityksettömyydestä. Jälkimmäisen pyrkimys merkityksellisyuden palauttamiseen sen jälkeen, kun se itse on nostanut esiin nihilismin olemisen perustalla, on yhtä turha pyrkimys kuin se pyrkimys tai ajattelutapa, jonka todellisuuden moderni subjekti kiisti omassa itsessään, ja joka tulee ilmi esimerkiksi ajatuksessa valistuksen ja myytin kahtiajaosta (ks. esim. Horkheimer & Adorno 1991). Ihmisen suhde itseensä on tämän tapahtuman uhri. Välitön suhde objektiin menetetään positivistisessa ajattelutavassa, jolloin mieli ei ole elossa, vaan toimii reifikoituneena tietoisuutena (Adorno 1998, 38). Tällöin mieli ei kykene pääsemään perille itsestään.

Adornon (1998, 252) mukaan identiteettiajattelu ei vastaa enää täysin subjektin tekemistä kaikkivoipaksi, vaan se ilmenee reduktionismina, tieteellisenä objektivismina tai anti-subjektivismina. Se, mikä tieteelle tarjoaa tämän absoluuttisen totuuden olettamuksen, on sen tukeutuminen täysin objektiivisesti luonnonlakeihin, jotka tarjoavat sekä premissit että sisällön tieteelliselle tiedolle (Nishitani 1982, 78). Tietoisuuden reifikaatio viittaa tähän objektivismiin tai anti-subjektivismiin, mikä subjektivismin kätkevästä tekee siitä vaarallisemman (Adorno 1998, 252). Vaarallista se on vastuun ja teon oikeutuksen perustan jäädessä häilyväksi objektiivisuudeksi. Lyhyesti ilmaistuna vastuu siirretään universaalille tasolle ilman ymmärrystä universaalien suhteesta subjektiin tätä universaalia tuottavana.

Mekanistinen maailmankuva vaikuttaa mieleen välineellistää sitä osittain sosiaalisten periaatteiden mukaisesti (ks. Adorno 1998, 39). Tämä tarkoittaa edellisen lisäksi tarkemmin sitä, että tieteellinen objektivismi perustuu myös sosiaalisten suhteiden "lainalaisuuksille". Tämä viittaa nimenomaan subjektivismiin, jota ei

---

<sup>68</sup> Kyse on toki myös henkisen auktoriteetin hylkäämisestä, mikä on yksi zen-harjoituksen tärkeimmistä teemoista (ks. esim. van der Braak 2011), mikä sijoittaa zenin, varsinkin Nishitanin filosofian kautta ymmärrettynä, teismen ja ateismin väliin.

välttämättä tieteellisessä objektivismissa kyetä tunnustamaan. Toki tämä tiedostetaan jossain määrin, mutta nähdäkseni Adornon pyrkimys vahvaan ilmaisuun johtuu osittain siitä syystä, että hän painottaa tiedostamisen volyymin riittämättömyyttä ja samalla pyrkii herättämään tähän ongelmaan. Joka tapauksessa, ihmiset ryhmänä kääntyvät sisäänpäin puolustamaan omia arvojaan ja näkemyksiään, mikä ilmentää subjektivismia. Mukautuminen aiheuttaa kyvyttömyyden nähdä omien sääntöjen ulkopuolista todellisuutta ja ajatella toisin (ks. emt.).

Mekanistinen maailmankuva tai koneistuminen tarkoittaa ylivaltaa suhteessa luontoon (Nishitani 1982, 84) ja sen häivyttämistä periferiaan. Samoin kuin Adornon ilmaisutapa yllä, myös Nishitani käyttää voimakkaita ilmaisuja. Edelliseen viitaten syyksi voidaan lisätä vielä se, että kyse on tendenssistä kohti jotain. Tätä voidaan verrata esimerkiksi ilmaston muuttumisesta varoittamiseen, joka ei tyydy pelkästään kuvaamaan tämän hetken ilmastoja, vaan joka ottaa huomioon myös sen, mihin suuntaan tai minkälaiseen todellisuuteen nykyinen toiminta ihmiskuntaa vie. Tällöin keskustelussa aiheesta ja ilmiön kuvauksessa täytyy ottaa tämä huomioon. Ylivalta ei suoraan selitä välinpitämättömyyttä luontoa kohtaan, vaan sitä voidaan selittää nihilismillä ja vieraantumisella vastuullisuuden katoamisena.

Tiede ja teknologia tuottavat uudenlaisen vapauden ihmisille suhteessa luontoon, mikä voidaan nähdä myös positiivisessa valossa. Tämä vapaus voidaan nähdä tieteellisen maailmankuvan synnyssä ja syissä. (Ks. Rockefeller 2019, 205.) Vapaus ei kuitenkaan ole irrallinen itsestä perustana, eli ateismin määrittelemästä yksilöstä. Ihmisen hallinta kääntyy mekanistisen maailman hallinnaksi ihmisestä<sup>69</sup> (ks. emt.) samalla kun luonnonhallinta jatkuu myös ihmisen suhteessa toisiin ihmisiin ja itseän. Heisig (2001) nostaa esiin, että Nishitani ei kuitenkaan ottanut huomioon niitä eettisiä kysymyksiä, joita tieteen filosofia lähestyy ja ottaa huomioon. Kyse Nishitanin kritiikissä tiedettä kohtaan on pikemminkin sen kielteisten piirteiden korostamisesta. (Ks. Heisig 2001, 238.) Käsitteelliset erot voivat myös olla jyrkempiä kuin miten ne ilmenevät ihmisten henkilökohtaisessa elämässä ja ihmissuhteissa.

Mekanistinen maailmankuva johtuu yksilön/kokemuksen taantumisesta. Minä projektoi itsestään johdetut objektit pitäen niitä todellisuutena (Sherratt 2007, 107). Sherrattin (emt.) mukaan Adorno erottaa kaksi projektiota, joista ensimmäinen johdetaan "idistä", toinen egosta<sup>70</sup>. Sherratt (emt.) kirjoittaa, että Adornon ja Horkheimerin mukaan jälkimmäinen tarkoittaa täysin haltuunotettua ja matematisoitua maailmaa. Välineellisen tiedonhankinnan (eng. *instrumental knowledge acquisition*) kyetessä edelleen erottelemaan välineellisessä merkityksessä

<sup>69</sup> Nykypäivänä internet, "big data" ja algoritmit ovat tuoneet osansa tähän hallintaan, jota vasten ihminen näyttäytyy alistaiseena.

<sup>70</sup> Kyse on Sigmund Freudin käyttämistä termeistä.

käsitteiden välillä systeemissä, erottelu ei viittaa enää ulkoiseen objektiin vaan on systeemin itsensä tuote (Sherratt 2002, 108–109). Mahdollisuus objektien todellisten välineellisten merkityksien välillä menetetään, mikä johtaa myös perustavan merkityksen katoamiseen objektissa (emt. 109). Tämä maalaa kuvaa modernin subjektiviteetin tragediasta, jossa vieraantunut ja yksinäinen ihminen pyrkii ymmärtämään itseään ja maailmaa, tuntemaan objekteja haalimalla niistä tietoa, mikä tarkoittaa yksilön ajautumista niistä sitä kauemmaksi, mitä suurempi tietämisen (tuntemisen) pyyde on.

Ihmisen välineellistyminen (eng. *mechanization*) johtaa siihen, että yksilö näkee itsensä täysin irrallisena luonnonlaeista taivuttaessaan ne oman tahtonsa mukaisesti (Nishitani 1982, 86). Nishitani käyttää edellä ihmisen käsitettä korostaakseen sitä, että mikään ei jää tämän prosessin ulkopuolelle. Ihmisen menettäessä hallintaansa luonnonvoimista ihminen näyttää menettävänsä myös oman luontonsa välineellistään sen (emt.). Ihmisen hallinnan menettäminen ja välineellistyminen voidaan ajatella myös jatkuvana reaktiivisena tilana hallinnan säilyttämiseksi. Välineellisen ilmentäessä ”toista luontoa”, josta ihminen on riippuvainen, välineellisen täydellistämisyrittäminen on suoraan verrannollinen hallinnan menettämiseen; toisin sanoen hallintapyrkimys on yhtä sekä välineellistymisen että hallinnan menettämisen kanssa. Liike kohti mekanisoitua ja merkityksetöntä todellisuutta voidaan nähdä kartesiolaisen egon ja dualismin kielteisinä vaikutuksina kulttuurissa (ks. Rockefeller 2019, 206). Rationaalinen tendenssi yhteiskunnassa teknologian nopean kehityksen ansiosta sivuuttaa yksilön pois toiminnasta, aiheuttaen vastakohtaisen vaikutuksen yksilöiden sisäiselle ”todellisuudelle”. Yksilö taantuu (eng. *derationalization*) eikä kykene ajattelemaan, mitä hänelle itselleen tapahtuu. (Heisig 2001, 239–240.) Tieteen varmuudesta tulee uusi, ei-reflektoitu dogma (emt.).

Heisigin mukaan Nishitanin tieteen tarkastelu voidaan jakaa karkeasti kolmeen kohtaan: tiede<sup>71</sup> itsessään on kritiikkiä kaikkia sitä edeltäneitä ajatustapoja vastaan; tieteen tulisi ylittää itsensä, toisin sanoen, tulla tiensä päähän kääntymällä kohti ihmisen olemassaolon kysymyksiä tunnustaen oman merkityksettömyytensä; tiede tulisi alistaa kritiikille uskonnon ja filosofian positiosta käsin, joka on luonnollisen maailman ja ei-minän risteyksessä, jota Nishitani kutsuu elementaaliseksi subjektiviteetiksi tai luonnollisuudeksi. (ks. Nishitani 1982; Heisig 2001, 239.) Uskonto viittaa tässä kontekstissa edellisessä käsittelyluvussa esiin tuotuun kartesiolaisen epäilyn ylittävään epäilyyn, ei tietyn uskonnon piirissä kehkeytyneen dogmin noudattamiseen. Heisig (2001) huomauttaa, että kolme edellä mainittua kohtaa ilmentää Nishitanin mukaan lukua itseymmärryksen (eng. *self-awareness*; vrt. *self-consciousness*) historiassa. Huolimatta itseymmärryksen kuulumisesta yksilön

---

<sup>71</sup> Tiede käsitteenä on lähempänä eurooppalaista käsitettä kuin amerikkalaista, joka viittaa voimakkaasti empiirisiin, ”kylmiin” tieteisiin. Kritiikki koskee eritoten humanistisia tieteitä siinä, kun ne ilmentävät ego-keskeisyyttä ja välineellistymistä (ks. myös Adorno 2005).



henkilökohtaisen piiriin, ulkoinen, tieteellinen ja mekaaninen maailma tulee ensin nähdä osana sisäisen (minän) ongelmaa (emt.). Yhteiskunnallinen kritiikki kääntyy aina kohti ajattelua, joka ulkoisen todellisuuden tuottaa. Tieteen perusta, sen dogmaattinen luonne, tulee asettaa kyseenalaiseksi samassa todellisuudessa, jossa itse tulee ongelmaksi itselleen (emt.). Heisig näyttää viittaavan tässä samaan motiiviin, joka on sekä uskonnon että tieteen taustalla: tarve olemisen perustaan ja varmuuden palauttamiseen/asettamiseen. Samoin kuin valistus ja myytti, tiede ja uskonto eivät ole täysin erossa toisistaan.

### 5.6.1 Modernin ihmiskuva

Teknologinen tapa ajatella on mekanisoinut ulkoisen yhteiskunnan sen töissä ja ihmissuhteissa ja suhtautuu ihmiseen mekanistisesta paradigmasta käsin (Heisig 2001, 239). Konteksti, jossa Heisig mekanisoitumisesta puhuu, jää kuitenkin mielestäni liikaa kiinni moderniin. Heisig voisi korostaa myös yksilöllistymiskehityksen ja mekanisoitumisen/välineellistymisen välistä historiallista suhdetta, sitä että tiede ja uskonto toimivat suhteessa ihmiseen samankaltaisesti. Ne tuottavat subjektiviteettia, olemassaolon varmuutta, ja sitä, että ajattelu/tietoisuuden kenttä on mekanistista. Mikäli tämä otetaan liiaksi annettuna, on vaarana, että esimoderni muuttuu idealistiseksi paremmaksi olemisen tavaksi, mitä ei ole tarkoitus väittää missään vaiheessa. Modernin katkos suhteessa "esimoderniin" on modernin subjektiviteetin tulkinta omasta tilastaan. Jos välineellinen suhde olisi pelkästään modernin ongelma, se ei kykenisi lähestulkoonkaan selittämään sotia eikä kidutuksia, joita ihmiset ovat läpi historian kenneet tekemään toisilleen. Yksilön suhde universaaliin tulee myös ymmärtää välineellisen suhteen kautta. Ei ole kuitenkaan tarkoituksena väittää, että välineellistynyt ajattelu olisi vastuussa kaikista ihmisten teoista<sup>72</sup>.

Tieteen irrottaessa itsensä uskonnosta, valistuksen irrottaessa itsensä myytistä, itse irrottaa itsensä jumalan/maailman ykseydestä itsenäiseksi toimijaksi: "subjektiviteetin itseymmärrykseksi" (ks. Heisig 2001, 240). Nämä kaikki viittaavat siihen, jota voidaan kutsua moderniksi ihmiskuvaksi. Kyse on lopulta yhden ilmiön eri puolien tarkastelusta. Itsensä irrottaminen viittaa itsensä luomiseen vastakohtaan kautta, mikä edelleen mahdollistaa historian saatossa esimerkiksi valistuksen kääntymisen pääläelleen (ks. Horkheimer & Adorno 1991). Selkein esimerkki tästä taipumuksesta on rauhan ylläpitäminen joko yhteiskunnan sisällä tai kansainvälisesti väkivallan avulla.

---

<sup>72</sup> Mikäli voidaan osoittaa, että ajattelu on totaalisen välineellistynyt, muuttaisi se nähdäkseni tätä asettelua.

Tieteen objektivismi ja yksilön itsenäistyminen näkyvät myös vaihtoperiaatteen tulkitsemisessa luonnollisuudeksi (ks. Adorno 2005, 229). Vaihtoperiaate, jonka käsitteenä Adorno johtaa Marxin tavarafetisismän käsitteen kautta, tarkoittaa ihmisen toiminnan (eng. *labour-power*) tavaramuotoistumista (ks. emt.). Adorno pitää vaihtoperiaatetta yhteiskunnan toiminnan perustoimintamallina, mikä tarkoittaa, että vaihtoperiaatteen toimintalogiikka, rationaalisuus, on yksilöiden toiminnan perusta (ks. Adorno 1998, 248). Tämä tarkoittaa edelleen, että se, mitä ihmiset ovat tai ajattelevat olevansa, on toissijaista (emt.). Niin kauan, kun hallinta säilyy vaihtoperiaatteen myötä, myytti hallintana säilyy myös (ks. emt. 159–160). Nishitani (ks. 1982, 53; 2012) käyttää tästä perustasta yleisemmin rationaalisuus-termiä, viittaamatta suoraan taloudellisiin vaikuttimiin tai kapitalismiin, vaikka ottaakin ne huomioon samoin teknologian ja kulttuurin välineellistävän vaikutuksen kautta.

### 5.6.2 Ateismi

Subjektia ei voida ymmärtää ilman ateismia ja sen modernia ilmentymää (ks. Nishitani 1982). Tämä siitäkkin huolimatta, että teismit ovat ja voivat hyvin. Angloamerikkalaisessa maailmassa teismi on tehnyt uuden paluun viimeisten vuosikymmenten aikana (ks. esim. Martin 2010), mikä kuvaa sitä vastavuoroista liikettä, johon ateismi on itsensä sitonut. Teismi-ateismi-kiistan sijaan Nishitanin positio näyttää mielekkäältä. Nishitani, vaikkakin hylkää perinteiset monoteistiset jumalkäsitykset, ei hylkää uskontoa eikä ateismia (ks. esim. Nishitani 1982). Nishitanin valossa koko kiista muuttua muotoaan kohti tietoisuuden ja nihilismin ongelmaa, mikä näyttäisi siis olevan perustana myös edellä mainitussa kiistassa. Kuten luvun alussa todettiin, Nishitani (emt.) pitää tiede-uskonto-jakoa modernin maailman konflikteista yhtenä ongelmallisimmista tai vakavimmista.

Tieteellinen maailmankuva ja ateismi kietoutuvat yhteen. Tieteellisen rationalismin idea nousee vakuutuksesta, että järjellä on oikeus ja valta hallita materiaa, johon kaikki objektit lopulta palautuvat (Nishitani 1982, 53). Ateismi voidaan määrittää laajemmin koskemaan negaationa kaikkea yliluonnollista ja -inhimillistä, jolloin sille itselleen maailman essenssi on yksiselitteisesti materiaa (ks. emt. 53). Sitä kuvaa myös järki ja epäily, jotka ovat syrjäyttäneet uskon (eng. *faith*) tai määrittäneet uskon kieltämisen kautta (ks. Nishitani 2012). Uskonnot ovat kuitenkin joutuneet mukautumaan moderneiksi ja myös niistä on tullut persoonallisempia ja henkilökohtaisempia. Ateismia voidaan tarkastella yksilöllistymiskehityksen luonnollisena jatkeena, samoin kuin vapauden ilmenemistä tänä päivänä. Molemmissa fokus siirtyy entistä voimakkaammin yksilöön itseensä.

Ateismi ei ole enää pelkkä teismin negaatio. Ateismia on esiintynyt kaikkina historian aikoina, mutta modernissa ateismissa on jotain sille ominaislaatuista. Se on korvannut teistiset maailmankuvat olemassaolon perustana. (Nishitani 1982, 30.)

Tämän voi huomata marxismista ja ateistisesta eksistentialismista (emt.). Sartrelle, Nishitanin (1982) mukaan, ihmisen olemassaolon perusta on tyhjiys (rans. *néant*). Tällä halutaan sanoa, että mitään perustaa, johon voisi luottaa tai perustaa olemassaolonsa tai uskonsa, ei ole löydettävissä. Tästä Nishitani (1982) johtaa ajatuksen, että Sartren filosofiassa kulminoituu ikään kuin täydellinen itseen kääntynyt subjektiviteetti. Oberle (2018, 136–137) nostaa esiin Horkheimerin ja Adornon kriittisen suhtautumisen eksistentialismiin, jossa sisäisen erotuksen ylittäminen oletetaan kuoleman, olemisen tai tyhjyyden välittömyydellä. Ylittäminen, joka siis viittaa ykseyden pyyteen täyttymiseen, on kuitenkin jokin sellainen identiteetin kohde, johon yksilö tämän pyyteen takia haluaa samaistua tai kadottaa itsensä. Nähdäkseni Nishitani pyrkii välttämään filosofiassaan tämänkaltaista välittömyyttä sikäli, kun puhumme modernista subjektiviteetista. Nishitanin käyttämät termit ”Suuri Epäily” tai ”tyhjiys”, ovat kuitenkin helppoja ymmärtää tällaisen välittömyyden ja ylittämisen kautta. Kuten aikaisemmin todettiin, subjekti on kuitenkin menettänyt välittömän suhteensa objektiin, jolloin kuolema, oleminen tai tyhjiys ovat ennen kaikkea käsitteitä, ja siis ainoastaan tässä mielessä todellisia.

Syy sille, miksi eksistentialismi perustuu ateismille, on ihmisen havahtuminen siihen tosiasiaan, että olemisen perustalla kohtaamamme tyhjiys on itsessään yhtä tämän perustan kanssa ja on samoin subjektiivisuutemme perusta (Nishitani 1982, 30). Ateismi eli se, ettei ihminen löydä mitään perustaa itsessään tai itsen ulkopuolella, syventää ihmisen ymmärrystä ihmisen subjektiviteetista (emt.) ja on tämän määritelmän mukaan jo nihilismia. Vastareaktion merkityskatoon eli perustan puutteelle voidaan nähdä uusi, entistä yksilöllisempi lähestymistapa uskontoon kansanuskojen ja ”new age”-uskontojen kautta, kuten erilaiset zen-harjoitukset. Toinen vastareaktion muoto on tietysti ideologia sen eri ilmenemismuodoissaan.

Tulkitsen, että Sartren käsitys egosta sivuaa Descartesin käsitystä siten, että molemmille ego perustuu jollekin, jonka se itse postuloi. Minän täytyy välttämättä olettaa jompikumpi, tyhjiys tai jokin jumala. Sartren tapauksessa tyhjiys ei jumalan tavoin ilmene auktoriteettina yhtä suoraan, vaikka molempien tapauksessa historiallinen tilanne yhteiskuntana asettaakin reunaehdot valinnalle/toiminnalle<sup>73</sup>. Descartesin ego postuloi jumalan, Sartren ego tyhjyyden itsensä perustalle (Nishitani 1982, 31). Nishitani (emt.) kuvaa, että Sartrelle ego eli minä on asetettuna subjektiiviselle tyhjyydelle ja sen olemassaolo ajattelevana oliona (*res cogitans*) nousee tästä tyhjiydestä perustana. Tämä ei tietenkään täysin riitä egon ymmärtämiseksi, sillä valinnan reunaehdot ja lopulta se, mitä valitaan, nousevat erityisessä historiallisessa tilanteessa siihen ehdollistumisen vuoksi.

---

<sup>73</sup> Keskustelusta Nishitanin osallisuudesta sota-ajan yhteiskunnan toimintaan intellektuaalisena hahmona Toisen Maailmansodan aikana, ks. esim. Heisig (2001).

Nähdäkseni Sartre viittaa tyhjyydellä tässä todennäköisesti jonkinlaiseen potentiaaliin tai ennaltamääräämättömyyteen ja auktoriteetin puutteeseen, ei välttämättä siihen, että yksilö olisi lähtökohtaisesti ”tyhjä” historiallisesta ehdollistumisestaan. Vaikka Sartren ajatus egon itsetietoisuudesta onkin lähellä Descartesin ajatusta, Sartre kääntää Nishitanin (1982) mukaan perustan jumalasta nihilismiin. Nihilismissä voidaan nähdä häivähdys siitä, kuinka pitkälle tietoisuus on edennyt subjektiivisuuden ymmärryksessään. Nishitani (emt. 31) tulkitsee, että vapaus ilmenee Sartrelle ihmisen jatkuvana itsensä valitsemisena, prosessina. Valittavat ominaisuudet ovat nähdäkseni identtisiä essenssin kanssa eli ne ovat myös se, joka valitsee.

Nishitani ei hyväksy Sartren väitettä siitä, että ainoastaan hänen teoriansa nostaa yksilön arvoonsa eikä tee tästä objektia. Niin kauan, kun itsetietoisuuden perustavanlaatuisuus säilyy, taipumus objektivointiin säilyy huolimatta subjektiiviteetin painottamisen voimakkuudesta. (Ks. Nishitani 1982, 32.) Yksilön ”kukoistus” voi tapahtua ainoastaan nihilismin läpi murtautumisenä (emt.). Jos rinnastamme väitteen Adornon esim. *Minima Moraliassa* esitettyyn ajatukseen, tarkoittaisi se siis ennakoimatonta tapahtumaa (ks. Adorno 2005; Outhwaite 1995). Nietzscheä kautta Nishitani (1990, 78) toteaa, että itsepetoksen ylittäminen on radikaali yhteenotto uskon kanssa, joka on hallinnut ihmisiä aikojen alusta tarjoten heille heidän moraalinsa ja olemassaolonsa perustan. Itsepetoksen positiivisuuden takia sitä ei voida ylittää ”positiivisuudella”. Sama pätee myös nihilismiin. Nihilismin ylittäminen näkyy Nishitanin (1990, 31) mukaan Nietzscheä teoksessa *Näin puhui Zarathustra* täydellisenä yksinäisyytenä. Yksinäisyys ei tässä tarkoita itsepetosta eikä positiivisuutta. Ylittämiseen ja yksinolemiseen liittyen Nishitani (emt.) kirjoittaa aforistisesti, että filosofin tulee olla sekä kokeen suorittaja että profeettainen hengeltään, ja jälkimmäiseen lisäyksenä, lain laatija.

Nietzscheä nihilistinen näkökulma viittaa siihen, että sikäli kun sen perusta on eimikään, ihminen on rajattomasti vapaa (Nishitani 2012, 107). Nishitanin (emt.) mukaan tämä johtui Nietzscheä reaktiivisesta suhteesta kristinuskoon ja sen vapauskäsitteeseen. Kristinuskon ei Nishitanin mukaan katsottu lunastaneen ihmisen vapautta riittävässä määrin, mikä aiheutti ihmisten tyytymättömyyden poistamisen siirtämällä jumala pois perustalta. Tämän jälkeen nihilismi nousi tiedostamatta perustaksi myös kulttuurille ja ihmisyydelle ilmentäen lopullista subjektiiviteettia ja vapautta ateismin muodossa. (Emt.)

## 6 TOISEUDEN SUHDE MINUUTEEN

Tarkastelen tässä luvussa ihmistenvälisyyttä eli sitä, miten toinen ilmenee subjektille ja mitä subjekti tässä suhteessa on. Otan huomioon aikaisemmin tutkielmassa esitetyt väitteet subjektin näennäisyydestä sekä subjektin hallinnasta varsinkin objektia kohtaan. Avaan tarkemmin vastakohtan logiikkaa minä-toinen-suhteessa ja vapauden ja tasa-arvon kietoutumista siihen. Lopuksi nostan esiin yksilön suhteen universaaliin, joka tässä kontekstissa määrittyy ennen muuta yhteiskunnaksi.

### 6.1 Ristiriidan logiikasta

Ennen varsinaiseen toisen kohtaamisen käsittelyyn siirtymistä, avaan Nishitanin ”ristiriidan” logiikkaa tähän suhteeseen liittyen<sup>74</sup>. Nishitanin minä-toinen-suhteen kuvaus perustuu muodollisesti tälle loogiselle ilmaisulle. Nishitani, osittain Nishidan filosofian vaikutuksen myötä, säilyttää ristiriidan käsitteen omassa filosofiassaan, ja se näkyy myös siinä, miten Nishitani (1969) kuvaa ihmissuhteen perustaa: minä-toinen-suhde on pohjimmiltaan ristiriitainen tai paradoksaalinen. Adornon ”negatiivisen dialektiikan” mukaan ristiriita säilyy, mutta ei käsitteiden välillä, vaan käsitteessä itsessään (Adorno 2008, 7). Adornoon viitaten Nishitanin looginen lause, esimerkiksi negatio-soku-affirmaatio tai samsāra-soku-nirvana, voidaan ymmärtää yhtenä käsitteenä, jota ”soku (eng. *sive*; jap 卍)” edustaa. Käytän tässä japaninkielistä ilmaisua ”soku”, koska englanninkielisen termin, jota Van Bragt (1982) käyttää teoksessa *Religion and Nothingness*, käytölle ei suomeksi kirjoitettaessa sinänsä ole mitään perusteita. Termi tarkoittaa samanarvoisuutta ja välittömyyttä. Van Bragt (emt. xxx) kirjoittaa, että soku-konjunktiiivin tarkoituksena on vetää kahden eri navan tai puolen todellisuus itseensä niiden perustavanlaatuisena ja ontologisesti ensisijaisena ykseytenä. Se osoittaa ainoaa pistettä tai tilaa, jossa vastakohtat realisoituvat (emt.). Soku-positio kieltää molemmat puolet. Samalla se affirmoi molemmat ja asettuu niiden ”väliin”, mistä Nishitani (1982) käyttää mediaation käsitettä. Teorian ja käytännön välinen ero, joka Adornon (2008, 53) mukaan ilmentää välineellistynyttä tietoisuutta, voitaisiin loogisesti ilmaista muodossa teoria-soku-käytäntö. Tällöin ilmaisu viittaa teoriaan ja käytäntöön ei-välineellisesti ymmärrettynä, ilman kuilua niiden välillä.

Nähdäkseni Nishitanin filosofiaa ei suoraan voida kutsua negatiiviseksi dialektiikaksi. Affirmaatio, vahvistaminen, tarkoittaa kuitenkin affirmaatiota Śūnyatān mielessä ja vaikuttaisi tarkoittavan jotain muuta kuin mihin Hegel positiivisella dialektiikalla tai Adorno negatiivisella dialektiikalla viittaavat (ks. Adorno 2008, 13–15). Kasuliksen (2019, 262) mukaan Hegelin dialektiikka on

<sup>74</sup> Ristiriidan logiikasta länsimaisessa filosofiassa, ks. esim. Conze ym. (2016).

progressiivista johtaen korkeampaan integraatioon Nishitanin dialektiikan ollessa regressiivistä. Se palaa vastakohtaa edeltävään tilaan, josta vastakohtaparit alun perin muodostuivat (emt.). Tämän takia Nishitani käyttää termiä transdessendenssi (emt.). Adorno (2008) määrittelee oman filosofiansa negatiiviseksi Hegelin positiiviseen dialektiikkaan vertaamalla. Adornon mukaan negaation negatiosta ei seuraa varmuutta, affirmaatio. Itsen negaatio yhdistettynä universaalien negaatioon ei tarkoita siis Adornon mukaan tulkittuna itsetuntemusta tai täydellistymistä. Nishitanin sanoin siitä ei seuraa, että itse olisi omalla perustallaan. Nishitani (1982) kuitenkin painottaa tyhjyyden vahvistamista "soku"-position kautta, jolloin tyhjiys voidaan kirjoittaa muotoon negaatio-soku-affirmaatio. Koska kyse on tyhjyyden affirmaatiosta, tarkoittaa se olemisen kieltämistä ja ei-olemisen affirmaatiota, mikä erottaa sen Hegelin affirmaatiosta siten kuin Adorno (2008) sen määrittelee.

Käsite on ristiriidassa sen objektin kanssa, johon se viittaa. Tämä johtaa Nishitanin (1982) sanomaan, että itseä ei voi tuntea käsitteenä tai representaationa. Jos siis  $A=B$ , niin oletetaan, että ne ovat identtiset, jolloin niiden ei-identtisyys ei nouse esiin ja jos nousee, niin niiden identtisyys asetetaan kyseenalaiseksi. Kaikki se suljetaan ulos logiikasta (loogisesta ajattelusta), mikä on ristiriidassa itsensä kanssa ja kaikki se, mikä ei sovi yhteen identtisuuden asettamisen kanssa, on itsessään ristiriitaista. (Adorno 2008, 8.) Sekä Nishitani että Adorno ajattelevat, että todellisuutta ei voida ymmärtää positiivisesti käsitteiden avulla. Käännettäessä huomio subjektiviteettiin, vaikuttaa itsensä ymmärtäminen tällaisen dialektisen ja loogisen kehyksen puitteissa olevan melko haastavaa. Nishitanin dialektisen mallin kautta on myös vaikea väittää mitään, koska väite "A on A ja ei-A" on pätevä. Tämä näyttää kuitenkin olevan sen tarkoitus pakottaen ajattelun jatkuvaan omien väitteidensä kyseenalaistamiseen.

## 6.2 Minä ja toinen

Minä-toinen -suhteessa Nishitanin perusajatus on Davisin (2002, 161) mukaan siinä, että "itse ja toinen eivät ole yksi, eivätkä molemmat"<sup>75</sup>. Ristiriidan säilyttäminen on loogisesti mahdollista, mutta siirryttäessä tarkastelemaan tietoisuutta, joka joko todentaa tai ei ristiriidan säilyttämisen, tehtävä on paljon haastavampi. Ristiriita viittaa siihen, että molemmat puolet ovat relatiivisia säilyttäen oman absoluuttisuutensa, eivätkä tästä huolimatta ole koskaan erossa toisistaan, mikä edelleen tarkoittaisi murtautumista ulos minän autonomiaperiaatteen vaatimuksesta. (Ks. Heisig 2001, 161.) Autonomisuus ymmärrettynä subjektin toiminnan mahdollisuutena tietoisuuden kentän perustalla tarkoittaa autonomisuutta toisen kustannuksella (ks. esim. Davis 2017).

---

<sup>75</sup> (eng. "self and other are not one, and not two").

Verrattaessa Nishitanin aikaisemmin esitettyyn tapaan ymmärtää itseä subjektiivisesti, siis ei objektivoiden, minä-toinen-suhteen ymmärryksen kuvaus Nishitanilla (1969) on loogisempi tai nimenomaan objektiivisempi. Itsen ymmärtäminen on kuitenkin taustalla välttämättömänä minä-toinen-suhteen toteutumisen kannalta, koska suhde ei muuten täytä Nishitanin sille asettamaa vaatimusta subjektin absoluuttisuudesta ja tyhjyydestä, jotka viittaavat samaan asiaan (ks. esim. Davis 2017). Molempien osapuolien täytyy olla ns. tyhjyyden kentällä. Ensimmäisessä käsittelyluvussa käsitelty sisäinen-ulkoinen jako koskee myös minä-toinen-suhdetta. Esimerkiksi Kantin väite siitä, että toista ei voi kohdella välineenä ei toteudu, jos mieli eli tietoisuus on itsessään välineellistynyt. Nishitanin mukaisesti tulkittuna, muussa tapauksessa kuin tyhjyydessä mieli toimii välineellisesti tehden väitteestä imperatiivin ja ihanteen.

Kohtaaminen mahdollistaa molemminpuolisen roolien vaihdon subjektin ja objektin välillä, joita voidaan kuvata myös ”vieraaksi ja isännäksi (eng. *guest and host*)” (ks. Nishitani 1969; Davis 2017, 57). Davis (emt.) nostaa esiin, että tämä roolien vaihdon mahdollisuus on lähtökohtana dialogille. Nihilismi aiheuttaa vierauden paljastumisen kaikkein läheisimpienkin ihmisten kohdalla. Dialogi mahdollistuu tyhjyydessä, jossa tämä vieraus ei sinänsä katoa, vaan siitä tulee osa kohtaamista, joka on läheisempi kuin se voisi olla tietoisuuden kentällä. (Ks. Davis 2017, 84–85.) Ajatus vierauden läheisyydestä tulee ymmärrettäväksi, kun se nähdään tilanteena, jossa toinen tai objekti ei tule otetuksi haltuun subjektin toimesta. Subjektiivinen tietoisuus ei itsessään kykene ylittämään vierautta, jonka se itse osaltaan saa aikaiseksi (ks. emt.). Sen rooli tai oleminen tyhjyyden mahdollistamassa kohtaamisen kokemuksessa jää kuitenkin tavoittamatta. Nishitanin (1969) mukaan subjektin absoluuttisuus tarkoittaa, että yksilössä on jotain, jota ei voida tuoda esiin tai jakaa. Tästä huolimatta suhde toiseen vaikuttaa olevan pikemminkin jatkuvaa liikettä tai muutosta tämän jakamattomuuden sijaan, ja joka ei saisi missään nimessä jämähtää paikoilleen, mikä on myös analoginen vierauden kanssa. Tämän vuoksi Nishitani määrittelee suhdetta termeillä absoluuttinen ja relatiivinen. Nihilismin ja tyhjyyden kautta toisten ihmisten tai asioiden tunteminen kääntyy vieraudeksi, joka ei voi olla toiseuden torjumista, vaan läheisyyttä. Nishitani (1984; 1969) painottaa tämän vierauden kääntymistä läheisyydeksi nihilismin kääntymisessä tyhjyydeksi.

Ongelmaa ihmistenvälisyydessä ei voida ratkaista teoreettisesti tai tieteellisesti ulkopuolelta (ks. Nishitani 1969, 72). Ei siis ole niinkään väliä sillä, kuinka paljon käydään keskustelua ihmisoikeuksista, ihmistenväliseen kohtaamiseen liittyvää ongelmaa ei voida ratkaista tuosta lähtökohdasta. Nishitani väittää, että lähtökohta, josta ratkaisua haetaan, säilyttää Hobbesin ajatuksen ”ihminen on ihmiselle susi”. (Ks. emt.) Kantilainen persoonan lähtökohta toisen persoonallisen arvon tunnistavana ei yllä käsittelemään tarpeeksi syvällisesti ihmistenvälisyyttä (emt.). Tämä johtuu ainakin siitä, että moraaliksi maksimissaan reifikoituu universaalisäännöksi eli auktoriteetiksi. Adornoon (1998, 139) viitaten lähtökohdan, joka pyrkii ykseyteen

yhteiskunnallisella tasolla, voidaan nähdä toteutuessaan johtavan teoriassa kahteen maailmanlaajuiseen valtaan vastakkaisina toisilleen uhaten toisiaan sekä kaikkia yksilöitä tuholla. Syy on siinä, että identiteettiperiaate vaatii vastakohtan, jonka kautta oma ryhmä määrittyy. Subjektin ja objektin uudelleen yhteen liittäminen ei onnistu (ks. Adorno 1973, 175), viitattiin tällä joko ykseyteen tai harmoniaan.

### 6.3 Tasa-arvo ja vapaus

Mitä Nishitani tarkoittaa ihmistenvälisyyteen sisältyvällä ongelmalla? Ongelmaa sävyttää ihmistenvälisyyden looginen ristiriitaisuus, mikä tulee ilmi käsitteiden absoluuttisuus ja relatiivisuus, ja näiden samanaikaisuuden, kautta. Toinen ongelma ihmistenvälisyydessä koskee vapautta, tasa-arvoa ja näiden kautta universaalien suhdetta yksilöön. Nykyisellään universaali taloudellisen paineen muodossa tuhoaa itsetietoisuuden ja kriittisen reflektion, mikä tarkoittaa pikemminkin kyvyttömyyttä sosiaaliseen vaikuttamiseen kuin materiaalista niukkuutta. Tämä näkyy universaalina riippuvuutena, joka evää mahdollisuuden itsemäärittelyyn. (Adorno 1998, 34.) Adornon (emt.) mukaan itsemääritys voidaan tulkita kriittiseksi itsereflektioksi. Yhteiskunta, universaali, vihamielinen kokonaisuus, on jatkuvassa konfliktissa yksilön kanssa ja vaikuttaessaan yksilöiden kautta usuttaa heitä toistensa kimppuun (emt. 193). Yksilö menettää vastustuksensa yhteiskunnan pakkoon samalla säilyttäen, Adornon (1998, 193) mukaan, yksilössä mahdollisuuden raivon ja väkivallan purkautumiseen minkä tahansa uskottavan idean avulla, joka kanavoi tunteita.

Kuten myös edellisessä luvussa jo nostin esille, Nishitanin mukaan absoluuttista subjektia on lähestytty mm. edellä mainitun ajatuksen ”ihminen on ihmiselle susi” kautta, mutta myös kantilaisen persoonan moraalitahdon kautta, jossa yksilö on autonominen (ks. Nishitani 1969, 73). Molemmat subjektin perustat sallivat kuitenkin jonkinlaisen universaalilain vaikutuksen itseän, huolimatta autonomisuuden julistuksestaan. Tämän universaalilain kautta suhde toiseen yksilöön asetetaan samalla yksilö osittain suhteellistaen. (Emt.) Suhteellistaminen tarkoittaa, että toinen on suhteessa subjektin, joka koostuu mielikuvina, määrityksinä ja käsitteinä toisesta. Eli subjekti, ollakseen jotakin, tarvitsee objektia, tuottaa siitä käsityksen, jonka kautta objekti nähdään representaationa, jonka subjekti kääntää takaisin subjektin, kuten aikaisemmassa käsittelyluvussa tuotiin ilmi. Subjektin toiminta suhteellistaa siis myös subjektin itsensä. Nishitani erottelee muutaman eri tavan, jonka kautta universaali saa muodon tässä suhteessa: valtio ja lain auktoriteetti; uskonnolliselle persoonallisuudelle kyse on ”Absoluuttisesta Toisesta”<sup>76</sup> ja jumalallisesta laista (emt.). Vaikka yksilö hyväksyy autonomisen subjektin, se on aina kiinni jossain universaalissa ja tässä alisteisessa suhteessa yksilöt ovat tasa-arvoisia. Tasa-arvoisuus kuitenkin tarkoittaa vaihdettavuutta

---

<sup>76</sup> (Ks. esim. Buber 1995).



yksilöiden välillä. (Emt. 74.) Tasa-arvoisuus muuttuu tasapäistämiseksi ja tarvitsee yksilöitä valvomaan tätä tasapäistämisen prosessia. Jonkinasteinen hierarkia vallitsee aina tällaisessa epätäydellisessä tasa-arvoisuudessa. Hierarkia edelleen mahdollistaa epätäydellisen vapauden ilmaantumisen yhteiskunnallisissa suhteissa.

Suhteessa yhteiskuntaan yksilön vapaus nousee vaihdettavuuden mahdottomuudesta, tasa-arvo vaihdettavuuden mahdollisuudesta (Nishitani 1969, 74). Tästä syystä liitto vapauden ja samuuden eli tasa-arvon välillä tarkoittaa epätäydellistä vapautta, jossa universaaliin sidottu yksilö, yksi muiden yksien joukossa, muuttuu suhteelliseksi menettäen absoluuttisuutensa (emt.). Samoin käy pyrkimykselle tasa-arvoon, missä universaaliin alistuminen ei voi koskaan täysin saada yksilöä; vapaus säilyy vähintään kapinassa yhteiskuntaa, tarkemmin, sen lakeja vastaan (emt.).

Moraalilain voimakkuus ja arvo eivät täysin pääse eroon ihmisen itserakkaudesta, vaan itserakkaus voi syventyä pahuudeksi aivan samoin kuin uskonnollinen persoonallisuus kääntää selkensä jumalalle (Nishitani 1969). Kyse on joka tapauksessa epätäydellisestä vapaudesta ja epätäydellisestä tasa-arvosta, joiden molempien tulisi olla yhtäaikaisia ja täydellisiä. Vapaus ja tasa-arvo kulkevat kuitenkin rinta rinnan niiden epätäydellisyydessä, jossa "aito" kohtaaminen ihmisten välillä ei luonnistu (emt. 75).

Todellinen tasa-arvo ei ole yksinkertaisesti ihmisoikeuksien tasa-arvoa ja omaisuuden omistamista. Tällainen tasa-arvo pitää ihmistä edelleen oikeuksien ja halujen subjektina ja palautuu lopulta ihmisen itsekeskeiseen olemisen tapaan. (Nishitani 1982, 285.) Toisin sanoen, se ei ole irrottautunut narsistisesta itserakkauden periaatteesta (emt.). Nishitanin (emt.) mukaan todellinen tasa-arvo toteutuu silloin, kun ihmistenvälinen suhde on absoluuttisen epätasa-arvoinen vastavuoroinen keskinäisvaihdettavuus<sup>77</sup>. Itse ja toinen kohtaavat toisensa silloin absoluuttisena palvelijana ja isäntänä suhteessa toisiinsa (emt.). Nishitanille tämä on toinen tapa määrittää subjektin ja objektin, minän ja toisen vaihdettavuutta ja sitä, että minä ja toinen eivät ole yksi, eivätkä molemmat. Kyse dialektisessa mallissa on myös painottaa roolien pysymättömyyttä ja sen kautta niiden näennäisyyttä juuri sillä hetkellä. Mikäli roolit ehtivät jämähtää paikoilleen, aiheuttaa se alistussuhteen, joka pyrkii kääntymään vastakohtakseen. Syy sille, miksi Nishitani käyttää ilmausta "palvelija ja isäntä", kuten sen käännän, voi olla siinä, että suhteessa on aina ns. toiminnan kohde ja se, joka toimii. Subjektia voidaan ajatella toimijana, ja toiminta kohdistuu täten siis aina johonkin objektiin.

---

<sup>77</sup> (eng. "reciprocal interchange of absolute inequality.")

## 6.4 Yhteiskunnan suhteesta yksilöön

Adorno (1998, 206) kirjoittaa, että mikäli saksalaiset (tässä tapauksessa ajatus voidaan myös yleistää koskemaan ihmisiä yleensä tai "kansalaisia") arvostaisivat todella sitä, mitä Kant sanoo autonomisuudesta ja järkeilevän yksilön vastuusta itseän, heidän tulisi kieltää kollektiivinen tottelevaisuus ja itsen palvonta. Ihmiset kuitenkin kokevat omistavansa esim. Kantin, Goethen tai Beethovenin teokset kansallisessa mielessä ja ne, jotka heidän suuruuttaan eniten julistavat, ymmärtävät niistä yleensä vähiten (emt.).

Historiallisesti ihmisten välistä suhdetta on määrittänyt konflikti yksilöiden välillä, jotka ovat olleet tietyssä relatiivisessa mielessä absoluuttisia. Relatiivisuus ihmisten välillä on perustunut universaaliin, kuten lakiin. (Nishitani 1969, 77.) Universaali jättää kuitenkin sijaa konflikteille ja on vaarassa sortua, mikä voidaan todeta historiasta lukemattomia kertoja (emt. 77–78). Yhteiskunta lakia tuottavana ja käyttävänä toimijana sisältää samoin järjestyksessään epäjärjestyksen, mikä korostuu universaalien väkivaltana heikkoa ja erilaista yksilöä kohtaan (Adorno 1998, 193). Tämä tuottaa edelleen toimintaa suhteessa universaaliin, mikä ilmenee konfliktina tai "kamppailuna". Yksilöiden alistuessa sosiaalisessa totaliteetissa sen toiminnoille, persoonaa ylistetään vallan ja hengen attribuuteilla (ks. Adorno 1998, 248). Ylistyksen tarkoituksena on vakauttaa hallintaan perustuva järjestys. Tässä johtuen suuret johtajat ovat usein autoritaaristen yhteisöjen hallitsijoita suurina persoonina tai erityisinä ihmisyksilöinä.

Se, mitä Nishitani pyrkii tekemään selväksi filosofiassaan, on sellaisen subjektiviteetin mahdollisuus, joka ei ilmaannu siinä hetkessä, kun universaali ilmenee vastakohtana partikulaarille. Toisin sanoen subjektiviteetti ei olisi tulosta tästä universaalien negaatiosta. Tämän täytyy kuitenkin pitää sisällään osittain paradoksaalisesti mahdollisuus ihmistenvälisestä suhteesta ja suhteesta "instituutioihin", jotka määrittävät puitteet ihmisten väliselle toiminnalle ja mahdollistavat toiminnan (ks. esim. Adorno 2008). Jälkimmäiset eivät kuitenkaan voi olla edellisen välissä suhdetta määrittävänä tekijänä, mikäli pidämme kiinni Nishitanin ajatuksesta.

Mitä Nishitani ei suoraan korosta, on edellä mainitun minä-toinen-suhteen epätäydellisyyden syntyminen vastakohtastaan. Ajatusta voidaan nähdäkseni kuitenkin lähestyä Nishitanin ja Adornon filosofian kautta. Objektin redusoituminen käsitteeksi sekä määritetyksi tuleminen vastakohtansa kautta välttämättä alistaa objektin sekä käsitteelle että vastakohtalleen sen negaationa. Esimerkkinä toimii ajatus siitä, että hyvää ei voi ymmärtää ilman pahuutta tai hyvyttä ei ole olemassa ilman pahuutta. Nishitanin kautta ymmärrettynä tämä pitää paikkansa tietoisuuden

kentällä, mutta nihilismi problematisoi tämän ajattelutavan. Yleisesti ottaen nihilismi ajatellaan hyvän negaationa, mutta nihilismissä asettuvat kyseenalaiseksi myös ne "kielteiset" yhteiskunnalliset ilmiöt, joita ei haluta ajatella kuuluvaksi varsinkaan omaan "hyvään" elämään ja jotka yleensä leimataan ainoina nihilistisiksi. Ihminen tekee olettamuksen välittömästä sekä affirmaatiossa että negaatioissa. Esimerkiksi, yhteiskunta olettaa, että sen romahtaessa "viidakon laki" pätee. Tämä olettamus itsessään vahvistaa sekä yhteiskuntaa sellaisena kuin se sillä hetkellä on, että se vahvistaa olettamusta siitä, millainen se ei ole, mikä edelleen vahvistaa yhteiskunnan annettua. Voidaan ajatella, että kyseessä on välitön ja välillinen vahvistaminen. Tämä johtuu osittain yhteiskunnan abstraktista luonteesta ja mahdottomuudesta ajatella jotain, joka ei olisi suhteessa annettuun todellisuuteen.

Uedan (2011, 27) mukaan maailman eksistentiaalinen ongelma voidaan määrittää samankaltaistumiseksi, "yhden maailman politiikaksi", joka on pinnallinen ja nihilistinen yhtenäistämiskulttuurillinen mentaliteetti. Tässä subjekti-objekti-suhde näyttäytyy siten, että yhtenäistämiskulttuuri on subjekti, joka pyrkii hallitsemaan yksilöä, objektia. Adorno huomauttaa, että jo Hegel rikkoi ajatuksen itsenäisestä subjektiviteetista suhteessa yhteiskuntaan. Hegel toisin sanoen kritisoi subjektin/tietoisuuden ensisijaisuutta suhteessa "objektiiviseen sosiaaliseen", jonka yksi osa se on. (Ks. Adorno 2008, 16.) Adorno kuitenkin jatkaa ja kysyy, eikö tämä objektiivinen ole kuitenkin puhdas ulkoisuus, koersiivinen yhteisö? Eikö pako tähän oletettuun suurempaan auktoriteettiin osoita subjektin taantumista? (Emt.) Taantuminen tarkoittaa yksilön kohdalla sitä, että mitä enemmän tietoisuus alistuu tai se uhraa (todellisuuden) jo olemassaoleville tietoisuuden objekteille, sitä abstraktimmiksi kaikki ideologiat käyvät (Adorno 2008, 17). Nishitani (1969) pyrkii kritisoimaan tätä samaa taipumusta, jossa subjekti alistuu jollekin objektiiviselle auktoriteetille, mikä on yhtä kuin ensin mainittu yhtenäistämiskulttuuri.

Se, mikä meille näyttäytyy läheisempänä, siis minä, on illusorinen (ks. Adorno; 1998; 2008, 16). Nishitanin mukaan minän representaatioissa, kuten edellisessä käsittelyluvussa todettiin, minä ei ole itselleen läheinen, vaan kyse on aina kuroutumattomasta erosta suhteessa itseen. Vaikka itse näyttäytyisi itselleen läheisenä, on se Nishitaniin (1982) viitaten edelleen erossa itsestään. Universaalina ongelmaksi myös Adornolla nousee kuitenkin se, että minän illusorisuus tai perustattomuus tässä suhteessa-olemisessa näyttäisi suosivan objektiivista todellisuutta perustana, mikä kuitenkin Adornolle on vasta kritiikin lähtökohta (ks. Adorno 2008.). Kritiikki koskee sitä, että idealla, joka menestyy parhaiten, on myös suurin totuusarvo, suurempi kuin (yksittäisellä) tietoisuudella, joka näkee tämän petollisuuden taakse (emt.). Menestymisen lisäksi kyse on funktionaalisuudesta ja siitä, miten saadaan odotetut tulokset. Tämä ei ole suoraan niin suuri ongelma puhtaasti "välineellisessä" toiminnassa. Ongelmaksi se tulee sen muuttuessa ideologiaksi ja kääntyessä määräämään myös ihmissuhteista "tuottaessaan olemista" (ks. Nishitani 1969). Ihmisen suhde instituutioihin voidaan kenties määrittää

selkeämmin, jos instituutioiden rooli olemista tuottavana on selkeämmin ymmärretty sekä yksilön olemisen että kokemuksen vaikuttimena.

Adorno (1998, 249) väittää, että ajatus itsessään on universaali ja tässä mielessä sosiaalinen suhde. Tämän perusteella voidaan ajatella, että universaali käsitteenä koskee esimerkiksi sosiaalista tietoisuutta tai yhteiskuntaa yleensä, mukaan lukien sellaiset immateriaaliset rakenteet, jotka muokkaavat tietoisuutta ja joilla näyttää olevan subjektin näkökulmasta katsottuna ensisijainen tai erillinen olemassaolo. Mitä voimakkaampi universaalin vaikutus yksilöön on, sitä selkeämmin voidaan puhua sosialismin kääntymisestä totalitarismiin (Nishitani 1969, 75). Väite tuntuu ristiriitaiselta yksilökeskeisessä kapitalismissa. Ymmärrettynä kriittisen teorian kontekstissa, jossa kapitalismin nähdään tuottavan totalitarismia, Nishitanin väite on helpompi ymmärtää. Universaaliin takertuminen on abstraktimpi tai ”korkeampi” itseen-takertumisen muoto. Itseen takertuminen saa pikemminkin suojaa universaaleilta laeilta, joiden avulla itse identifioituu maahansa, moraaliinsa tai jumalaansa. (Nishitani 1969, 84.) Tätä suhdetta on myös vaikeampi nähdä itseen-takertumisena. Laki itsessään ei ole paha asia. Ongelmalliseksi se muotoutuu ihmisen ajattelun jäädessä kiinni johonkin universaaliin ”olemisena”, missä joksikin-tuleminen on takertunut lakiin, jumalaan tai moraaliin. (Emt.) Tätä Nishitani (emt.) kutsuu tietämättömyydeksi ja kärsimykseksi, jotka käsitteinä nousevat tässä kontekstissa buddhalaisesta traditiosta. Partikulaari tai universaali eivät kuitenkaan kumpikaan voi olla ilman toista. Molemmat sekä ovat että eivät ole (Adorno 1998, 257). Niillä ei ole siis olemassaoloa ilman toista. Yksilö on tulosta sosiaalisesta, historiallisesta ja yhteiskunnallisesta (emt. 258).

Tasa-arvoa Nishitani tulkitsee myös syrjimättömyyden kautta. Mikäli ei-dualistinen minä-toinen -suhde ymmärretään syrjimättömyydeksi, se muuttuisi syrjimättömyyden käsitteeksi, mikä olisi ainoastaan toinen ”lakiin-takertumisen” muoto (Nishitani 1969, 84). Tämä tulisi ymmärtää niin, että yksinkertainen lakiin nojautuminen ei vielä saa yksilöä ymmärtämään itseään ihmistenvälisessä suhteessa. Kuten Nishitani toteaa, laissa ei sinänsä ole mitään ongelmallista, vaan siinä, että se otetaan vastaan sellaisenaan. Ongelmalliseksi nousee siis sellainen tietoisuus, joka ei kykene kyseenalaistamaan annettua auktoriteettia, johon kaikki lait tosin myös kuuluvat. Edelleen Nishitani (1969) huomauttaisi, että lait ovat ongelmallisia silloin, kun ne tuottavat olemista.

Adorno (1973, 175) näyttää päätyvän samankaltaiseen johtopäätökseen kuin Nishitani subjektin ja objektin suhteesta: ”ainoa mahdollinen tie on selkeä yksilöllisten (kokemusten) hetkien negaatio, jossa subjekti ja objekti kääntyvät absoluuttisiksi vastakohtikseen ja nimenomaan näin identifioituvat toisiinsa”. Mikäli subjekti on ehdollistunut uskomaan suhteensa objektiin olevan täysin yhteensovittamattomissa, niiden välinen kommunikaatio jää sokeaksi uskoksi

(Adorno 1998, 261). Toisaalta mikäli subjekti uskoo, että suhde on täydellinen, kyseessä voi olla ideaali uskomus, mutta ei tosiasia.

Se, että minä ja toinen ovat absoluuttisen absoluuttisia, tarkoittaa, että ne ovat absoluuttisen relatiivisia (Nishitani 1969, 77). Muuten ne olisivat relatiivisia, mikä tarkoittaisi universaalilakia niiden välissä; absoluuttisuus tarkoittaa universaalin poissaoloa. Samoin se viittaa siihen, että kyse ei ole kahden essentiaalisesti eri yksilön suhteesta eikä "monistisen yhden" absoluuttisesta identiteetistä, joka poistaa kaikki erot tai erilaisuudet (Davis 2017, 241). Tulkitsen, että myös Adorno pitää kiinni edellä mainitusta absoluuttisesta relatiivisuudesta todeten, että subjektin ja objektin dualistisuus on säilytettävä kriittisesti ajatuksen totalisoivaa tendenssiä vastaan (ks. Adorno 1973, 175). Aikaisemmin mainittu modernin maailman mentaliteetti on juuri tällainen erot häilyttävä pyrkimys, joka liittyy vahvasti myös siihen, että yksilö määrittyy universaalin kautta myös ihmislajin edustajaksi (ks. Adorno 1998; Nishitani 1969).

Minä-toinen -suhde on erityinen suhteessa Nishitanin filosofiaan, mutta se ei muodosta koko kuvaa todellisuudesta. Interpersonaalinen kohtaaminen palvelee itsetietoisuuden ymmärtämistä, kun toinen nähdään ei-minän ulottuvuutena. (Heisig 2001, 233; Davis 2002, 162.) Suhde toiseen ei-minän käsitteen kautta voidaan nähdä metaforana, jossa suhde toiseen nähdään suhteena itseen, ja molempien suhteiden ymmärryksen kasvuna (ks. Davis 2002, 162; Heisig 2001, 16) Ihminen kykenee ymmärtämään itseään erityisesti suhteessa toiseen. Toinen paljastaa subjektille jotain, mihin pelkkä itsereflektio ei kykene. Kyse on epävarmuuden tai vierauden ilmentymisestä tietoisuudessa, ei-identtisen tai nihilismin mahdollisuudesta.

Tästä seurauksena Heisig korostaa, että minä-toinen-suhteessa kyse on toissijaisesta funktiosta itsereflektiossa. Tämä johtuu kuitenkin absoluuttisen tyhjyyden kentän "positiosta", jonka kautta tai jossa itsen itsenegaatio tapahtuu. (Ks. Heisig 2001, 83.) Itse tunnistaa toisessa itsensä. Itsetietoisuus ei ole eriyttämättömän itseidentiteetin oivaltamista, vaan kyse on absoluuttisen toisen näkemistä itsessä (ks. Davis 2017, 245). Painotus on sanalla "näkemistä" jatkuvana prosessina. Absoluuttisen toisen näkeminen ei viittaa essentialistiseen olettamukseen toisesta tai itsestä.

Universaali on alisteinen tälle suhteelle, ei toisinpäin. Tällöin se ei voi päästä ainakaan teoriassa irtaantumaan todellisuudesta omaksi todellisuudekseen ja kääntymään perustaksi ihmisten väliseen vuorovaikutussuhteeseen. Voi myös olla, että koko abstrakti universaalirakenne osoittautuu lopulta tarpeettomaksi. Adorno (2008) pitää ihmistä kuitenkin "yhteisöllisenä eläimenä", joka ei selviä ilman instituutioita, jotka pitävät yksilöt hengissä. Kysymys koskee kuitenkin tarkemmin

sitä, mikä rooli universaalilla on toisen kohtaamisessa eli määrääkö se kohtaamisen reunaehdot. Instituutioiden ei tulisi tuottaa, vaan mahdollistaa, olemista, kuten Nishitani yllä totesi laeista. Edelleen voidaan kysyä, mihin minä ja toinen lopulta ovat relaatiossa ja miten he ovat absoluuttisia. Tässä luvussa on avattu tätä dynamiikkaa, joka jää ilmaisuna aina ristiriitaiseksi.

Ei-dualistisesti identifioituminen toisiin on Davisin (2002, 160) mukaan edelleen yleisesti ymmärretty minä-toinen-perspektiivistä, eikä välttämättä tarjoa kuin osan tyhjyyden ymmärtämisestä. Davis näyttää viittaavan siihen, että yksilön itseymmärrys tulee myös huomioida, mikä viittaa Adornon (1998) korostamaan kriittiseen itsereflektioon ja Nishitanin (1982) ymmärrykseen epäilystä ylitsevuotavana suhteessa epäilijään. Kuitenkin esimerkiksi transpersonaalinen korkeampi minä ajatuksena tekee ongelmasta ennemmin vaikeaselkoisemman kuin auttaisi ymmärtämään sitä (Davis 2002). Nishitanin filosofia onnistuu vain, jos se kykenee kritisoimaan subjektikeskeisyyden tarkoitusta todellisuuden muokkaamisesta omien tarkoituseriensä mukaisesti (emt. 161). Tässä itsen ja toisen suhteessa itsetietoisuus kysyy tapaa, jolla siitä tulisi keskustella. Tämä johtuu sen esiin nostamista ongelmista lähestyä aihetta sortumatta idealistisiin oletuksiin tai positioihin. (Ks. Davis 2002, 164.)

## 7 YHTEENVETO

Tutkielmassa olen tarkastellut Keiji Nishitanin tietoisuuden subjektia ja pohtinut sitä myös eurooppalaisen filosofisen tradition kontekstissa, ensisijaisesti tarkastellen sitä Theodor Adornon filosofian näkökulmasta. Nishitanin filosofia on jo lähtökohdiltaan mielekäs tarkastelun kohde kaikille mannermaisesta filosofiasta kiinnostuneille. Nishitani tarjoaa erilaisen ja kiinnostavan kritiikin itseperustaista subjektia kohtaan. Se poikkeaa eurooppalaisesta tarkastelukulmasta laajuudessaan, sillä Nishitani tuo kritiikkiinsä aineksia myös japanilaisesta filosofiasta. Samoja piirteitä traditioiden välillä löytyy kuitenkin huomattavasti. Tämän tutkielman tarkoituksena on ollut selventää tietoisuuden ongelmia ja kipukohtia tietoisuuden kääntyessä itseen ja vastata kysymykseen siitä, kuinka subjektiviteetti määrittyy Nishitanin filosofiassa, ja nimenomaan Nishitanin muotoilemassa tietoisuuden kentän kontekstissa.

Mitä asioita tutkimuksessa nousi esille? Ensimmäiseksi voidaan väittää, että tietoisuuden kääntymisestä itseen aiheutuu itsen perustavanlaatuisuuden oletus, sen varmuus ja pyyde, itseen-takertunut minä, jota Nishitani kritisoi nihilismin tarkastelun avulla ja nihilismin todellisuutta määrittävän roolin kuvauksella.

Nishitanin määritelmä subjektista tietoisuuden kentällä, mihin Nishitani viittaa myös käsitteellä moderni subjektiviteetti, rajoittuu kartesiolaiseen epäilyn subjektiin sekä Sartren, Kantin ja Heideggerin määrittämiin subjektista. Nishitani kuitenkin pyrki mainittujen filosofien avulla määrittämään omaa, mielestään perustavampaa, käsitystä subjektista ja olemisesta. Länsimainen ontologinen käsitys subjektista, määritettynä esim. Heideggerin ja Sartren filosofiassa, pitää paikkansa Nishitanin filosofiassa ainoastaan, kun käsitys on yhtäpitävä tietoisuuden kentän ja nihilismin kentän määritelmän kanssa. Väite perustuu Nishitanin omaan kritiikkiin ja tulkintaan. Kritiikki nostaa esiin samoja ongelmia, mitä voidaan löytää Adornon kritiikistä ontologiaa ja eksistentialismia kohtaan.

Aivan kuten Adorno, myöskään Nishitani ei suoraan hyväksy Descartesin ja Kantin ajatusta autonomisesta tai itsekeskeisestä subjektista. Se, mitä Nishitani kritisoi, on itseen kääntynyt, itse-perustainen olemisen tapa, joka Nishitanin tarkastelussa paljastuu nimenomaan tavaksi. Se ei lopulta ilmene itselleen perustana, vaan yksilö huomaa niin sanotusti nostavansa itseään ylös suosta vetämällä omista hiuksistaan.

Toisekseen voidaan todeta, että yksilön suhde toiseen, yhteiskuntaan tai maailmankuvaan on dialektinen. Suhteen molemmat puolet, vastakohtat määrittävät toisiaan ja mahdollistavat toisensa. Tämä suhde näyttää olevan jopa

läheisempi kuin mihin käsitteillä onnistumme viittaamaan. Suhde toiseen voi joko vahvistaa itseen kääntynyttä taipumusta tai se voi paljastaa toiseuden. Suhdetta määrittävät myös käsitteet varmuus, autonomia ja vapaus, joiden positiivinen luonne peittää niihin kätkeytyvän negatiivisen ja nihilismin. Ongelma ei lopulta ole siinä, että niissä on tämä negatiivinen puoli, vaan negatiivisen kätkeytyminen tietoisuuden aktiivisena tekona aiheuttaa subjektiivisen todellisuuden vääristymisen. Negatiivisuus koetaan epätodellisena ja positiivinen todellisena. Positiivinen, eli tietoisuuden kenttä ilman nihilismin ymmärtämistä, muuttuu perustaksi itselle ja itsen olemassaololle ja tämä muuttuminen tarkoittaa tuota vääristymistä.

Nishitani painottaa voimakkaasti ei-objektivoivaa itseymmärrystä, jossa kokemus itsestä ei ole käsitteen luoma todellisuus. Kokemuksen määritelmä itsestä laajenee myös minä-toinen-suhteeseen. Suhde keskinäisenä vastavuoroisena molemminpuolisuutena tarkoittaa, että minää ei voida palauttaa puhtaasti subjektiin tai objektiin. Nishitanin lähestyessä tätä myös epäilyn kautta, tarkoittaa se epäilyä, jolla ei ole tavoitteita; epäily ei pidä motiiveja sen enempää todellisena kuin päämääriäkään. Vapaus kääntyy merkitsemään ennemminkin vapautta motiiveista kuin vapautta tuottaa ja valita motiiveja. Tämä ei tarkoita, etteivätkö esimerkiksi Sartren tai Heideggerin ajatukset vapaudesta pitäisi sinänsä paikkansa. Ne kuitenkin Nishitanin mukaan jäävät sellaiseen positioon, jota ei lopulta voida hyväksyä, vaikka ne kuvaisivatkin todellisuutta osuvasti. Positiosta Nishitani käyttää termiä tietoisuuden kenttä.

Nihilismi tässä tutkielmassa määrittyy myös modernin yhteiskunnan valossa. Adornon ajattelun kautta tämä oleminen voidaan nähdä voimakkaammin yksilö-yhteiskunta-jaon kautta nihilistisen merkityksettömyyden paljastuessa myös universaalissa eli yhteiskunnassa, sen merkityksettömyyden ja väkivaltaisen, ihmisiä tuhoavan totaliteetin koko kauheudessaan. Nihilismin esiintulo modernissa ja sen ymmärtäminen filosofian, uskonnon ja kirjallisuuden, kuten Dostojevskin kautta korostaa sitä, että nihilismi on kulkenut käsi kädessä subjektin autonomia- ja yksilöllistymispyrkimysten kanssa ja on aina liitettyä siihen erottamattomana vastakohtana. Tämä yhteenkietoutuneisuus tekee nihilismin ylittämistä mahdotonta ja ristiriitaista. Tämän vuoksi Nishitani puhuu nihilismin itse-ylittämistä.

Nihilismin aiheuttama jännitteinen suhde sen ylittämiseksi, poistamiseksi, unohtamiseksi, liikkeeksi siitä pois nihilismin perustavanlaatuisuuden kanssa kuvaa subjektiviteettia tänä päivänä. Tietoisuuden, jonka perusta on nihilismissä, on mahdotonta päästä siitä eroon. Nishitani ei pyri suoraan määrittelemään tietoisuuden subjektia normatiivisena ja ideaalina, vaan hän määrittelee sen sellaisena kuin se modernissa maailmassa ilmenee, minkä esiin nostaminen on ollut



yksi tutkielman tavoitteista. Tämän vuoksi tieteen ja teknologian tuottama maailmankuva on tärkeää nähdä juuri sellaisena kuin se on, olemista tuottavana.

Tietoisuuden subjekti ei itseperustaisena tavoita lainkaan sitä, mitä Nishitani lopulta pyrkii filosofiassaan tekemään. Lähtien tästä positiosta Nishitani edelleen kyseenalaistaa subjektiviteetin ja vaatii yksilöltä itseltään vastuuta itsen näkemisestä takertuneena, vankina itseensä kääntyneenä elämässä, jota tämä pitää vapautena tai josta käsin hän kykenee ainoastaan määrittämään vapauden silloin, kun se otetaan annettuna identifioivan ajattelun vuoksi.

Nishitanin kritiikistä huolimatta länsimaisilla ajatuksilla subjektista on siis arvonsa, ja ne ovat osuvia kuvauksia subjektin itseolemisen. Nishitanin filosofian voidaan nähdä vähintään ravistelevan näitä käsityksiä ja avaavan mahdollisuuden käsitysten muutokselle. Muutos ei kuitenkaan tarkoita etenemistä kohti ideaalia, mikä tuli ilmi transdendenssin käsitteen yhteydessä. Tiede ja teknologia asettuvat palvelemaan muutosta tässä kontekstissa, ei olemisen ideaalin toteuttamisessa tai itseisarvona. Muutos käsitteenä viittaa radikaaliin muutokseen olemisen katkoksenä sekä muutoksen välttämättömyyteen. Välttämättömyys ilmenee nihilismin esiinnousussa, joka koetaan todellisuuden merkityksettömyytenä. Tästä seuraa, että ideat ja motiivit toiminnan perustalla asettuvat kyseenalaisiksi, vaikka ne tuskin ovat kokonaan katoamassa. Niiden merkitys voi kuitenkin muuttua tai ne voivat asettua uudella tavalla ihmisten elämässä ja tietoisuudessa.

Selkeänä koetinkivenä tai peilinä minä-toinen-suhde tarjoaa yksilölle ymmärrystä siitä, minkälainen hän on. Se, minkälainen yksilö on, määrittyy myös yhteiskunnan kautta, joka määrittää kaikkia subjekteja tuottaen toiminnan ja kohtaamisen reunaehdot. Universaalin ymmärtäminen abstraktina kokonaisuutena, siis aina jossain määrin valheellisena tai näennäisenä, auttaa näkemään, että käsitykset, jotka määrittävät subjektia eivät ole niin tärkeitä kuin kokonaiskuvan eli tämän suhteen ymmärtäminen. Identifioitumisen ymmärtäminen itsessään on tärkeämpää kuin itselle sopivamman identifikaation kohteen etsiminen uutena merkityksellisyytenä.

Yhteiskunta näyttää palautuvan minä-toinen-suhteeseen sekä hyvässä että huonossa. Suhde uusintaa helposti yhteiskunnan normit jättäen vain vähän, jos yhtään, tilaa kohtaamiselle. Toisaalta yksilön rooli ja vastuu korostuvat niissä hetkissä, joissa universaali näyttää illusorisen puolensa. Ihmisten vastuu toisesta kuuluu ensisijaisesti tähän kohtaamiseen niissä hetkissä, jossa yhteiskunnan rooli asettuu kyseenalaiseksi. Tällöin epävarmuus ja pysymättömyys saavat mahdollisuuden.

Huolimatta siitä, että nihilismin kokonaisvaltaisuus on vaikuttanut suoraan tämän tutkielman tekemiseen, on nihilismi silti kiinnostava ja siihen sisältyy tarve ymmärtää sitä. Kuten Nishitani (1990) totesi, sitä ei tulisi ymmärtää ilmiönä, vaan ongelmana, jota hyvällä syyllä voidaan ajatella omaksi ongelmaksi. Se on jokaisen oma ongelma, eikä silti kenenkään. Omana ongelmana se tarkoittaa minun vastuutani siihen vastaamisessa. Ei kenenkään ongelmana se tarkoittaa sen luonnetta jaettuna, yhteisenä, aivan samoin kuin olemme keskinäisriippuvaisia olentoja.

Selkein jatkotutkimus komparatiivisessa tai dialogiin pyrkivässä tutkimuksessa koskee nähdäkseni ensisijaisesti tyhjyyden käsitettä, mutta yhteiskuntakritiikki näyttää myös mahdolliselta ja mielekkäältä. Se koskisi tässä tapauksessa myös yhteiskuntaa laajemmin, yhteiskuntienvälistä todellisuutta, koska elämme globaalissa maailmassa. Idän ja lännen välistä kulttuurista erottelua voidaan myös selkeyttää ja tarvittaessa purkaa vastakkainasetteluja tällaisten tutkimusten avulla. Tarkempi ja yksityiskohtaisempi erittely selkeämmin tiettyjen käsitteiden käytön välillä on myös sitä mielekkäämpää, mitä paremmin Nishitanin, ja toisaalta Kioton koulukunnan, filosofian lähtökohdat tunnetaan. Tämä koskee myös mannermaisen filosofian vaikutuksen ymmärtämistä osana Kioton koulukunnan filosofiaa. Vertailevan tutkimusmetodin haastavuudesta huolimatta tutkielma suuntautui selkeisiin ja tunnistettaviin käsitteisiin Nishitanin filosofiassa sekä ongelmiin, joihin kenen tahansa on mahdollista samaistua.

## KIRJALLISUUS

- Abe, M. (2019). Nishitani's Challenge to Western Philosophy and Theology. Teoksessa: The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Encounter with Emptiness. Unno, T. (toim.). Berkeley. Chisokudō Publications.
- Adorno, T.W; Pickford, H. W. (käänn.) (1998). Critical Models. Interventions and Catchwords. New York. Columbia University Press.
- Adorno, T.W; Kuorikoski, A. (suom.). (2006). Esteettinen teoria. Tampere. Vastapaino.
- Adorno, T.W; Jephcott, E.F.N. (käänn.). (2005). Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life. London. New York. Verso.
- Adorno, T.W. Tiedemann, R. (toim.). Livingstone, R. (käänn.). (2008). Lectures on Negative Dialectics. Fragments of a lecture course 1965/1966. Cambridge. Polity Press.
- Adorno, T.W. (1973). Negative Dialectics. [1966]. New York. The Continuum Publishing Company.
- Adorno, T. W. (2003). The jargon of authenticity. Routledge classics.
- Buber, M. (1965). Between Man and Man. New York MacMillan Publishing Company.
- Buber, M; Pietilä, J. (suom.) (1995). Minä ja Sinä. [1923]. Porvoo, Helsinki, Juva. Werner Söderström oy.
- Caws, P. (1979). Sartre. London. Routledge & Kegan Paul.
- Conze, E. P; Heine, H. R; Priest, G. (2016). The Principle of Contradiction. Lexington Books.
- Cook, D. (2007). From the Actual to the Possible: Non-Identity Thinking. Teoksessa: Burke, D; Campbell, C; Kiloh, K; Palamarek, M; Short, J. (Toim.). Adorno and the Need in Thinking. New Critical Essays. Toronto, Buffalo, London. University of Toronto Press.
- Cottingham, J. (2004). Descartes. Teoksessa: Ray, M; Frederick, R. Suuret filosofit. Helsinki. Otava.
- Cunningham, C. (2002). Genealogy Of Nihilism. London. Routledge.
- Craig, W. (2010). Ateismin teistinen kritiikki. Teoksessa: Martin, M. (toim.). Ateismi. Tampere. Vastapaino.

- Davis, B. (2017). *Encounter in Emptiness: The I-Thou Relation in Nishitani Keiji's Philosophy of Zen*. Teoksessa: Yusa, M. (toim.). *The Bloomsbury Research Handbook of Contemporary Japanese Philosophy*. Bloomsbury Publishing.
- Davis, B. (2002). Introducing the Kyoto School as World Philosophy: Reflections on James W. Heisig's "Philosophers of Nothingness." *Eastern Buddhist*. Vol. 34. No. 2. Eastern Buddhist Society. [www.jstor.org/stable/44362320](http://www.jstor.org/stable/44362320).
- Davis, B. W. (2011). *Nishitani after Nietzsche: From the Death of God to the Great Death of the Will*. Teoksessa: Davis, B.W; Schroeder, B; Wirth, J.M. (toim.) *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School*. Indiana. Indiana University Press.
- Deguchi, Y. (2014). *Nishitani on Emptiness and Nothingness*. Teoksessa: Liu, J. (toim.); Berger, D, L. (toim.). *Nothingness in Asian Philosophy*. New York and London. Routledge.
- Descartes, R; Cottingham, J. (käänn.); Stoothoff, R. (käänn.); Murdoch, D. (käänn.). (1984). *The Philosophical Writings of Descartes. Volume II*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Dews, P. (1989). *Adorno, Poststructuralism and the Critique of Identity*. Teoksessa: Benjamin, A. (toim.). *The Problems of Modernity*. London. New York. Routledge.
- Fromm, E. (2004). *Marx's Concept of Man*. London & New York. Continuum.
- Fromm, E. (2012). *Zen ja psykoanalyysi*. Teoksessa: Fromm, E; Suzuki, D.T; Pekkola, M. (suom.); Rautaniemi, M. (suom.). *Zen ja psykoanalyysi*. Tallinna. Tallinna Raamatutrükikoja OÜ.
- Garfield, J, L. (käänn. & komm.). (1995). *Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. New York. Oxford University Press.
- Gilkey, L. (2019). *Nishitani Keiji's Religion and Nothingness*. Teoksessa: Unno, T. (toim.). *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Encounter with Emptiness*. Berkeley. Chisokudō Publications.
- Gordon, P. E. (2016). *Adorno and Existence*. Cumberland. Harvard University Press.
- Hammer, E. (2008). *Metaphysics*. Teoksessa: Cook, D. (2008). *Theodor Adorno: Key concepts*. New York. Acumen Pub.
- Heisig, J. (2001). *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*. Honolulu. University of Hawai'i Press.
- Horkheimer, M; Adorno, T.W. (1991). *Valistuksen käsite*. Teoksessa: Adorno, T.W; Horkheimer, M; Marcuse, H; Kotkavirta, J. (suom. toim.). *Järjen kritiikki*. Tampere. Vastapaino.
- Jaeggi, R; Neuhouser, F. (toim. käänn.); Smith, A. E. (käänn.). (2014). *Alienation*. Columbia University Press.

- Kaufmann, W. (1991). Goethe, Kant and Hegel. Discovering the Mind. Vol. 1. New Brunswick. Transaction Publishers.
- Kasulis, T. (2019a); Zalta, E. N. (toim.). Japanese Philosophy. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.  
<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/japanese-philosophy/>>.  
Haettu 23.8.2022.
- Kasulis, T. (2019b). Whence and Whither: Nishitani's View of History.  
Teoksessa: Unno, T. (toim.). The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Encounter with Emptiness. Berkeley. Chisokudō Publications.
- King, W. (1982). Foreword. Teoksessa: Nishitani, K; van Bragt, J. (käänn.). Religion and Nothingness. Berkeley and Los Angeles. University California Press.
- Kopf, G. (2001). Beyond Personal Identity: Dōgen, Nishida, and a Phenomenology of No-Self. Richmond. Surrey. Curzon.
- Kopf, G. (2011). Language Games, Selflessness, and the Death of God: A/Theology in Contemporary Zen Philosophy and Deconstruction. Teoksessa: Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyoto School. Davis, B.W; Schroeder, B; Wirth, J.M. (toim.) Indiana. Indiana University Press.
- Kuorikoski, A. (2006). Johdanto. Teoksessa: Adorno, T; Kuorikoski, A. (suom.). Esteettinen teoria. Tampere. Vastapaino.
- Majava, H. (1986). Alkusanat. Teoksessa: Buber, M. Minä ja Sinä. Therapie-säätiön julkaisusarja 1/1986.
- Marcuse, H. (1991). One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society. New York. Routledge and Kegan Paul.
- Martin, M. (2010). (toim.). Ateismi. Tampere. Vastapaino.
- Masako, K. (2008). Emptiness and Fundamental Imagination: Nishitani Keiji's "Emptiness and Immediacy." Teoksessa: Heisig, J.W (toim.); Uehara, M (toim.). Frontiers of Japanese Philosophy: Origins and Possibilities. Nanzan Institute for Religion & Culture. Nagoya.
- Metzinger, T. (2011). The No-Self Alternative. Teoksessa: Gallagher, S. (toim.). The Oxford Handbook of The Self. Oxford University Press. New York.
- Murray, E. (2016). Objectivity as Authentic Subjectivity. Teoksessa: Snell, R. J; O'Brien, M; Trepanier, L; Girgis, S., McGuire, S; Murray, E; O'Brien, M; Shiffman, M; Tollefsen, C. Subjectivity. Lexington Books.
- Nagatomo, S. (2020). Japanese Zen Buddhist Philosophy. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zalta, E.N. (toim.), URL =  
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/japanese-zen/>>. Haettu 22.9.2022.

- Nietzsche, F; Hollo, J, A. (suom.). (2009). Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille ja ei kenellekään. Keuruu. Otavan Kirjapaino Oy.
- Nishitani, K. (2019). Encounter with Emptiness. Teoksessa: The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Encounter with Emptiness. Unno, T. (toim.). Berkeley. Chisokudō Publications.
- Nishitani, K; Yamamoto, S; Augustine, J.M. (2012). The Philosophy of Nishitani Keiji 1900–1990: Lectures on Religion and Modernity. Lewiston, N.Y. Edwin Mellen Press.
- Nishitani, K. (1969). On the I-Thou Relation in Zen Buddhism. The Eastern Buddhist, New Series, Vol. 2, No. 2. Eastern Buddhist Society.  
[www.jstor.org/stable/44360916](http://www.jstor.org/stable/44360916). Haettu 13.4.2021.
- Nishitani, K; van Bragt, J. (käänn.). (1982). Religion and Nothingness. Berkeley and Los Angeles. University California Press.
- Nishitani, K. (1990). The self-overcoming of nihilism. Albany. State University of New York Press.
- Nishitani K; Maraldo, J. (käännös). (1984). The Standpoint of Zen. The Eastern Buddhist. Vol. 17. No. 1. [www.jstor.org/stable/44361695](http://www.jstor.org/stable/44361695). Haettu 13.4.2021.
- Oberle, E. (2018). Theodor Adorno and the Century of Negative Identity. Stanford. California. Stanford University Press.
- O'Connor, B. (2004). Adorno's Negative Dialectics. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality. Cambridge. The MIT Press.
- Outhwaite, W. (1995). Nietzsche and Critical Theory. Teoksessa: Sedgwick, P. R. (toim.). Nietzsche: A Critical Reader. Oxford. Blackwell Publishers Ltd's.
- Parkes, G. (1991). Nietzsche and Asian thought. University of Chicago Press.
- Parkes, G. (2020). Nishitani Keiji: Practicing Philosophy as a Matter of Life and Death. Teoksessa: Davis, B. (toim.). The Oxford Handbook of Japanese Philosophy. Oxford University Press. New York.
- Parkes, G. (1990). Introduction. Teoksessa: The self-overcoming of nihilism. Albany. State University of New York Press.
- Pickford, H, W. (1998). Teoksessa: Adorno, T. Critical Models. Interventions and Catchwords. Käännös: Pickford, H. New York. Columbia University Press.
- Pietilä, J. Buber, M. Ääri viivoja. Teoksessa: Buber, M; Pietilä, J. (suom.) (1995). Minä ja Sinä. [Ich und Du (1923)]. Porvoo, Helsinki, Juva. Werner Söderström oy.
- Pihlström, S. (2010). Elämän ongelma. Filosofian eettinen ydin. Tampere. Vastapaino.
- Reynolds, J; Renaudie P-J. (2022). Jean-Paul Sartre. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zalta, E. N. (toim.). URL =

<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/sartre/>>. Haettu 15.10.2020.

Robinson, C-J.E. (2019). Science and Religion in Dynamic Śūnyatā. Teoksessa: The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Encounter with Emptiness. Unno, T. (toim.). Berkeley. Chisokudō Publications.

Rockefeller, S. (2019). Nishitani and Dewey's Naturalistic Humanism. Teoksessa: The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Encounter with Emptiness. Unno, T. (toim.). Berkeley. Chisokudō Publications.

Rohlf, M. (2020) Immanuel Kant. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Zalta, E.N. (toim.). <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/kant/>>. Haettu 14.9.2022.

Rose, G. (1978). The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno. London and Basingstoke. The Macmillan Press Ltd.

Schroyer, T. (2003). Foreword. Teoksessa: Adorno, T. W. (2003). The Jargon of Authenticity. London. New York. Routledge classics.

Sherman, D. (2007). Sartre and Adorno: The Dialectics of Subjectivity. State University of New York Press.

Sherratt, Y. (2002). Adorno's Positive Dialectic. Cambridge University Press.

Siderits, M. (2011). Buddhist Non-Self. Teoksessa: Gallagher, S. (toim.). The Oxford Handbook of The Self. Oxford University Press. New York.

Tongeren, P. (2018). Friedrich Nietzsche and European Nihilism. Cambridge Scholars Publishing.

Ueda, S. (2011). Contributions to Dialogue with the Kyoto School. Bloomington. Indiana University Press.

Unno, T. (2019). Editor's Introduction. Teoksessa: The Religious Philosophy of Nishitani Keiji. Encounter with Emptiness. Berkeley. Chisokudō Publications.

Snell, R. J; McGuire, S. (2016). Introduction. Teoksessa: Snell, R. J; O'Brien, M; Trepanier, L; Girgis, S., McGuire, S; Murray, E; O'Brien, M; Shiffman, M; Tollefsen, C. Subjectivity. Lexington Books.

Suzuki, D. T. (2012). Luentoja zenbuddhalaisuudesta. Teoksessa: Fromm, E; Suzuki, D.T; Pekkola, M. (suom.); Rautaniemi, M. (suom.). (2012). Zen ja psykoanalyysi. Tallinna. Tallinna Raamatutrükikoja OÜ.

Van Bragt, J. (1982). Translator's Introduction. Teoksessa: Religion and Nothingness. Berkeley and Los Angeles. University California Press.

van der Braak, A. (2011). Nietzsche and Zen. Self-overcoming without a Self. Maryland. Lexington Books.

Weller, S. (2008). *Literature, Philosophy, Nihilism. The Uncanniest of Quests*. Basingstoke. New York. Palgrave MacMillan.

Zahavi, D. (2011). *Unity of Consciousness and the Problem of Self*. Teoksessa: Gallagher, S. (toim.). *The Oxford Handbook of The Self*. Oxford University Press. New York.

Zuidervaart, L; Zalta, E. N. (toim.). (2015). Theodor W. Adorno. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/adorno/>>. Haettu 1.7.2022.