

## FRIEDRICH NIETZSCHEN “HUONO OMATUNTO”: GENEALOGIA

“Jokainen on itselleen etäisin” – itseemme nähden me emme ole “tietäviä”...

Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*

Nietzschen käsite “huono omatunto” (*schlechtes Gewissen*) on melkein yhtä kuuluisa kuin hänen käsitteensä “Jumala on kuollut”.<sup>1</sup> On olemassa lukuisia artikkeleita ja jopa kokonaisia kirjoja, jotka käsittelevät yksinomaan tätä nimenomaista käsitettä.<sup>2</sup> Tästä syystä siitä on kovin vaikea keksiä mitään uutta sanottavaa. Tuntuu kuitenkin siltä, että jotain puuttuu. Melkein kaikissa kommentaareissa näkökulma on *immanentti* suhteessa Nietzschen omiin teksteihin. Yritetään ymmärtää, mitä Nietzsche tarkoittaa “huonon omantunnon” käsitteellä kiinnittämättä huomiota tuon käsitteen konkreettiseen historialliseen kontekstiin. Nietzsche sanoo, että huono omantunto kulminoituu kristillisyydessä, jossa se paljastuu samalla *tahdoksi* huonoon omaantuntoon, mutta tosiasiaassa kristillisyyden historiasta voidaan löytää lukuisia käsityksiä omastatunnosta ja jopa huonosta omastatunnosta. Gilles Deleuzen mukaan Nietzsche korvaa platonisen kysymyksen “mitä on?” Hippiaan kysymyksellä “mikä niistä?”, mutta kirjoittaessaan Nietz-

schen “huonosta omastatunnosta” hänkin unohtaa kysyä, mistä kristillisestä käsitteestä, tai pikemminkin, mistä kristillisestä *kokemuksesta* on kyse. Tässä artikkelissa tarkastellaan nimenomaan tätä kysymystä. Näkökulmani on genealoginen: pyrin toisin sanoen selvittämään Nietzschen omantuntonkäsitteen alkuperää “todella todettavan” historian eli “harmaiden asiakirjojen” valossa.<sup>3</sup> Ennen kuin kuitenkaan siirryn tähän problematiikkaan, on syytä tarkastella hieman huonon omantunnon käsitettä Nietzscheillä itsellään – eritoten sitä, jonka hän esittää teoksessaan *Moraalin alkuperästä*, koska se aiheen kannalta on hänen kirjoituksistaan kaikkein kattavin. (Se, jolle tämä aihe on jo liiankin tuttu, voi hyvällä omallatunnolla siirtyä lukuun “Omantunnon käsite Paavalilla”.)

### HUONON OMANTUNNON KAKSOISALKUPERÄ NIETZSCHELLÄ

*Genealogiasta* voidaan itse asiassa löytää kaksi huonon omantunnon alkuperää, toisin sanoen kaksi genealogiaa. Yhtäältä Nietzsche käsittää huonon omantunnon siksi “syväksi sairastumiseksi, johon ihminen joutuu koettuaan kaikkein perusteel-

lisemmän muutoksen painon” – muutoksen, joka sai alkunsa, kun ihminen havaitsi olevansa yhteiskunnan ja rauhan valtapiiriin suljettuna. Alun perin ihminen oli Nietzschen mukaan ollut vihamielinen ja julma olento, mutta samalla tähän julmuuteen – “erämaahan, sotaan, kuljeskeluun ja seikkailuun” – onnellisesti sopeutunut olento. Rauhan valtapiirissä ne väkivaltaiset vaistot, jotka auttoivat häntä tuossa aiemmassa tilassa, menettivät kuitenkin arvonsa. Ne ikään kuin “irtosivat”. Ne eivät enää voineet purkautua ulospäin – ja kaikki vaistot, jotka eivät purkaudu ulospäin, kääntyvät Nietzschen mukaan sisäänpäin: “Vihamielisyys, julmuus, vainoaminen, päällekkäisyys, vaihtelun, häviötyksen halu – kaikki tämä kääntymässä niitä vastaan, joissa sellaiset vaistot elivät: *siinä* on huono omantunnon alkuperä.”<sup>4</sup>

Miksi sitten ihminen suljettiin rauhan valtapiiriin? Ei esimerkiksi siksi, että ihminen halusi päästä pois luonnontilasta, kaikkien sodasta kaikkia vastaan, vaan siksi, että eräät “valkoiset pedot” halusivat sitä – koska heitä huvitti tehdä niin. He pakottivat, ei vähitellen vaan yhdessä rysäyksessä ja väkivaltaisesti, “siihen asti estymättömän ja hahmottomana väestön” selkeään muotoon. Tässä mielessä nimenomaan “valkoiset pedot” ovat syy sille, miksi ihmisellä on huono omatunto. On totta, että huono omatunto ei kasvanut näissä pedoissa itsessään, mutta tämä “ruma kasvi” ei olisi kasvanut myöskään ilman heitä, ilman heidän vasaraniskujaan:

Se ei olisi kasvanut ilman heitä, tuo ruma kasvi, sitä ei olisi ellei heidän vasaraniskujensa, heidän taiteiljan-väkivaltaisuutensa painon alla olisi maailmasta poistettu, ainakin tehty näkymättömäksi ja ikään kuin piileväksi suunnaton määrä vapautta. Tämä väkivaltaisesti piileväksi tehty vapauden vaisto – sen me jo käsitämme – tämä torjuttu, väistynyt, sisään suljettu ja lopulta vain omassa itsessään purkautuva ja ilmituleva vapauden vaisto: se, vain se on huono omatunto alullaan.<sup>5</sup>

Tämä on hyvin lyhyesti Nietzschen

huono omantunnon alkuperä “poliittisesta” näkökulmasta. *Genealogiasta* löytyy kuitenkin toinenkin selitys huono omantunnon synnylle, nimittäin “taloudellinen”. Tällä kertaa kysymys ei ole väkivaltaisista pedoista vaan kauppiaista, sillä tämän selityksen mukaan huono omatunto saa alkunsa nimenomaan ostamisen, myymisen, vaihdon, kaupan ja liiketoimen maailmasta – ja erityisesti siitä, mitä Nietzsche kutsuu saamamies-velallinen suhteeksi. Tämän selityksen mukaan ne velalliset, jotka eivät pysty maksamaan velkojaan, alistetaan ankarille ruumiillisille rangaistuksille, joiden tarkoituksena on sekä tuottaa mielihyvää velkojalle että lisätä velallisen vastuuntuntoa. Tällaisista rangaistuksista Nietzsche mainitsee muun muassa ruumiin leikkelyn: “Erityisesti voi saamamies kaikin tavoin häpäistä ja kiduttaa velallisen ruumista, esimerkiksi leikata siitä sellaisen kimpaleen, joka tuntui vastaavan velan suuruutta.”<sup>6</sup> Omantunnon synny kannalta tässä on Nietzschen mukaan olennaista, että tämä velan taloudellinen käsite muuttui pitkällä aikavälillä syyllisyyden moraaliseksi käsitteeksi:

Tällä alueella, siis obligaatio-oikeudessa on moraalisen käsitemaailman “syyllisyyden”, “omantunnon”, “velvollisuuden”, “velvollisuuden pyhyyden” syntymäsjä – ja sen alkuvaiheita niin kuin kaiken suuren alkuvaiheita maan päällä on valeltu perusteellisesti ja kauan verellä. Ja eikö ole lupa lisätä ettei tuosta maailmasta oikeastaan ole enää milloinkaan tyystin lähtenyt eräänlainen veren ja kidutuksen haju?<sup>7</sup>

Eikä tässä vielä kaikki. Heti kun ihmiset muodostivat yhteisöjä, velallinen-saamamies-suhdetta alettiin Nietzschen mukaan soveltaa myös yhteisön jäsenten ja heidän esi-isiensä välisessä “kanssakäymisessä”. Yhteisön jäsenet nimittäin ajattelivat alusta saakka olevansa jollain tavoin velkaa esi-isilleen – ja tämä velka tuli sitä suuremmaksi, mitä mahtavammiksi he esi-isiensä kuvittelivat. Lopulta he kuvittelivat esi-isiensä olevan jumalia, jolloin velkaa

alettiin maksaa takaisin ensisijassa uhrauksen muodossa. Uhrauksenkin alkuperä voidaan Nietzschen mukaan löytää siis saamamies–velallinen-suhteesta – niin kuin suurin osa uskonnollisista ilmiöistä yleensä. Tosin yhteisön jäsenet Nietzschen mukaan ymmärsivät, että jokainen takaisinmaksu, jokainen uhri, saattoi olla vain osittainen. Tämä ei kuitenkaan poistanut sitä tosiasiaa, että uhraus toimi velan ja samalla syyllisyydentunnon lievittäjänä.

Se, miksi syyllisyys ja samalla huono omatunto tulee täydelliseksi nimenomaan kristillisyydessä, johtuu Nietzschen mukaan siitä, että kristillisyyden myötä jopa tämä osittainen takaisinmaksu tulee mahdolliseksi. Ihmiset ovat kaiken velkaa hyväntahtoiselle Jumalalle, mutta he eivät voi maksaa mitään takaisin, koska Jumala on *uhrannut itsensä* ristillä. Jumala on toisin sanoen maksanut itse takaisin sen velan, jonka ihmiset olivat hänelle velkaa. Tämä on Nietzschen mukaan kristinuskon varsinainen “nerotemppu”: “Itse Jumala uhrautumassa ihmisen syyllisyyden tähden, itse Jumala maksamassa velkaa itselleen, Jumala ainoana joka voi vapahtaa ihmisen siitä mistä vapautuminen on käynyt ihmiselle mahdolliseksi – saamamies uhrautumassa velallisensa tähden, rakkaudesta (pitäisikö se uskoa? –), rakkaudesta velalliseensa!...”<sup>8</sup>

Tässäkin on kysymys huonon omantunnon synnystä, mutta tällä kertaa kolkuttava omatunto jää vaille kaikkea parantumisen mahdollisuuksia. Kristinuskon myötä huonosta omastatunnosta tulee pysyvä.

Näin meillä on kaksi huonon omantunnon alkuperää: yhtäältä obligaatio-oikeuden malli ja saamamies–velallinen-suhteen historia sekä toisaalta “valkoiset pedot” ja vapauden vaiston – tai vallantahdon – alistaminen. Entä miten nämä kaksi alkuperää suhteutuvat toisiinsa? Nietzsche itse ei mielestäni anna mitään selventävää vastausta tähän. Jos on kuitenkin lupa hieman spekuloida, suhde voisi olla jotakuinkin seuraava: ensin tulivat “valkoiset pedot” sikäli kuin heidän työnsä tulokse-

na on, niin kuin Nietzsche sanoo, “huono omatunto alullaan”. Heidän työnsä takia vapauden vaisto ei enää voinut purkautua ulospäin vaan kääntyi sisään. Tämä tuotti vuorostaan tuskaa, koska vapauden vaisto on Nietzschen mukaan myös julmuuden vaisto.<sup>9</sup> Tässä tuskaisessa tilanteessa, jossa julmuuden vaisto kääntyy itseä kohtaan, ihmiset ajattelivat, että tuskaa voidaan lievittää maksamalla takaisin esi-isä-jumalille eli niille “valkoisille pedoille”, jotka alun perin olivat organisoineet yhteisön. Siksi uhraus oli paitsi takaisinmaksua myös tuskan lievitystä. Kristinuskon myötä tällainen tuskan lievittäminen käy kuitenkin mahdolliseksi. Niinpä kristinuskossa tuskalle itselleen annetaan positiivinen merkitys: vaikka emme voikaan maksaa velkaa, voimme sentään tuntea tuskaa. Ehkä tässä on se syy, miksi Nietzschen mukaan kristillisyyttä leimaa nimenomaan *tahto* tuskaan ja itsekidutukseen.

Mikä on sitten huonon omantunnon rooli kaikessa tässä? Nietzschen mukaan huono omatunto on *väline*, jolla tahto tuskaan toteuttaa itseään. Ihminen “on keksinyt huonon omantunnon tuottaakseen itselleen kärsimystä”.<sup>10</sup> Huono omatunto on toisin sanoen eräänlaista tahdon mieli-puolisuutta, joka täydellistyy kristillisyydessä:

Ihminen tahtoo havaita itsensä syylliseksi ja tuomittavaksi sovitamattomuuteen saakka, hän tahtoo ajatella joutuvansa rangaistavaksi vaikka rangaistus ei koskaan voi vastata hänen syyllisyyttään, hän tahtoo tarttua ja myrkyttää olevaisten syvimän pohjan rangaistuksen ja syyllisyyden ongelmalla tehdäkseen itselleen kerta kaikkiaan mahdolliseksi päästä ulos tästä “päänäpintymien” labyrintista, hän tahtoo pystyttää itselleen ihanteen – “pyhän Jumalan” ihanteen – ollakseen sen edessä kouraantuntuvasti varma omasta ehdottomasta arvottomuudestaan. Voi tätä mieleltöntä murheellista ihmispetoa!<sup>11</sup>

Tässä onkin melkein koko kuva: huonon omantunnon alkuperä ja sen kehittyminen kaikkein täydellisimpään muotoon-

sa – kauheimpaan sairauteen, “joka on toistaiseksi raivonnut ihmisten keskuudessa”. Tässä vaiheessa on kuitenkin syytä palata alkuperäiseen kysymykseen, nimittäin tämän sairauden historialliseen kontekstiin. Mistä tässä on kysymys? Mikä on tämä kokemus, josta Nietzsche puhuu kutsuen sitä kristilliseksi kokemukseksi, kristilliseksi tahdoksi huonoon omaantuntoon? On syytä tarkastella hieman, vaikkakin valitettavan pintapuolisesti, omantunnon käsitteen historiaa kristillisyydessä ja vähän yleisemminkin.

#### OMANTUNNON KÄSITE APOSTOLI PAAVALILLA

Nietzsche on oikeassa siinä, että omantunto on keskeinen osa kristillisyyden historiaa – kiitos apostoli Paavalin. Nimenomaan Paavalin ansiosta omastatunnosta tuli kristillinen käsite. Ei ole toisin sanoen ihme, että kun kysymys on kristillisistä arvoista ja erityisesti kaunanhengestä, juuri Paavali tulee Nietzschin kaikkein voimakkaimpien hyökkäysten kohde. Nietzschin mukaan Paavali oli “nero vihassa, vihan näyssä, vihan armottomassa logiikassa”.<sup>12</sup> Hänen ansiotaan oli, että “iloisen sanoman” iloinen vallattomuus muuttui vallan muodoksi ja tuomio-opiksi: “Paavali nosti suuressa mittakaavassa takaisin jaloilleen sen, minkä Kristus elämänmuotonsa avulla oli tuhonnut.” Nietzschin mukaan Kristuksen pyrkimyksenä oli tuhota papit ja teologit, mutta Paavalin ansiosta tämä kaikki kulminoitui uudessa pappudessa ja uudessa teologiassa – “uudessa hallitsevassa järjestyksessä ja kirkossa”.<sup>13</sup>

Tätä tulkintaa vastaan olisi tietenkin helppo lainata joitakin Roomalaiskirjeen kuuluisimpia jaksoja, esimerkiksi seuraavaa: “Älkäämme siis enää tuomitko toisiamme. Katsokaa sen sijaan, ettette saata veljeenne kompastumaan ja kaatumaan” (Room. 14:13). Tässä yhteydessä ei kuitenkaan ole syytä mennä sen syvemmin Paavalin teologiaan. Riittää, että tarkastellaan hänen omantunnon käsitettään. Nietz-

schen näkökulmasta olisi tietenkin melko loogista, että myös huono omantunto, sellaisena kuin Nietzsche sitä kuvaa, olisi Paavalin keksintöä. Näin ei kuitenkaan ole. On totta, että Paavali tuo omantunnon – tai sen käsitteen (*syneidesis*), joka myöhemmin käännetään muun muassa sanoilla *conscientia* ja *Gewissen* – kristilliseen sanastoon. (Uudessa testamentissa *syneidesis* esiintyy yli 30 kertaa, 21 kertaa kirjeissä, jotka on nimetty Paavalin mukaan, 14 kertaa Paavalin itsensä kaikella todennäköisyydellä sanelemissa tai kirjoittamissa kirjeissä.)<sup>14</sup> Silti hänen omantunnon käsitteellään on hyvin vähän tekemistä Nietzschin vastaavan kanssa. Mikä on sitten Paavalin käsitys omastatunnosta? Paavali käyttää tätä sanaa muun muassa yrittäessään vakuuttaa kristillisiä yhteisöjä, eritoten korinttilaisia, omasta luotettavuudesta. Paavali omantunto on toisin sanoen todistaja (*martyros*) – sisäinen todistaja, joka todistaa (*martyreô*) puhujan omasta moraalisesta kunnosta: “Me ylpeilemme siitä, että kaikkialla maailmassa ja varsinkin teidän keskuudessanne olemme noudattaneet Jumalan vaatimaa yksinkertaisuutta ja vilpittömyyttä. Tämä on omantuntomme todistus.” (2 Kor. 1:12; ks. myös 2 Kor. 5:11; Room. 9:1.<sup>15</sup>) Tämä ei tosin ole ainoa merkitys, jonka *syneidesis* Paavalin kirjeissä saa. Omantunto voi niin ikään suosittaa (*synhistanô*) (2 Kor. 4:2) sekä puolustaa (*apologeomai*) ja syyttää (*katêgoreô*), kuten Roomalaiskirjeessä (Room. 2:15), jossa omantunnon kuitenkin sanotaan jälleen todistavan, nimittäin siitä, että lain vaatimus on kirjoitettu pakanain sydämiin. Syyttäjän osassa omantunto toimii tavallaan myös 1 Korinttolaiskirjeessä (8:7-12; 10:23-33), jossa puhutaan epäjumalille uhratusta lihasta ja sen syömisestä. Paavalin mukaan omantunnon syytöksiä ei tässä suhteessa kuitenkaan tarvitse kuunnella, sillä uskova voi syödä uhrilihaa tai olla syömättä: “Älkää omantunnonsyistä kyselkö, vaan syökää kaikkea mitä teille tarjotaan” (1 Kor. 10:27). Toisaalta uskovien on kunnioitetta-

va toisen “horjuvaa omaatuntoa”, joka estää tätä syömästä uhrilihaa, sillä ratkaisevaa ei ole se, mitä syödään tai juodaan vaan se, ettei loukata toista.<sup>16</sup>

Jo tästä voidaan huomata se konteksti, johon *syneidesis* ajanlaskun alun henkissä todellisuudessa asetui: oikeuslaitos. Omatunto on joko tuomari, syyttäjä, puolustusasianajaja tai todistaja. Esimerkiksi Cicero ja Seneca käyttivät sanaa *conscientia* useimmiten näissä merkityksissä, vaikka Senecalta löytyy sellainenkin käsitys, että *conscientia* on ihmisen jumalallinen suojelija.<sup>17</sup> Käsiteltävän aiheen kannalta olennaista on kuitenkin se, että yhtä vähän kuin Cicerolta tai Senecalta voi Paavallitakaan löytää minkäänlaista *tahtoa* huonon omaantuntoon. 1 Korinttolaiskirjeessä Paavali päinvastoin sanoo, että oman tunnon ei tulisi antaa syyttää, ja toisaalta 2 Korinttolaiskirjeessä hän nimenomaan korostaa oman omantuntonsa puhtautta. Omatunto todistaa, että hän *ei* ole syyppää mihinkään. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö Paavali olisi tuntenut huonon oman tunnon problematiikkaa. Itse asiassa on mahdollista lukea Paavalin tunnettua lain kritiikkiä nimenomaan tästä näkökulmasta:

Vasta lain vaikutuksesta tulin tuntemaan synnin. Himo olisi ollut minulle tuntematon asia, ellei laki olisi sanonut: “Älä himoitse.” Saatuaan lain käskystä aiheen synty herätti minussa kaikenlaisia himoja. Ilman lakia synty on kuollut. Minä elin ensin ilman lakia, mutta kun lain käsky tuli, synty heräsi eloon ja minä kuolin. (Room. 7:7-10.)

Mitä on “synnin tunteminen”? Eikö se ole nimenomaan synnintuntoa, huonoa omaatuntoa? Paavalin mukaan laki, tämä “synnin voima” (1 Kor. 15:56), tuo mukanaan huonon omantunnon. Näin ollen lain kritiikki on samalla huonon omantunnonkin kritiikkiä, omantunnon, joka on pakanakansojen laki (Room. 2:14-15). Toki koko kuva Paavalin laista on monimutkaisempi,<sup>18</sup> mutta ei liene liioiteltua sanoa, että Paavalin lakikritiikin eräs keskeinen motiivi kiertyy juuri huonon omantunnon

tai synnintietoisuuden problematiikkaan. Eikö tämä ole se tietoisuus, josta Kristus Paavalin mukaan vapauttaa? Se, joka elää Kristuksessa, ei enää pode huonoa omaatuntoa, koska hänet on irrotettu laista, joka oli sen syy: “Nyt olemme kuolleet pois siitä, mikä piti meitä vallassaan” (Room. 7:6).

Itse asiassa Paavalin teologiaa voisi Nietzschen näkökulmasta tulkita niin, että se ei ole vain huonon omantunnon vastaista vaan asettuu samalla sitä vallan ekonomismia vastaan, jonka Nietzsche muotoilee saamamies–velallinen-suhteen kautta. Ikään kuin Paavali olisi ollut tietoinen Nietzschen järkeilystä: “Jumala itse teki Kristuksessa sovinnon maailman kanssa eikä lukenut ihmisille viaksi heidän rikkomuksiaan” (2 Kor. 5:19). Paavallille Jumala toisin sanoen lakkaa olemasta saamamies, niin kuin Alain Badioukin Paavali-analyysissään pyrkii osoittamaan.<sup>19</sup> Jumalasta tulee armon subjekti, vapaan lahjan subjekti. Juuri tämän vapaan lahjan, joka osoitetaan kaikille ilman syytä, jopa aivan turhaan, avulla Paavali dekonstruoi saamamies–velallinen-suhteen. Ei ole enää velallisia, koska ei ole enää saamamiehikään: “Kaikki ovat samassa asemassa, sillä kaikki ovat tehneet syntiä ja ovat vailla Jumalan kirkkautta, mutta saavat hänen armostaan lahjaksi vanhurskauden, koska Kristus Jeesus on lunastanut heidät vapaiksi.” (Room. 3:22-24). Toisin sanoen kun Paavali puhuu vapautumisesta, on täysin mahdollista ajatella, että kysymys on juuri velasta vapautumisesta, kertaheitolla ja lopullisesti – siitä velasta, josta ihmiset ennen Kristusta kärsivät ankaran saamamies-jumalansa edessä: “Kaikkien rikkomusten seuraukseksi tulikin vapauttava tuomio (*dikaiōma*)” (Room. 5:16).

#### OMANTUNNON KREIKKALAISESTA ALKUPERÄSTÄ

Yllä olevasta voidaan vetää johtopäätös, että Paavali ei suinkaan keksinyt huonoa omaatuntoa. Itse asiassa voidaan väittää,

että Paavali yritti päinvastoin *puhdistaa* omantunnon niistä negatiivisista merkityksistä, joita sillä kreikkalaisessa kirjallisuudessa oli aiemmin ollut. (Negatiivisista siinä mielessä, että *syneidesis* esiintyy lähes poikkeuksetta vain sellaisissa yhteyksissä, joissa voidaan olettaa jotakin pahaa jo tapahtuneen.) On nimittäin esitetty, että vasta Paavalilla *syneidesiksestä* tuli neutraali, ihmisen puolueeton sisäinen todistaja.<sup>20</sup> Tämän todistaminen ei kuitenkaan ole aivan yksinkertaista, sillä hellenistisen kauden teksteissä substantiivi *syneidesis* on perin harvinainen. Itse asiassa sitä ei käytetä käytännöllisesti katsoen lainkaan – ainakaan ennen ensimmäistä vuosisataa e.Kr.<sup>21</sup> On tosin totta, että se otettiin käyttöön jo Kreikan klassisella ajalla, mutta tuolta ajalta säilyneissä teksteissä se esiintyy ainoastaan kerran, Demokritoksen eräässä fragmentissa (fragmentti 297, DK).<sup>22</sup> Lisäksi on kyllä olemassa attikalaisista alkuperää oleva substantiivin partisiippi *syneidos*, mutta sen käyttö oli yhtä harvinaista kuin *syneidesiksen*. Sekin esiintyy ainoastaan kerran klassisissa teksteissä, nimittäin Demostheneen eräässä puheessa, jossa hän puolustautui Aiskhineen syytöksiä vastaan (*Orationes* 18.110).<sup>23</sup> Näiden kahden esiintymän jälkeen sekä *syneidesis* että *syneidos* käytännöllisesti katsoen katoavat historian näyttämöltä ilmaantuen uudelleen, kuten sanottua, vasta ensimmäisellä vuosisadalla e.Kr. Toisin kuin Paavalilla, sen merkitys oli vielä tuolloin kuitenkin ensisijassa negatiivinen: omantunto alkaa toimia ainoastaan silloin, kun jotain pahaa on joko tehty tai pahanteko on mielessä. Esimerkiksi Filon Aleksandrialainen, jota voidaan pitää ensimmäisenä, joka teki omastatunnosta (*syneidos*) teknisen filosofis-teologisen termin, käytti käsitettä pääasiassa tässä merkityksessä.<sup>24</sup>

Substantiivin suhteellinen poissaolo ei kuitenkaan tarkoita, etteivät klassisen kauden kreikkalaiset olisi tunteneet, Hegelin vastaväitteistä huolimatta,<sup>25</sup> omantunnon *ilmiötä* eli sitä, mitä me kutsumme omantunnon kolkutukseksi – enkä tässä

tarkoita vain raivottaria (*erinyes*), joita voidaan hyvällä syyllä pitää omantunnon edustajina myyttisessä hahmossa. Sitä paitsi on olemassa verbi, josta substantiivi *syneidesis* myöhemmin johdettiin, nimittäin verbi *synoida*, joka tarkoittaa “yhdessä tietämistä” tai “kanssatietämistä”. *Synoida* itse on yhdistelmä prefiksistä “syn” (“kanssa”) ja “oida”, joka on perfektin indikatiivin aktiivi verbistä *eido* (“nähdä”, “havaita” ja “tietää”, etenkin intuitiivisesti, vastakohintaan tietäminen hankinta järjelyyn avulla, *noein*).<sup>26</sup> Yksi varhaisimmista, vaikkakaan ei varhaisin,<sup>27</sup> verbin käyttäjistä on Solon. Eräässä fragmentissaan (4:15-16, DK) hän kuvaa jumalatar *Dikeä* siksi, joka “hiljaisuudessa näkee (*synoide*), mitä tapahtuu ja mitä on ollut, ja ajan myötä tulee erehtymättä antamaan rangaistuksensa” – apunaan tietenkin juuri raivottaret. Tässä *synoidalla* ei näytä olevan merkitystä “tietää yhdessä”, mutta toisaalta *synoidaa* käytettiin jo tuolloin siten, että verbi saattoi viitata myös verbin subjektiin. Kyse oli toisin sanoen “itsensä kanssa tietämisestä”. Itse asiassa tämä oli erityisesti neljäneltä vuosisadalta lähtien varsin yleinen tapa käyttää *synoida*-verbiä, ja se ilmaistiin yleensä termeillä *synoida emautô*. Toki sitä käytettiin niinkin, että joku tiesi jotakin toisen henkilön kanssa – erityisesti, kun oli kysymys jonkin rikoksen todistamisesta (ks. esim. Isaeus, *Orationes* 8.44, 9.20). Tästä esimerkiksi otettakoon vaikkapa Sofokleen *Antigone*, jossa vartija yrittää vakuuttaa Kreonille tietämättömyytään Polyniken hautaamisesta (264-267): “Olimme valmiit kuumaa rautaa kantamaan, tulenkin halki käymään kaikki vanhojen pyhästi: tuota tehneet emme, tietäneet (*ksyneidenai*) myös emme, ken on suunnitellut, tehnyt työn.”<sup>28</sup>

Tarkasteltavan aiheen kannalta olennaista on kuitenkin, että sekä toisten että itsensä kanssa tietämisen yhteydessä *synoidaan* liittyi lähes aina jotakin negatiivista: jos meillä on yhteistietoa, koskee tuo tieto jotakin pahaa, ja vastaavasti, jos “tiedän itseni kanssa”, on tuo tieto yleensä tuskal-

lista tämän tuskan ollessa seurausta jonkin yleisesti hyväksytyin moraalikoodin rikkomisesta. Silloin kun refleksiivinen ilmaus (“itsensä kanssa tietäminen”) viittaa verbin subjektin käytökseen, Philip Bosmanin mukaan seuraavat pysyvät elementit näyttävätkin toistuvan varsin säännöllisesti: verbin subjekti on tehnyt jotakin menneisyydessä, josta hän on tietoinen nykyisyydessä sillä seurauksella, että sitä, mitä on tehty, arvioidaan negatiivisesti.<sup>29</sup> Vastaavasti, jos haluttiin sanoa, että omatunto oli puhdas, silloin asia ilmaistiin siten, että *ei* “tiedetä itsensä kanssa”, kuten vielä Paavalikin 1 Korinttolaiskirjeessä (4:4) (*ouden emautōi synoida* eli “en tiedä mitään itseni kanssa”) tai kuten yllä olevassa *Antigone*-lainauksessa, eikä niin, että tiedän itseni kanssa jotakin hyvää.

Verbi *synoida* sinällään ei toki ole mikään todiste siitä, että kreikkalaiset olisivat tunteneet sellaisen olion tai fakultetin kuin omatunto. Tässä mielessä kreikkalaisilla ei ollut omaatuntoa. Silti on melko helppoa löytää ainakin yrityksiä artikuloida se, mitä me nykyään ehkä kutsuisimme omaksitunnoksi – ja usein tämä tehtiin nimenomaan refleksiiviverbi *synoidan* avulla. Yhtenä esimerkkinä voitaneen ottaa Euripideen tragedia *Orestes*. Tragediassa Orestes (392-397) valittaa sisäisistä kärsimyksistään, jotka äidinmurha hänessä saa aikaan:

ORESTES: Tässä olen, onnettoman äitini surmaaja.

MENELAUS: Olen kuullut, säästä sanojasi; pahanteoista harvoin tulee puhua.

ORESTES: Säästäisin kyllä, mutta *daimon* on ylen paha minulle.

MENELAUS: Mikä sinua vaivaa? Mikä sairaus sinut tuhoaa?

ORESTES: Omatunto [*synesis*], sillä tiedän [*synoida*] tehneeni kamalan teon.

MENELAUS: Mitä tarkoitat? Viisaus osoitetaan selvyyttenä, ei hämääyttenä.

Nykyinäkökulmasta Oresteen lause, jos se käännetään yllä olevalla tavalla, tuntuu täysin ymmärrettävältä. Hänen omatuntonsa syyttää häntä, koska hän murhasi

äitinsä. Näyttää kuitenkin siltä, että Menelaus ei ymmärtänyt häntä – ja näyttää niin ikään, että Euripideen mukaan hänen ei tullutkaan ymmärtää häntä, koska kreikkalaiset ylipäätään eivät olisi voineet ymmärtää häntä. Tämä johtuu siitä, että kreikkalaiset, Euripides mukaan lukien, eivät tunteneet erityistä teknistä termiä, jolla he olisivat ilmaisseet sen, mitä nykyään tarkoitetaan omallatunnolla. Euripides tosin sanoen yritti tehdä ymmärrettäväksi, kenties ensimmäistä kertaa länsimaiden historiassa, jotakin joka oli yleisesti käsittämättömyyksiä.<sup>30</sup> Omantunnon synty onkin toisinaan paikannettu nimenomaan Euripideeseen, joka ikään kuin demytologisoivat raivottaret psykologisoiden ja subjektivoiden sen tehtävän, joka niille aiemmin kreikkalaisessa objektiivisessa todellisuudessa kuului.<sup>31</sup> Tosin jo Sofokles puhuu *Antigone*ssa (603) “raivottaresta (*erimys*) mielessä”,<sup>32</sup> mutta esimerkiksi E. R. Doddsin mukaan kysymys oli vielä jostakin objektiivisesta, sikäli kuin Sofokleelle raivottaret edustivat objektiivista järjestystä, joka tulee puhdistaa verellä. Vasta Euripides ymmärtää raivottaret subjektiivisena kokemuksena.<sup>33</sup>

Puuttumatta siihen, kuka varsinaisesti “keksi” omantunnon, yhteenvetona voidaan kuitenkin sanoa, että jo 400-luvulla näyttää kehittyvän tietoisuus ihmisen sisäisestä tahosta, joka rankaisee sitä, joka on tehnyt väärin. Nähdäkseni tätä kehitystä ei voida erottaa kreikkalaisesta valistuksesta, eritoten sofistien vaikutuksesta, jonka myötä “ihmisestä tulee kaikkien asioiden mitta”, niin kuin Protagoras tahtoi. Jos ihminen on asioiden mitta eivätkä jumalat, kreikkalainen tapa syyttää jumalia, raivottaria, *daimoneita*, *atêa* ja muita vastaavia yliluonnollisia voimia omista onnettomuuksistaan ja virheistään (*hamartia*) menettää merkityksensä. Jos jumalat ovat vain ihmisen keksintöä,<sup>34</sup> on ihminen itse vastuussa teoistaan ja jopa ajatuksistaan.<sup>35</sup> Saattaa kuulostaa tietenkin paradoksaaliselta, että sofistit olisivat “syyppäitä” omantunnon keksimiseen. Olemassa olevien

tekstien perusteella näin ei tarvitsekaan ajatella. Silti voidaan sanoa, että nimenomaan sofistien “jumalattomuus” – tai arvorelativismi – vaikutti siihen, että pahojen tekojen rankaisevaa tahoaa alettiin etsiä muualta kuin jumalten ja henkien objektiivisesta maailmasta. Sofisteille itselleen ei kuitenkaan ollut mitenkään ominaista etsiä tätä tahoaa ihmisen sisäisestä todellisuudesta. Useimmille heille oikeus oli joko pelkkä tapa, kuten Antifonille, tai sopimuksenvarainen asia, kuten Protagoraalle, tai vahvemman oikeutta, kuten Trasy-makhokselle ja Kallikleelle, ja niinpä se pahantekijä, joka pääsi karkuun lain ankaralta kädeltä, pääsi karkuun kaikelta rangaistukseltakin. (Nykykielellä sanottuna kaikki oikeus oli useimmille sofistille positiivista oikeutta, vaikka nimenomaan Kallikles, ainakin Platonin mukaan, tuli keksineeksi luonnollisen lain ja luonnonoikeuden käsitteet.)<sup>36</sup> Sen sijaan monet sofisteilta vaikutteita saaneet filosofit alkoivat etsiä tätä rankaisevaa tahoaa nimenomaan ihmisestä itsestään, tai niin kuin Demokritos kirjoitti: “Ei pidä olla toisten ihmisten edessä enemmän häpeissään kuin itsensä edessä, eikä tehdä enemmän paha silloin, kun kukaan ei tiedä kuin silloin kun kaikki tietävät. Pikemminkin pitäisi tuntea eniten häpeää itseä kohtaan ja tämä laki (*nomos*) täytyy painaa sielusi, niin ettei tekisi mitään sopimatonta.” (Fragmentti 264, DK.)

Eikä Sokrateskaan jäänyt tässä suhteessa huonommaksi. Yrittäessään vakuuttaa, että Polos on väärässä tämän väittäessä, että on parempi tehdä vääryyttä kuin olla väärinteon kohteena, Sokrates tulee lopulta johtopäätökseen, että ihmisen, joka on tehnyt paha, on oltava itse itsensä ensimmäinen syyttäjä (*katêgoros*) ja itsensä ruuskija (*Gorgias* 480d). Samaa mieltä oli Isokrates, mutta toisin kuin Sokrates, hän uskoi, että ihminen on tavalla tai toisella luonnostaan itse itsensä ensimmäinen syyttäjä, sillä tehtyään paha hän joka tapauksessa potee huonoa omaatuntoa – tai “tietää itsensä kanssa”, kuten Isokrates

asian ilmaisee: “Älä koskaan toivo kätkeväsi mitään häpeällistä asiaa, minkä olet tehnyt. Sillä jos voitkin kätkeä sen muilta, tiedät kuitenkin itsesi kanssa (*seautôi syneidêseis*).” (*Orationes* 1.16.)

Isokrates puhuu vielä itsensä kanssa tietämisestä, *emautô synoida*, eikä omastatunnosta, mutta on varsin todennäköistä, että ajan myötä tuo verbimuoto korvataan nimenomaan *syneidesiksellä*.<sup>37</sup> Samalla se irtoaa verbin subjektista ja siitä tulee ikään kuin toinen tietävä subjekti verbin subjektin kanssa. Siitä tulee toisin sanoen jotakin *itsenäistä* suhteessa ihmiseen itseensä, jotakin joka tietää hänen kanssaan. Jo Filon käyttää *syneidosta* pääasiassa tällä tavoin. Hänelle omatunto on sielun pysyvä osatekijä, eräänlainen puolitsenäinen sisäinen olio, joka arvioi ihmisen tekoja ja ajatuksia – useimmiten kuitenkin negatiivisesti, esimerkiksi juuri tuomarin (*dikastes*) tai syyttäjän (*katêgoros*) roolissa.<sup>38</sup> Samalla tavoin substantiivina käyttää esimerkiksi Diodoros Sisilialainen, joka jo tuolloin piti selvänä, että *syneidesis* on se, mistä ennen muinoin puhuttiin raivotarien nimellä.<sup>39</sup> Kuitenkin vasta Paavalilta tämä olio löytyy kokonaan negatiivisista konnotaatioista tyhjennettynä. Siitä tulee jotakin, joka ei aktivoidu ainoastaan silloin, kun on tehty jotakin paha. Siitä tulee neutraali, ei-paha omatunto.

#### SYNDERESIS JA CONSCIENTIA KESKIAJAN TEOLOGIASSA

*Syneidesiksen* kristillinen traditio alkaa välittömästi sen jälkeen, kun Paavali esitteli käsitteen kirjeenvaihdossaan. Vaikka se esiintyykin melko laajasti jo kirkkoisien kirjoituksissa, teknisenä teologisena terminä se ilmaantuu kuitenkin vasta 12. vuosisadalla. Tässä vaiheessa on tietenkin jälleen kysyttävä, voidaanko Nietzsche omatunto löytää sitten skolastikoilta. Luulen, ettei voida. Heille, etenkin myöhäis-skolastikoille, omatunto oli se – aristoteellinen – käytännöllisen järjen (*fronesis*)



aspekti, joka kertoo, mitä jumalallisen tai luonnollisen lain valossa määrättyssä tilanteessa pitää tehdä.<sup>40</sup> Epäilemättä keskiaikainen omaatuntoa käsittelevä keskustelu oli monisyisempää kuin edellä esitetty yleinen määritelmä antaa ymmärtää. Siinä erotettiin muun muassa kaksi omantunnon muotoa, nimittäin *synderesis* ja *conscientia*. Vaikka tämä erottelu johtuikin mitä ilmeisimmin Petrus Lombarduksen (k. n. 1160) kopiointivirheestä hänen kopeoidessaan Hieronymoksen Hesekiel-komentaaria,<sup>41</sup> se kuitenkin poiki merkittävän teologisen termin, joka sisältyy lähes kaikkiin keskiaikaisiin omaatuntoa käsitteleviin teoksiin. (Hieronymos kopioi *syneidesiksen* sanalla *synteresis*, ”suoja” tai ”säilö”.)

Esimerkiksi Tuomas Akvinolainen piti *synderesistä* ihmisen myötäsyttyisenä järjen habituksena, nimittäin sinä, joka sisältää ”luonnollisen lain määräykset eli inhimillisen toiminnan ensimmäiset periaatteet”.<sup>42</sup> Tästä syystä *synderesis* on Akvinolaisen mukaan se, joka ”yllyttää hyvään ja taivuttaa pois pahasta”, vieläpä erehtymättömällä tavalla. *Conscientia* on vuorostaan akti, joka rajoittuu *synderesiksen* periaatteiden käytännölliseen soveltamiseen.<sup>43</sup> Toisin kuin *synderesis*, *conscientia* voi erehtyä. Jos *conscientia* erehtyy, se ei kuitenkaan johdu muusta kuin siitä, että käytännöllisen soveltamisen ja ensimmäisten periaatteiden (*synderesis*) välille jää jonkinlainen kuilu: ihminen ei joko osaa soveltaa *synderesiksen* periaatteita tai hän ei jostain syystä tunne niitä: ”Ihmisen järki, jolle laki kuuluu, ei aina ajattele luonnollista lakia.”<sup>44</sup> Tämän takia oikein toimiminen edellyttää opettelua, joka tarkoittaa ensisijassa *synderesiksen* periaatteiden eli ihmisen synnynnäiseen habitukseen kuuluvan – jumalallista alkuperää olevan – luonnollisen lain oppimista. Jos hän tahoo näin tehdä ja oppii *synderesiksen* periaatteet sekä osaa soveltaa niitä käytäntöön *conscientiansa* avulla, hänestä tulee hyveellinen ihminen vailla huonoa omaatuntoa. Skolastikkojen mukaan tämä oli-

kin se, mihin ihmisen tuli pyrkiä. Heidän mukaansa ihmisen pyrkimyksenä oli toisin sanoen päästä eroon huonosta omastatunnosta – ei suinkaan sen tahtomisesta, niin kuin Nietzsche esitti. Itse asiassa jo omantunnon olemassaolo oli heille todiste siitä, että omantunnon ei tarvitse olla huono, sillä se – tai kombinaatio *synderesis/conscientia* – oli aina tavalla tai toisella paitsi järjellinen myös jumalallinen (”Jumalan ääni ihmisessä”).

On totta, että skolastikkojen välillä oli tässä suhteessa eroja. Toisinaan omantunto paikannettiin ymmärrykseen, kuten Akvinolainen teki, toisinaan sielun tahtovaan osaan, niin kuin Duns Scotus omassa moraaliteologiassaan. (Muissa suhteissa hänen teoriansa omastatunnosta oli ilmeisen tomistinen.<sup>45</sup>) Toisinaan taas *synderesiksestä* luovuttiin kokonaan, kuten Wilhelm Ockhamilaisen teologiassa, jossa myötäsyttyisten habitusten käsite sinällään hylättiin kumota. Silti Ockhamilaisenkin teoria omastatunnosta (*conscientia*) perustui aristoteeliseen käsitykseen käytännöllisestä järjestä, joka *synderesiksen* sijaan löysi toiminnan oikeat periaatteet joko kokemuksesta tai Raamatusta – ja tällöinkin näiden periaatteiden tuli olla sopusoinnussa Jumalan tahdon kanssa. Tähän sopusointuun oli pyrittävä, sillä vain se johti hyveeseen, joka skolastikoille tarkoitti samalla, ei suinkaan huonoa vaan hyvää omantuntoa.<sup>46</sup>

#### LUTHERIN TAHTO HUONOON OMAANTUNTOON

Jos Nietzschen huonoa omaatuntoa ei voida löytää Paavalin kirjeistä eikä skolastisesta teologiasta, mistä hän sen oikein nappaa itselleen? Missä on se omantunto, jonka Nietzsche samastaa kristilliseen huono omantunnon tahtomiseen? Nähdäkseeni tämän omantunnon alkuperä ei suinkaan ole jossakin ”valkoisten petojen” väkivallassa eikä saamamies–velallinen suhteissa, ei edes Paavalin teologiassa. Tuon omantunnon alkuperä ei ole sen kauempana kuin uskonpuhdistuksessa, eri-

tyisesti Lutherin opetuksissa. Lutherille, joka teologiassaan antoi omalletunnolle keskeisemmän aseman kuin kukaan 1500-luvun uskonpuhdistuksen edustaja, omalattunnolla ei ole mitään tekemistä hyveen tai järkevyyden kanssa – se ei ole mikään “Jumalan ääni” (*vox dei*) ihmisessä, niin kuin Bonaventura ajatteli.<sup>47</sup> Lutherin mukaan kaikki, mitä ihmisessä luonnostaan on, järki mukaan lukien, on lähtöisin lihasta ja näin ollen syntistä. Omatuntokin on osa luontoa, ihmisen luonnollista habitusta, eikä sitä siten voida pitää jonakin korkeampana tietoisuutena, jolla on muka yhteys jumalalliseen. Itse asiassa Lutherin omassatunnossa ei ole mitään transsendenttia. Omatunto tietää vain sen, mitä ihminen voi nähdä ja tuntea, kun taas Jumala on jotakin näkymätöntä ja käsittämätöntä, jopa järjetöntä, sikäli kuin Häntä ei voi lähestyä ihmisen luonnollisen järjen avulla.<sup>48</sup> (Ihmisen luonnollinen järki on, kuten Luther painottaa, “Saatanan huora”).<sup>49</sup> Siten ne jotka vetoavat omantunnon todistukseen, ovat vain tekopyhiä hurskastelijoita, jotka uskovat, että hyveen mukainen toiminta tekee heistä vanhurskaita Jumalan edessä. Tosin Luther myöntää, että tällainenkin ajattelu ja toiminta edellyttää jonkinlaista tietoa Jumalasta, mutta tällainen tieto on pelkästään lakitietoa (*cognitio legalis*), jonka lähteenä on joko Mooseksen kirjoitettu laki tai se kaikkien sydämiin kirjoitettu laki, josta Paavali Galatalaiskirjeessään puhuu.<sup>50</sup>

Lutherin mukaan omantunnon skolas-tinen käsite on nimenomaan tällainen lakikäsite. Se tarjoaa ihmiselle pettävän transsendentin viitepisteen eli jumalalliseen lakiin perustuvan universaalien moraalisen prinssiipin, jonka avulla hän voi muka arvioida tekojaan. Sitä paitsi skolastikot ajattelivat, että silloin kun ihminen noudattaa omantuntonsa käskyjä, vaikka hän ei voisi mitenkään tuntea universaaleja moraalisia prinssiippejä eli jumalallisten lakien määräyksiä, hänen syntejään – jos omatunto sattuu erehtymään – voidaan katsoa läpi sormien. Luther ei tällaista läpi

sormien katsomista voinut mitenkään hyväksyä: “Sillä tietämättömyys Jumalasta, itsestä ja hyvistä töistä on ihmisluonnolle aina ylitsepääsemätöntä.”<sup>51</sup> Tietämättömyys Jumalan laeista ei toisin sanoen ole mikään selitys, sillä luonnollinen ihminen ei milloinkaan voi noita lakeja tuntea. Siksi ihminen ei Lutherin mukaan voi löytää mitään varmuutta itsestään, omasta järjestään eikä edes omassatunnostaan. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö omalattunnolla olisi mitään tehtävää Lutherin teologiassa. Sillä on päinvastoin hyvinkin keskeinen tehtävä. Tämä tehtävä voidaan ymmärtää vain, jos ensin ymmärretään Lutherin käsitys ihmisestä ja tämän läpikotaisesta syntisyydestä.

Lutherille synty ei ole jokin ihmisen teko, ei edes jokin hänen ajatuksensa. Ihmisen olemassaolo sinänsä on syntiä. On kuitenkin olemassa ihmisiä, jotka eivät tätä ymmärrä vaan pitävät itseään vanhurskaina, koska suorittavat hyviä tekoja, mikä saa heidät näyttämään muiden silmissä hyviltä. Lutherin mukaan kuitenkin sekä ne, jotka mitä ilmeisimmin ovat pahoja muiden ihmisten mielestä, että ne, jotka pitävät itseään hyvinä ja näyttävät toistenkin silmissä hyviltä, ovat yhtä kaikki läpikotaisin syntisiä.<sup>52</sup> Mikä on sitten omantunnon rooli tässä teologiassa? *Omatunto on instanssi, joka ilmoittaa ihmiselle hänen läpikotaisesta syntisyydestään.* Omalattunnolla on toisin sanoen yksinomaan syyttävä rooli: “Meillä ei omantuntomme mukaan ole muita kuin syyttäviä ajatuksia, koska meidän tekomme eivät Jumalan edessä ole mitään.”<sup>53</sup> Sillä ainoastaan ihminen, jonka omatunto tuomitsee hänet absoluuttisesti inhimillisenä olentona, voi saavuttaa Jumalan armon: “Se, joka vanhurskauttaa itsensä, tuomitsee Jumalan. Se, joka tuomitsee itsensä ja tunnustaa syntinsä, vanhurskauttaa ja todistaa Jumalasta.”<sup>54</sup> Lutherille omatunto ei näin ollen suinkaan ole se käytännöllisen järjen aspekti, joka ohjaa häntä moraalisisessa universumissa, vaan instanssi, jonka avulla ihminen ymmärtää oman jatkuvan syylli-

syytensä. Sillä niin kuin sanottua, Jumala on armollinen vain syntisille, jotka tuntevat syntinsä,<sup>55</sup> toisin sanoen niille, jotka ovat oppineet, niin kuin jokaisen todellisen uskovan tulee oppia, että kaikki mitä heissä on, on kokonaan (*prosus*) “syllisyyden alaista, syntistä ja tuomittavaa.”<sup>56</sup> Nimenomaan tästä syystä omatunto on Lutherin mukaan tärkeä ja hyvä asia. Omatunto on hyvä, koska se todistaa ihmisen huonoudesta. Omatunto on toisin sanoen hyvä ainoastaan silloin, kun se on huono omatunto.<sup>57</sup>

Juuri tästähän Nietzsche puhui: tahdosta huonoon omaantuntoon. Juuri Lutherin teologista voidaan löytää ihminen ja omatunto, joka “tahtoo havaita itsensä syälliseksi ja tuomittavaksi sovitamattomuuteen saakka”, niin kuin Nietzsche asian ilmaisi. Voidaan toki sanoa, että Lutherin teologia edustaa paluuta Paavaliin – ja jossain määrin tämä onkin totta jopa omantunnon kohdalla. Paavalikin (1 Kor. 4:4) sanoo, ettei riitä, että omatunto ei syytä ihmistä, koska ainoastaan Jumala voi tutkia ihmismielen: “Minulla ei ole mitään tunnollani (*ouden emautôi synoida*), mutta ei minua vielä sen perusteella ole todettu syyttömäksi. Minun tuomarini on Herra.” Niin ikään Paavali oli lähes yhtä pessimistinen ihmisluonnon suhteen kuin Luther: “Tiedänhän, ettei minussa, nimittäin minun turmeltuneessa luonnossani, ole mitään hyvää” (Room. 7:18). Paavalilta ei kuitenkaan voida löytää sellaista tahtoa huonon omaantuntoon kuin Lutherilta. Paavali ei sano, että Jumala on armollinen ainoastaan synnintunnon rypeville. Näin sanoo vain Luther. Ainoastaan Luther allekirjoittaisi Nietzschen teessin huonosta omastatunnosta, sen välttämättömyydestä. Vasta Lutherilla omastatunnosta tulee itsekidutuksen väline.

#### FRIEDRICH LUTERILAINEN

On toki myönnettävä, että Nietzsche ei puhu teologisista teeseistä, kun hän sanoo, että kristillisyydelle on ominaista tah-

to huonoon omaantuntoon. Tämä tahto on jotakin, joka hänen mukaansa piilee kaikkien teologisten dogmien alla – jotakin psykologista, jopa tiedostamatonta. Se on kuitenkin jotakin, joka ei tule pintaan vain Nietzschen genealogiassa vaan yhtä lailla Lutherin teologiassa. Tätä ei mielestäni voida jättää huomiotta etenkin, koska nimenomaan Lutherin teologia määrittä pitkälle sitä, millaisena Nietzsche kristillisyyden näki. Eikä tämä johdu pelkästään siitä, että Nietzsche luki laajamittaisesti Lutheria vaan myös siitä, että Luther ja luterilainen kristillisuus olivat Nietzschen lapsuudessa ja nuoruudessa jatkuvasti läsnä olevaa todellisuutta. Hänen isänsä ja molemmat isoisänsä olivat luterilaisia kirkonmiehiä – ja Nietzsche itsekin oli nuoruudessaan syvästi uskonnollinen ihminen. Hänen aikalaisensa antoivatkin hänelle lempinimen “pieni pastori”, ja koulutodistuksissa puhuttiin hurskaasta ja ahkerasta pojasta. Nietzsche tunnettiin niin ikään erinomaisen tunteikkaista virsien tulkinnoistaan ja kyvystään lainata ulkoa pitkiä jaksoja Raamatusta. Bonnin yliopistoonkin hän kirjoittautui ensin lukemaan teologiaa ja kunnostautui heti kättelyssä voittamalla yliopiston saarnapalkinnon.

Niinpä voidaankin väittää, että Lutherin teologialla oli syvä vaikutus siihen, miten Nietzsche ymmärsi kristillisyyden – ja huonon omantunnon. On totta, että jo 1864 Nietzschen usko alkoi horjua, mutta hän itsekin ymmärsi, että tätä lapsuudessa hankittua perintöä oli vaikea karistaa harteilta:

Olen yrittänyt kieltää kaiken. Voi, on niin helppo repiä alas, mutta rakentaa! Ja alas repiminenkin näyttää helpommalta kuin se on: lapsuutemme vaikutelmat, vanhempiemme vaikutus, kasvatuksemme; ne determinoivat meitä aina syvimpään sisäisyyteemme saakka, niin että näitä syvään juurtuneita ennakkoluuloja ei rationaaliselta pohjalta tai pelkän tahdon avulla niin helposti kitketäkään.<sup>58</sup>

Toki Nietzsche myöhemmin kykeni ainakin jossain määrin repimään alas nämä

syvään juurtuneet luterilaiset ennakkoluulot, vaikka vielä niinkin myöhään kuin 1875 Nietzsche listasi sankareikseen Goethen, Schillerin, Schopenhauerin, Beethovenin, Wagnerin ja Lutherin. Nämä ”ennakkoluulot” olivat kuitenkin se perusta, jonka pohjalta hänen kuvansa kristillisyydestä muodostui. Eikä kenties olisi kovin kaukaa haettava, jos väitettäisiin, että hänen kristillisyyden kritiikkinsä oli eräänlaista oidipaalista taistelua tätä kuvaa vas-

taan – tai pikemminkin hänen henkilökohtaista *kokemustaan* vastaan. Se selittäisi hänen huonon omantunnon käsitteensä ja kritiikkinsä, mutta se kenties voisi selittää enemmänkin. Se saattaisi selittää melko paljon myös Nietzschen filosofisesta asenteesta, tai niin kuin Dietrich Bonhöffer kirjoittaa: ”Ainoastaan saksalaisen uskonpuhdistuksen maaperästä voi kasvaa jokin sellainen kuin Nietzsche.”<sup>59</sup>

#### v i i t t e e t

1. Artikkelin perustuu Helsingin yliopiston tutkijakollegiumissa 24.8. järjestetyn seminaarin ”Nietzsche on Art and Morality” yhteydessä pidettyyn esitelmään.
2. Ks. esim. Aaron Ridley, *Nietzsche's Conscience*. Cornell University Press, 1998.
3. Tämä on, kuten tunnettua, Nietzschen itsensä antama kuvaus genealogisesta metodista. Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, alkulause, § 7.
4. Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, II § 16.
5. Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, II § 17.
6. Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, II § 5.
7. Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, II § 6.
8. Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, II § 21.
9. ”Omatunto ei ole, niin kuin on haluttu uskoa, 'Jumalan ääni ihmisessä' – vaan julmuuden vaisto, joka kääntyy sisäänpäin, kun se ei enää voi purkautua ulospäin.” Nietzsche, *Ecce Homo*. Summa 2002, s. 109.
10. Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, II § 22.
11. Nietzsche, *Moraalin alkuperästä*, II § 22.
12. Friedrich Nietzsche, *Anti-kristus*, § 42.
13. Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* VIII 2. 11, 281-282.
14. Omastatunnosta Uudessa testamentissa yleisemmin ks. C. A. Pierce, *Conscience in the New Testament*. SCM Press 1955.
15. ”Jumala kyllä näkee, millaisia me olemme, ja toivon teidän omantuntonnekin paljastavan (*faneroö*)sen” (2 Kor. 5:11, suomennosta muutettu). ”Vakuutan Kristuksen nimesä, että puhun totta, ja Pyhän Hengen valaisema omatuntoni todistaa, etten valehtele” (Room. 9:1).
16. Lisäksi on mainittava vielä Room. 13:5, jossa Paavali kehottaa alistumaan esivallan alaisuuteen, ”ei vain rangaistuksen pelosta vaan myös omantunnon vaatimuksesta”. Oman-

tunnon käsitteen lingvistisestä analyysistä Paavallilla ks. Philip Bosman, *Conscience in Philo and Paul: A Conceptual History of the Synoida Word Group*. Mohr Siebeck 2003.

17. Ks. Don E. Marietta, ”Conscience in Greek Stoicism”. *Numen. International Review for the History of Religions*. Vol. XVII, 3 December 1970, s. 184. Tässä yhteydessä olisi tietenkin paikallaan verrata kreikan *syneidesistä* latinan *conscientiaan*. Olisi luontevinta ajatella, että *conscientia* on käännös kreikan *syneidesiksestä*, sikäli kuin *syneidesis* esiintyy kirjallisuudessa paljon ennen *conscientiaa*. Onkin sanottu, että Ciceron, Senecan ja muiden myöhäisstoalaisten *conscientia* olisi käännös varhaisstoalaisten *syneidesiksestä*, joka ainakin eräiden mukaan oli alusta alkaen keskeinen stoalainen käsite. Ks. esim. Geddes MacGregor, *Introduction to Religious Philosophy*. Houghton Mifflin 1959, s. 132. On jopa väitetty, että koko käsite on stoalaista alkuperää. Ks. esim. W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*. SPCK 1948, s. 116. Tätä vastaan on kuitenkin esitetty, että varhaisstoalaisilla ei Khrysiposta lukuunottamatta termiä esiinny – ja hänenkin kohdallaan on kyse Diogenes Laertioksen muistiinpanoista: ”Ensimmäinen jokaiselle eläimelle itselleen kuuluva asia on sen oma koostumus ja tietoisuus siitä (*syneidesis*).” Diogenes Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Summa 2002, 7.85. Vasta ensimmäisellä vuosisadalla e.Kr. *syneidesis* tulee edes hieman yleisempään käyttöön, mutta tuolloinkaan se ei esiinny stoalaisilla kuin muutamia kertoja, nimittäin kahdesti Diodoros Sisilialaisella ja neljä kertaa Dionysios Halikarnassoslaisella, jos näitä historioitsijoita on edes lupa pitää stoalaisi-

- na. Tästä syystä on esitetty epäilyjä, että omatunto (*syneidesis*) ei esitä oikeastaan mitään roolia stoalaisuudessa. Ks. esim. Friedrich Zucker, *Syneidêsis-Conscientia*. Gustaf Fischer 1928, s. 18-. Termin puuttumisen takia on esitetty sellaisiakin tulkintoja, että myöhäishellenistinen *syneidesis* olisi käännös latinan *conscientiasta*, mitä puoltaa se tosiasia, että *conscientian* käyttö ei-kristillisissä latinankielisissä teksteissä oli paljon yleisempää kuin *syneidesiksen* ei-kristillisissä kreikkalaisissa. Esimerkiksi Cicerolla sana *conscientia* esiintyy peräti 77 kertaa eli paljon useammin kuin *syneidesis* kaikissa ei-kristillisissä teksteissä yhteensä. Mitään yhteisymmärrystä tutkijoiden kesken termien historiallisesta ensisijaisuudesta ei kuitenkaan näytä olevan, vaikka aika moni näyttää kallistuvan siihen tulkintaan, että pikemminkin kuin filosofisia tai teologisia termejä sekä *conscientia* että *syneidesis* ovat ensisijassa tavallisia arkikielen ilmauksia. Mitä tulee Diogenes Laertioksen *syneidesikseen*, on hyvin mahdollista, että kysymys on virheellisestä transmissiosta, sikäli kuin *synaisthesis* (“havainto”) olisi kontekstin kannalta paljon luontevampi vaihtoehto. Sillä melko oudolta tuntuu, että Diogenes Laertios olisi ajatellut, että Khrysippoksen mukaan jokaiselle eläimelle itselleen kuuluva asia olisi omatunto!
18. Paavalin lakikriittikistä ks. esim. Giorgio Agamben, *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*. Payot & Rivages 2000, jossa korostetaan Paavalin lain tulkinnan johdonmukaisuutta. Ks. myös Heikki Räisänen, *Paul and the Law*. J. C. B. Mohr 1983, jossa yhtenäisyyden ja johdonmukaisuuden sijaan korostetaan niitä ristiriitaisuuksia, joita Paavalin kirjeet lain tulkinnan suhteen tarjoavat.
  19. Alain Badiou, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. PUF 1997.
  20. Ks. Bosman, *Conscience*, s. 265.
  21. Tuolloin sen, tai sitä vastaavan attikalaisen muodon *syneidos*, ottaa ensimmäisenä yleisempään käyttöön Filon Aleksandrialainen, jolla siitä tulee spesifi filosofis-teologinen termi. Ei-kristillisistä kirjoittajista substantiivina käyttivät Filon lisäksi ainakin Flavios Josefos, Simplikios ja Plutarkhos (*syneidos*) sekä Dionysios Halikarnassoslainen ja Diodoros Sisilialainen (*syneidesis*). Marietta: “Conscience”, s. 178; ks. myös Bosman, *Conscience*, s. 7.
  22. “Jotkut ihmiset, tietämättöminä kuolevaisen luontonsa mätänemisestä ja tietoisuudessa (*syneidesis*) pahoista teoistaan, elävät elämänsä hämmennyksessä ja pelossa, koska keksivät valheita kuolemanjälkeisestä ajasta.” Herman Diels ja Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung 1961. Tästä eteenpäin DK.
  23. “Vaikka en puhukaan enempää politiikastani, teidän yhteistietonne (*syneidos*) palvelee tarkoitustani yhtä hyvin.”
  24. Ks. Bosman, *Conscience*, s. 277.
  25. “Kreikkalaisista voimme sanoa, että heillä ei ollut omaatuntoa; heidän keskuudessaan hallitseva periaate oli elää maansa puolesta ilman sen enempää reflektointia.” G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*. Batoche Books 2001, s. 271.
  26. Ks. Marietta, “Conscience”, s. 177.
  27. Varhaisin on Sapfon fragmentti (*egô d'em autâ toûto synoida*) 26.11-12, DK.
  28. Suomennos Elina Vaara. WSOY 1966.
  29. Bosman, *Conscience*, s. 55.
  30. On totta, että Euripides käyttää yllä termiä *synesis*, jonka tavallinen merkitys on “äly” tai “ymmärrys”. Esimerkiksi Aristoteleen *Nikomakhoksen etiikan* suomennoksessa *synesis* on “ymmärrys” tai “ymmärtäminen”, 1143a. Aristoteleen mukaan *synesis* “vain arvioi”, kun taas *fronesis* “antaa määräyksiä, sillä sen päämäärä on se, mitä tulee tehdä ja mitä ei”, 1143a8-10. Tässä mielessä Aristoteleella *fronesis* muistuttaa enemmän nykyaikaista omaatuntoa kuin *synesis* – ja kuten tuonnempana nähdään, keskiajan skolastikot pitivätkin omaatuntoa aristoteelisena käytännöllisen järjen eli *fronesiksen* aspektina. Silti voidaan väittää, että Euripides nimenomaan tällä sanalla (*synesis*) yritti ilmaista jotakin, joka on hyvin lähellä sitä, mitä me kutsumme omaksitunnoksi, varsinkin omaksitunnoksi, joka kolkuttaa.
  31. Ks. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. New York: Harper & Row, 1960, s. 124-133.
  32. Vaaran suomennoksessa puhutaan “sielun haureesta”.
  33. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*. University of California Press 1966, s. 42.
  34. Ehkä kaikkein radikaaleimman sofistisen “Jumalan kuolema” -teesin esitti Platonin eno Kritias, joka 22-rivisessä fragmentissa *Sisyfos* kirjoittaa: “Viisas ja ovela mies keksi jumalanpelon kuolevaisia varten, jotta olisi olemassa keinoja pahojen pelottelemiseksi, vaikka he eivät tekisikään mitään tai ajattelevat tai sanovat sen salassa.” Lainattu teoksessa Ja-

- queline De Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*. Clarendon 2002, s. 109. On tosin esitetty, että fragmentti ei olisi suinkaan Kritiaan vaan Euripideen kynästä.
35. Euripideen *Hippolytos* on hyvä esimerkki siitä, miten huono omatunto voi tulla pelkkien ajatusten takia. Faidran ainoa synti (*hamartia*) on tahra hänen mielessään (*misasma frenos*). Euripides, *Hippolytos* 317.
36. *Nomos fyseôs ja fyseôs dikaion*. Plato, *Gorgias* 483e, 484b.
37. Ks. Bosman, *Conscience*, s. 277.
38. Ks. Marinetta, "Conscience", s. 178-179; Bosman, *Conscience*, s. 278.
39. Ks. Marinetta, "Conscience", s. 179.
40. Ks. Michael G. Baylor, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. E. J. Brill 1977, s. 116.
41. Kommentaarissaan Hieronymos esitti symbolisen tulkinnan Hesekielin profeettallisesta näystä, jossa tälle ilmestyy neljä olentoa, joilla kaikilla on sekä ihmisen, leijonan, härän että kotkan kasvot (Hesekiel 1:4-15). Hieronymos tulkitsi kolme ensimmäistä näyn elementtiä Platonin ihmissielun kolmijaon mukaisesti: ihminen edustaa rationaalista sielunosaa, leijona temperamentista tai kiihvasta sielunosaa ja härkä alhaisia haluja. Näiden lisäksi oli kuitenkin olemassa vielä kotka, ja tämän Hieronymos tulkitsikin juuri omaksitunnoksi (*syneidesis*), jota hän piti erottamattomana osana ihmisluontoa. Edes karkotus Eedenistä ei vaikuttanut siihen, sikäli kuin se Jeromen mukaan säilyi myös Kainin sydämessä. St Jerome, "Commentary on Ezekiel." Teoksessa Timothy C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge University Press 1980, s. 79. Tämä näkemys omastatunnosta sielun luotuna osana, johon edes syntiinlankeemus ei vaikuttanut, vaikutti merkittävästi myöhempiin käsityksiin siitä.
42. Tuomas Akvinolainen, *Summa Theologiae*. Gaudeamus 2002, toisen osan ensimmäinen osa, kysymys 94, 1. artikla, s. 602.
43. Akvinolainen, *Summa*, ensimmäinen osa, kysymys 79, 13. artikla, s. 136-137.
44. Akvinolainen, *Summa*, toisen osan ensimmäinen osa, kysymys 94, 1. artikla, s. 601.
45. Tarkemmin Scotuksen käsityksestä ks. esim. Allan B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington D.C.: Catholic University Press 1986; ks. myös Douglas C. Langston, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre*. The Pennsylvania State University Press 2001, s. 54-69.
46. Ks. esim. Baylor, *Action and Person*, s. 70-91; Langston, *Conscience*, s. 61-69.
47. Ks. Langston, *Conscience*, s. 27.
48. Ks. Randall C. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*. Minneapolis: Fortress Press 1993, s. 21.
49. Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hermann Böhlau 1883-, 18, 164, 25-27.
50. "Pakanat, vaikkei heillä lakia olekaan, ovat itse itselleen laki. Näin he osoittavat, että lain vaatimus on kirjoitettu heidän sydämeensä. Siitä todistaa heidän omatuntonsa-kin." (Room. 2:15.) Ks. myös Zachman, *The Assurance*, s. 30.
51. "Qui ignorantia dei et sui et boni operas est naturae semper invincibilis." Luther, *Werke* 1, 226, 1-2.
52. Luther, *Werke*, 56, 234, 23-235, 2-5.
53. Luther, *Valitut teokset* I. s. 60.
54. "Qui sese iustificat, deum condemnat [...]. Qui sese iudicat et confitetur peccatum, deum iustificat et verificat." Luther, *Werke* 3, 289, 31-35.
55. Zachman, *The Assurance*, s. 40.
56. "Ideo dum credere incipis, simul discis, omnia quae in te sunt esse prorsus culpabilia, peccata, damnanda." Luther, *Werke* 7, 51, 28-29. Suomennos teoksesta Martti Luther, *Kristityn vapaudesta*. Herättäjä-Yhdistys 1983, s. 7.
57. Myönnettäköön, että myös tosiuskovainen eli se, joka nojautuu yksinomaan Kristukseen, saattaa *periaatteessa* omistaa Lutherin mukaan hyvän omantunnon, koska hänet on Kristuksen avulla vanhurskautettu. Paradoksaalista tässä on kuitenkin se, että se, joka *todellisuu- dessa* omistaa hyvän omantunnon, ei ole todellinen uskovainen ja näin ollen vanhurskas, koska vanhurskauttaminen ehtona, sen eräänlaisena "todisteena", on nimenomaan huono omatunto. Huono omatunto ei näin ollen ole pelkästään seurausta epätoivoisesta Jumalan etsinnästä, joka voidaan voittaa, kun Jumala on kerran löydetty, vaan olennainen osa uskovan elämää. Ei ole vanhurskautta ilman huonoa omaatuntoa: "Pyhät ovat sisäisesti (*intrinsece*)" eli omantuntonsa mukaan "aina syntisiä." Luther, *Werke* 56, 268, 27-28. Zachmanin mukaan Luther ratkaisee tämän paradoksin siten, että yksilön on vain uskottava olevansa vanhurskas, viaton ja siunattu, vaikka hänestä tuntuukin, että hän on synti-

- nen, syyllinen ja tuomittu. Zachman, *The Assurance*, s. 56. Hänen on toisin sanoen oltava syyllinen *kuin ei olisikaan*.
58. Friedrich Nietzsche, *Historische-Kritische Gesamtausgabe*. Beck 1934-40, II: 5. Käännetty englannista teoksesta Giles Fraser, *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*. London: Routledge 2002, s. 32.
59. Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. SCM Press 1971, s. 345. On jopa

väitetty, että Nietzschen ”Jumalan kuolema” edustaisi jälkikristillistä Lutherin ristin teologian vahvistamista. Nietzsche ei nimittäin suinkaan ollut se, joka keksi ”Jumalan kuoleman”, ei edes Hegel. Pikemminkin sen ”keksi” luterilainen Johann Rist, joka noin vuonna 1641 kirjoitetussa koraalissa *O Traurigkeit, o Herzeleid* kirjoittaa: ”O große Not! Gott selbst ist tot, Am Kreuz ist er gestorben, Hat dadurch das Himmelreich Uns aus Lieb’ erworben.”

## KIRJALLISUUS

- Agamben, Giorgio: *Le temps qui reste. Un commentaire du l'Épître aux Romains*. Payot & Rivages 2000.
- Akvinolainen, Tuomas: *Summa Theologiae*. Gaudeamus 2002.
- Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka*. Gaudeamus 1989.
- Badiou, Alain: *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. PUF 1997.
- Baylor, Michael G.: *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. E. J. Brill 1977.
- Bonhoeffer, Dietrich: *Letters and Papers from Prison*. SCM Press 1971.
- Bosman, Philip: *Conscience in Philo and Paul: A Conceptual History of the Synoida Word Group*. Mohr Siebeck 2003.
- Davies, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*. SPCK 1948.
- De Romilly, Jaqueline: *The Great Sophists in Periclean Athens*. Clarendon 2002.
- Demosthenes: *Orationes*, part II. The Loeb Classical Library. Heinemann 1963.
- Diels, Herman ja Walther Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmannsche Buchhandlung 1961.
- Dodds, E. R.: *The Greeks and the Irrational*. University of California Press 1966.
- Euripides: *Hippolytos*. Gaudeamus 1974.
- Euripides: *Orestes*. Euripides in four volumes, part II. Loeb Classical Library 1965.
- Fraser, Giles: *Redeeming Nietzsche: On the Piety of Unbelief*. London: Routledge 2002.
- Hegel, G. W. F.: *The Philosophy of History*. Batoche Books 2001.
- Isaeus: *Orationes*. The Loeb Classical Library. Heinemann 1962.
- Isocrates: *Orationes*, part I. The Loeb Classical Library. Heinemann 1961.
- Laertios, Diogenes: *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Summa 2002.
- Langston, Douglas C.: *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre*. The Pennsylvania State University Press 2001.
- Luther, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Hermann Böhlau 1883-.
- *Kristityn vapaudesta*. Herättäjä-Yhdistys 1983.
- *Valitut teokset I*. WSOY 1958.
- MacGregor, Geddes: *Introduction to Religious Philosophy*. Houghton Mifflin 1959.
- Marietta, Don E.: ”Conscience in Greek Stoicism”. *Numen. International Review for the History of Religions*. Vol. XVII, 3 December 1970.
- Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. Otava 1969.
- *Anti-kristus*. Esoterica 1991.
- *Ecce homo*. Summa 2002.
- *Werke. Kritische Gesamtausgabe VIII 2*. Gruyter 1970.
- Pierce, C. A.: *Conscience in the New Testament*. SCM Press 1955.
- Platon: *Gorgias*. Teokset II. Otava 1978.
- Räsänen, Heikki: *Paul and the Law*. J. C. B. Mohr 1983.
- Ridley, Aaron: *Nietzsche's Conscience*. Cornell University Press, 1998.
- Snell, Bruno: *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Harper & Row, 1960.
- Sofokles: *Antigone*. WSOY 1966.
- St Jerome, ”Commentary on Ezekiel.” Teoksessa Timothy C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge University Press 1980.
- Wolter, Allan B.: *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington D.C.: Catholic University Press 1986.
- Zachman, Randall C.: *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*. Minneapolis: Fortress Press 1993.
- Zucker, Friedrich: *Syneidësis-Conscientia*. Gustaf Fischer 1928.