
Kimmo Nuotio –
Heta Aleksandra Gylling (toim.)

Oikeus ja politiikka: filosofisia esseitä

Julkaisuvaliokunta

Pekka Vihervuori, puheenjohtaja

Markku Helin

Mika Hemmo

Raimo Lahti

Tatu Leppänen

Risto Nuolimaa

Lea Purhonen, sihteeri

Tilausosoite

Suomalainen Lakimiesyhdistys

Kasarmikatu 23 A 17

00130 Helsinki

p. (09) 6120 300

f. (09) 604 668

sly@lakimies.org

www.lakimies.org

Kannen suunnittelu: Heikki Kalliomaa

Kannen kuva © Wolfgang Kaehler/CORBIS/Skoy

© Suomalainen Lakimiesyhdistys ja kirjoittajat

ISSN 1458-0446

ISBN 978-951-855-273-7

Edita Prima Oy, Helsinki 2007

Sisällys

Esipuhe	VII
<i>Heta Aleksandra Gylling</i>	
Multikulturalismikeskustelun moninaisia ongelmia	1
<i>Ari Hirvonen</i>	
Suvereeni ja päätös normin tuolla puolen: Schmitt ja Benjamin	19
<i>Jari Kauppinen</i>	
Hannah Arendt totuudesta ja valehtelusta politiikassa	41
<i>Toomas Kotkas</i>	
Michel Foucault'n käsitys oikeuden ja liberaalin poliittisen rationaliteetin välisestä suhteesta	57
<i>Arto Laitinen</i>	
Persoonien välisestä tunnustuksesta	79
<i>Iivi Anna Masso</i>	
Keskusteleva demokratia ja perustuslaillinen oikeusvaltio. Onko osallistuvan kansanvallan ja liberaalin oikeusjärjestelmän suhde symbioottinen vai ristiriitainen?	105
<i>Kimmo Nuotio</i>	
Eettistä vai moraalista oikeutta? Oikeusvaltio monikulttuurisuuden paineessa	127
<i>Mika Ojakangas</i>	
Oikeus ja omatunto Kreikan klassisella ajalla	145
<i>Pilvi Toppinen</i>	
Philip Pettitin republikaaninen vapaus	179
<i>Annamari Vitikainen</i>	
Monikulttuurisuus ja kulttuurisen ryhmän määrittelyn ongelmat	205
Kirjoittajat	229

Mika Ojakangas

Oikeus ja omatunto Kreikan klassisella ajalla

Jollei ihmisrinnoissa vallitse enää mikään pelko,
niin kuka kuolevainen, mikä kansa Oikeutta arvossa pitää?
Aiskhylos, *Eumenidit*

Johdanto

Länsimaisessa traditiossa oikeus ja omatunto ovat aina olleet intiimissä suhteessa keskenään. Toisinaan omatunnon on katsottu ilmaisevan suoraan sen, mikä on oikein ja mikä väärin, jopa pettämättömällä tavalla. Omatunto on toisin sanoen ollut jonkinlainen suojelija ja opas, jonka avulla ihminen suunnistaa moraalisuuden maastossa. Toisinaan omastatunnosta on puhuttu eräänlaisena tuomarina tai sisäisenä tuomioistuimena syyttäjineen, puolustusasianajajineen, todistajineen ja jopa rangaistuksen toimeenpanijoineen. Sinänsä nämä kaksi näkemystä, omatunto oppaana ja tuomioistuimena, eivät toki välttämättä todista, että kyse olisi kahdesta eri asiasta. Kyse saattaa aivan yhtä hyvin olla painotuseroista. Kun edellisessä korostuu omatunnon valoisaa puoli, korostuu jälkimmäisessä sen varjopuolet – seikka, joka tulee esille jo omantuntoon liitettyjen metaforien yhteydessä. Esimerkiksi monet skolastikot puhuivat omatunnon yhteydessä luonnollisesta valosta (*lumen naturale*),¹ kun taas esimerkiksi Immanuel Kant piti omaatuntoa ihmistä tarkkailevana tuomarina, häntä alati seuraava varjona, ja sen ääntä pelottavana äänenä.²

¹ Omastatunnosta skolastikoilla ks. esim. Baylor, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (1977); Langston, *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre* (2001).

² ”Tietoisuus ihmisen sisäisestä tuomioistuimesta (jonka edessä hänen ajatuksensa syyttävät tai hyväksyvät toinen toisensa) on *omatunto*. Jokaisella ihmisellä on omatunto ja hän huomaa, että tämä sisäinen tuomari tarkkailee, uhkaa ja yleisesti ottaen saa hänessä aikaan

Oli miten oli, molemmissa painotuksissa omatunto on ollut, etymologisista juurista huolimatta,³ jotakin *absoluuttisen intiimiä ja yksilöllistä*: sekä omatunto oppaana että omatunto tuomarina ovat koskeneet yksinomaan sitä ihmistä, jonka omastatunnosta on ollut kyse. Kenenkään omatunto ei ole koskaan ohjannut eikä tuominnut ketään toista ihmistä – siitä huolimatta, että esimerkiksi skolastikot ajattelivat, että kaikkien omatunto on pohjimmiltaan samanlainen, puhuu samaa yksitoikkoista kieltään.⁴ Toisaalta, vaikka molemmissa painotuksissa omatunto on ollut aina jotakin täysin omaa ja henkilökohtaista, ei sitä kuitenkaan juuri koskaan ole samastettu kyseisen henkilön omaan ääneen, vaan sen ääntä on pidetty pikemminkin jonkun toisen äänenä itsessä. Omatunto on toisin sanoen ollut aina jotakin täysin yksilöllistä ja omaa, mutta samalla kertaa jotakin ”toista”: *omatunto on jokaisen oma toinen*.

Sen suhteen, *mikä* tuo toinen minussa oikein on, ei ole ollut kovin kattavaa yhteisymmärrystä. Toki se tulkittiin pitkään Jumalan ääneksi tai ainakin joksikin jumalalliseksi. Näin tekivät jo myöhäisstoalaiset Cicero ja Seneca, samoin skolastikot. Lutherista alkaen yhä useammat teologit ja filosofit ovat kuitenkin olleet sitä mieltä, ettei omastatunnossa ole mitään jumalallista.⁵

pelonsekaista kunnioitusta; ja tämä auktoriteetti, joka vahtii lakia hänessä, ei ole jotakin, jonka hän itse (vapaaehtoisesti) *tekee*, vaan jotakin hänen olemiseensa ruumiillistunutta. Se seuraa häntä aivan kuin hänen varjonsa hänen yrittäessään karata. Hän voi tosin nautintojen ja huvitusten avulla tainnuttaa tai nukuttaa itsensä, mutta hän ei voi mitään sille, että hän aika ajoin herää ja palaa itseensä; ja milloin hän sen tekee, hän heti kuulee sen pelottavan äänen. Hän voi, äärimmäisessä turmeltuneisuuden tilassa, jättää sen *huomiotta*, mutta hän ei kuitenkaan voi olla *kuulematta* sitä.” Kant, *The Metaphysics of Morals* (1996), s. 233–234.

³ Sekä latinan *conscientia* että kreikan *syneidēsis* (tai attikalainen muoto *syneidos*) tarkoittavat kirjaimellisesti yhteistietoa.

⁴ Skolastikkojen mukaan omatunto ilmoittaa ihmiselle luonnollisen lain määräykset ja luonnollinen laki on tietenkin kaikille ihmisille sama. Se, että ihminen ei kuitenkaan aina toimi luonnollisen lain mukaisesti, johtuu siitä, että hän ei jostain syystä tunne omantuntonsa todellisia määräyksiä tai sitten hän soveltaa niitä väärin käytännössä. Omatunto sellaisenaan ei toisin sanoen ole mitään yksilöllistä vaan ihmiskunnalle yhteistä, mutta se, miten yksilö kuulee tuon yhteisen, miten hän ottaa siihen osaa, on yksilöllistä. Tästä syystä olikin luontevaa, että skolastikot puhuivat kahdesta omastatunnosta, *synderesiksestä* (kaikille yhteinen ja samanlainen, luonnollisen lain periaatteet sisältävä omatunto) ja *conscientiasta* (*synderesiksen* periaatteita soveltava yksilöllinen omatunto). Vaikka tämä jaottelu johtui alun perin mahdollisesti Lombardinuksen kopiointivirheestä tämän kopioidessa Hieronymoksen Hesekiel-kommentaaria (josta jäljempänä), käytännöllisesti katsoen kaikki skolastikot Bonaventurasta Duns Scotukseen omaksuivat sen. Samalla tämä jaottelu mahdollisti puheen *erehtyvästä* omastatunnosta, joka yhä edelleen leimaa katolista keskustelua omastatunnosta ja sen oikeudesta. Ajatus erehtyvästä omastatunnosta teki vuorostaan mahdolliseksi sen, että kirk-

Thomas Hobbes ja John Locke menivät niin pitkälle, että samastivat oman-tunnon yksityiseen mielipiteeseen.⁶ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, että oman-tunnon jumalallisuus olisi kokonaan hylätty. Vielä Jean-Jacques Rousseau, joka tosin stoalaisista ja skolastikoista poiketen asetti omantunnon ja järjen vastakkain, saattoi kirjoittaa:

Omatunto, omatunto! Jumalallinen vaisto! Kuulematon, taivaallinen ääni, tietämättömän, rajoitetun, mutta järjellisen ja vapaan olennon erehtymätön opas! Pettämätön hyvän ja pahan tuomari, sinä, joka teet ihmisen Jumalan kaltaiseksi! Sinä olet ihmisen luonnon täydellisyyden, hänen tekojensa siveellisyyden aiheuttaja. Ilman sinua en itsessäni tunne olevan mitään muuta, joka kohottaisi minut eläintä ylemmäksi, kuin tuo surkea etuoikeus harhailla erehdyksestä erehdykseen säännöttömän ymmärryksen ja perustaa vailla olevan järjen avulla.⁷

Kreikkalainen vai juutalainen keksintö?

Jo myöhäisstoalaiset puhuivat omastatunnosta ja useimmille lienee nykyäänkin suurin piirtein selvää, mitä silloin tarkoitetaan, kun puhutaan omastatunnosta, *mutta oliko antiikin kreikkalaisilla omaatuntoa*? Kun Platon puhuu sielun kolmesta osasta (himoitseva, kiivaileva ja järkevä), omatunto ei niihin lukeudu. Eikä Aristoteleeltakaan löydy sellaista käsitettä, joka suoraan voitaisiin kääntää sanalla omatunto. On totta, että eräät skolastikot pitivät omaatuntoa Aristoteleen käytännöllisen järjen (*fronēsis*) aspektina, mutta nykylukijan on kuitenkin melko mahdotonta löytää *fronēsiksesta* mitään omaantuntoon viittaavaa, ei ainakaan siihen omaantuntoon, joka toimii ihmisen sisäisenä tuomarina, syyttäjänä ja rankaisijana.

ko saattoi toimia ikään kuin *conscientian* ohjaajana kohti *synderesiksen* periaatteita, jotka käytännössä samastettiin kirkon määräyksiin. Lutherin myötä omatunto integroitui – jälleen – yhdeksi, jolloin se samalla menetti viitepisteensä luonnollisen lakiin ja sitä kautta Jumalan lakiin. Omastatunnosta tuli täysin maallinen, yksilöllinen ja niin sanoaksemme subjektiivinen.

⁵ Omastatunnosta Lutherilla ks. esim. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (1993).

⁶ Ks. Hobbes, *Leviathan* (1999), II, 29, s. 276: ”Ihmisen omatunto ja hänen arvostelukynsä on sama asia.” Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (1979), I, III, § 8, s. 70: Omatunto ei ole ”mitään muuta kuin oma mielipiteemme ja arvostelmamme, joka koskee toimintamme moraalista hyvyyttä ja huonoutta”.

⁷ Rousseau, *Émile eli kasvatuksesta* (1933), s. 586.

Voidaan toki heti epäillä, että tällainen kysymys on jo lähtökohtaisesti väärä. Sillä eikö omatunto, etenkin omatunto syyttäjänä, ole oikeastaan, kuten Nietzsche korostaa, ensisijassa juutalainen keksintö, joka juurtuu länsimaiseen traditioon vasta, kun juutalainen traditio sekoittuu hellenistiseen – niin kuin tapahtuu esimerkiksi Filon Aleksandrialaisen ja Paavalin kirjoituksissa? Tästä todistaisi jo se seikka, että Filon on ensimmäinen kreikankielinen kirjoittaja, joka tekee omastatunnosta (*syneidos*) teknisen teologisen termin. Näin ei kuitenkaan valitettavasti ole. Hepreankielisestä raamatusta ei löydy edes sanaa omatunto. Lähin ilmaus on sydän (*leb*), mutta vain harva tutkija pitää sitä omantunto-käsitteen hepreankielisenä vastineena.⁸ Sekä omantunnon käsitteen että idean alkuperä on kuin onkin hellenistisessä maailmassa. Se, että Filon kirjoitti omastatunnosta, johtuu vain siitä tosiseikasta, että hänen ajattelunsa kumpuaa vähintäänkin yhtä paljon kreikkalaisesta kuin heprealaisesta maaperästä ja termin omatunto kohdalla pelkästään kreikkalaisesta. Sama koskee Paavalin omaatuntoa (*syneidēsis*) – tai näin ainakin useimmat tutkijat ovat 1800-luvulta näihin päiviin saakka esittäneet.⁹

On tietenkin mielenkiintoinen yksityiskohta, että juuri Filon käyttää sanaa omatunto useammin kuin kukaan häntä edeltävä ajattelija. Jos termi ja samalla idea on hellenistinen, miksi juuri juutalainen filosofi omaksuu sen teknisenä filosofisena terminä? Oliko juutalaisessa kulttuurissa jotakin, joka teki helppoksi tämän erityisen sanan ja idean omaksumisen? Oliko juutalainen ajattelutapa toisin sanoen hedelmällinen maaperä ajatukselle ”sieluun istutetusta tuomarista” (*De opificio mundi* 128) ja vihamielisestä syyttäjästä,¹⁰ kuten

⁸ Septuagintassa omatunto (*syneidēsis*) esiintyy kolme kertaa. Näistä ks. Pierce, *Conscience in the New Testament* (1958).

⁹ Omantunnon tulkintahistoriasta ks. Bosman 2003, s. 16–48.

¹⁰ ”Omatunto, joka asuu jokaisen ihmisen sielussa eikä koskaan jätä sitä, ei ole tottunut hyväksymään mitään pahaa. Se säilyttää luontonsa aina sellaisena, että se vihaa pahaa ja rakastaa hyvettä, ollen itsessään samaan aikaan syyttävä (*kategoros*) ja tuomari (*dikastes*). Syyttäjänä herätessään se moittii, syyttää ja on vihamielinen; kun taas tuomarina se opettaa, varoittaa ja kehottaa syytettyä muuttamaan tapansa. Ja jos se kykenee taivuttamaan hänet, se yhtyy häneen ilolla, mutta jos se ei siihen kykene, silloin se käy loputonta ja leppymätöntä sotaa häntä vastaan, öin ja päivin, jättämättä häntä koskaan rauhaan. Se soimaa häntä ja saa aikaan hänessä parantumattomia haavoja, kunnes se lopulta tuhoaa hänen surkean ja kiroitun elämänsä.” (*De decalogo*, 87.) Tässä katkelmassa omatunto ei kuitenkaan ole käännös termistä *syneidos* vaan *elegkhos* (*elegkhein* = moittia). Filonille nämä termit ovat merkitykseltään hyvin lähellä toisiaan, ellei peräti keskenään vaihdettavia. Ks. Wallis 1975, s. 34. Todistuksena siitä, että *elegkhos* todellakin toimii *syneidoksen* tavoin Filonilla otettakoon yksi esimerkki: ”Se, joka tietien tahtoen tekee väärin, ei voi puolustella tekojaan ollen jo omantunnon tuomioistuimen (*to tou suneidotos dikastērion*) tuomitsema” (*Flaccum* 7).

Filon omaatuntoa kuvaa? Ehkä. On kuitenkin otettava huomioon, että Filon on ensimmäinen ajattelija, joka systemaattisella tavalla käyttää termiä oma-tunto kreikankielisessä kirjallisuudessa: latinassa tuota sanaa (*conscientia*) oli käytetty jo ennen häntäkin. *Pro Cluentiossa* (58.159) Cicero kirjoittaa:

Suuren ja viisaan miehen osana on, oi tuomarit, kun hän on ottanut käsiinsä oikeuden taulut, ajatella, että hän ei ole yksin, ja että ei ole oikein tehdä mitä tahansa hän tahtoo; vaan että hänen tulee ottaa huomioon lain neuvot, tasa-puolisuuden, uskonnon, ja reiluuden periaatteet; että hänen tulee kaihtaa hi-moa, vihaa, kateutta, pelkoa ja kaikkia pahoja tunteita, ja hänen tulee ajatella, että mielimme painettu omatunto (*conscientiam mentis*), jonka me olemme saaneet kuolemattomilta jumailta, ja jota ei voi meiltä pois ottaa, on opasta-jista kaikkein paras.

Eikö Cicero kuitenkin puhu tässä lainauksessa eri omastatunnosta kuin Fi-lon? Hänhän puhuu oppaasta eikä tuomarista tai syyttäjistä, niin kuin Filon. Eikö näin ollen olisi mahdollista ajatella, että omatunto oppaana on kreikka-laista alkuperää, kun taas omatunto tuomarina ja syyttäjänä kumpuaa juuta-laisesta maaperästä?

Ainakin Hegel sanoo löytävänsä opastavan omantunnon synnyn nimen-omaan Kreikasta – ei Aristoteleen *fronēsiksesta* vaan ajalta, jolloin sofistit toivat subjektiivisen vakaumuksen kreikkalaiseen hengenmaisemaan. En-nen sofisteja kreikkalaisilla ei hänen mukaansa nimittäin ollut omaatuntoa: heidän keskuudessaan vallitsevana periaatteena oli ”elää maansa puolesta ilman sen enempää refleктоimista”.¹¹ Vasta sofistit keksivät doktriinin, jon-ka mukaan jokaisen ihmisen on toimittava, ei suinkaan objektiivisen oikeu-den, vaan ”oman vakaumuksensa mukaan”,¹² jolloin kukin mittaa kaikkia asioita omantuntonsa mittarilla. Näin jopa vallitsevan oikeusjärjestyksen tur-mioksi, mihin tuon subjektiivisen mittarin ylenmääräinen käyttö Hegelin mukaan johtikin. Se ajoi ”kreikkalaisen maailman turmioon”.¹³ Ongelmalli-seksi tämän tulkinnan tekee se tosiasia, että yksikään sofisti ei puhu omasta-tunnosta siinä mielessä kuin Hegel: subjektiivisena vakaumuksena. Itse asias-sa yksikään sofisti ei tarkkaan ottaen puhu omastatunnosta missään mieles-sä, sillä klassisen kauden kreikkalaisille koko käsite oli vieras – tai, kuten tulemme näkemään, ainakin melko vieras. Voi olla, että sofistit toivat ”sub-

¹¹ Hegel, *The Philosophy of History* (1956), s. 270.

¹² Hegel, *The Philosophy of History* (1956), s. 271.

¹³ Hegel, *The Philosophy of History* (1956), s. 271.

jektiiivisen vakaumuksen” kreikkalaiseen ”objektiiivisen moraliteetin” maailmaan, kuten Hegel ja hänen vanavedessään moni muukin esittää.¹⁴ Voi niin ikään olla, että Protagoraan ajatus, jonka mukaan ihminen on kaiken mitta, myötävaikutti omantunnon idean kehittymiseen. Käsitteenä ja ideana oman tunnon historiallinen alkuperä ei kuitenkaan ole subjektiivisessa vakaumuksessa, joka Hegelin oman tunnon tavoin tietää ”itsessään ja omasta itsestään sen, mikä on oikeaa ja velvoittavaa”¹⁵ – sanottakoon se näin suoraan – vaan aivan toisenlaisessa kokemuksessa. Toisin sanoen jos klassisen ajan Kreikan yhteydessä voidaan puhua omastatunnosta, ei tuo omatunto ole ainakaan mikään opas, joka kertoo, miten kulloinkin on toimittava, vaan pikemminkin sisäinen syyttäjä, joka ahdistelee ihmistä, silloin kun hän on tehnyt jotain pahaa, eli vanha kunnon ”huono omatunto”. Itse asiassa se on tällainen tuomari Cicerollekin, mikä myös osoittaa, että omatunto sekä oppaana että syyttäjänä on pikemminkin hellenististä tai roomalaista kuin juutalaista alkuperää:

Rikolliset kärsivät rangaistuksia, eivät niinkään tuomioistuimien langettamia vaan heitä piinaavat ja vainoavat raivottaret, eivät liekehtivin soihduin niin kuin taruissa, vaan oman tunnon tuskilla ja rikosten mukanaan tuomalla kärsimyksellä (*Lait* 1, 40).

Kokonaan toinen kysymys tietysti on, mikä on kreikan *syneidēsiksen* ja latinan *conscientian* suhde: onko Ciceron *conscientia* käännös kreikan *syneidēsiksestä*? Tämähän olisi tavallaan luontevaa, sikäli kuin *syneidēsis* esiinnyy kirjallisuudessa paljon ennen *conscientiaa*. Onkin sanottu, että Ciceron, Senecan ja muiden myöhäisstoalaisten *conscientia* olisi käännös varhaisstoalaisten *syneidēsiksestä*, joka ainakin eräiden mukaan oli alusta alkaen keskeinen stoalainen käsite.¹⁶ Tätä tulkintaa vastaan voidaan kuitenkin esittää se yksinkertainen tosiasia, että varhaisstoalaisilla eikä edes niin sanotuilla keskistoalaisilla termiä *syneidēsis* esiinny lainkaan,¹⁷ kun taas Cicero käyt-

¹⁴ Sofisteista ks. esim. Kerferd, *The Sophistic Movement* (1981); de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens* (2002); Guthrie 1969, s. 27–319.

¹⁵ Hegel, *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet* (1994), § 137.

¹⁶ Ks. esim. MacGregor 1959, s. 132. On jopa väitetty, että koko käsite on stoalaista alkuperää. Ks. esim. Davies 1948, s. 116.

¹⁷ Poikkeuksena Khryssippos, joka Diogenes Laertiuksen mukaan sanoi, että ”ensimmäinen jokaiselle eläimelle itselleen kuuluva asia on sen oma koostumus ja tietoisuus siitä (*syneidēsis*)”. Laertius, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (2002), 7.85. On kuitenkin hyvin mah-

tää *conscientiaa* omissa kirjoituksissa peräti 77 kertaa – toisin sanoen useammin kuin kaikki kreikaksi kirjoittaneet pakanakirjailijat *syneidēsistä* yhteensä. Todennäköisempää onkin, että Cicero omaksui termin arkikielestä ja että esimerkiksi Epiktetoksen *syneidos* on pikemmin käännös roomalaisten stoalaisten *conscientiasta* kuin jokin alkuperäinen stoalainen filosofinen käsite.¹⁸

Omantunnon synty Kreikan klassisella ajalla

Sikäli kuin tiedän, Cicero on ensimmäinen, joka puhuu ihmisen sisäisestä oppaasta ja ohjaajasta, ainakin sellaisella termillä (*conscientia*), joka nykynäkökulmasta on melko vaivatonta kääntää omaksitunnoksi. Kreikankielisessä kontekstissa käsitys omastatunnosta oppaana voidaan löytää ensimmäistä kertaa vasta Paavalilta, joskin tulkitsijat ovat olleet tässä suhteessa eri mieltä keskenään.¹⁹ Toisin kuin Cicerolla, Paavalilla omatunto ei kuitenkaan ole jumalallista alkuperää, puhumattakaan, että se olisi ”Jumalan ääni” ih-

dollista, että kysymys on virheellisestä transmissiosta sikäli kuin *synaisthesis* (”havainto”) olisi kontekstin kannalta paljon luontevampi vaihtoehto. Sillä melko oudolta tuntuu, että Diogenes Laertius olisi ajatellut, että Khrysippoksen mukaan jokaiselle eläimelle itselleen kuuluva asia olisi omatunto. Termin puuttumisesta johtuen onkin epäilyjä, että omatunto (*syneidēs*) ei esitä oikeastaan mitään roolia stoalaisuudessa. Ks. esim. Zucker 1928, s. 18.

¹⁸ ”Näiden kuninkaiden ja tyranniin henkivartiostot ja heidän aseensa tekivät mahdolliseksi kommentaa joitakin ihmisiä ja rangaista pahantekijöitä, vaikka he itse olivat pahoja. Kyyrikko ei tarvitse aseita eikä henkivartijoita, sillä hänen oma *syneidoksensa* antaa hänelle tämän auktoriteetin.” Epiktetos 3.22.94–95. Tässä yhteydessä ei ole mielestäni kuitenkaan selvää, mitä Epiktetos tarkoittaa: antaako *syneidos* auktoriteetin kommentaa joitakin ihmisiä ja rangaista pahantekijöitä vai onko *syneidos* eräänlainen ihmisen sisäinen henkivartija ja pahanteon rankaisija? Jälkimmäinen tulkinta lienee sopivampi.

¹⁹ Esimerkiksi Piercen mukaan Paavalin omatunto (*syneidēs*) vastaa aiempaa termin käyttöä: omatunto on aina retrospektiivinen lähinnä vain tuomiten aiempia tekoja. Pierce, *Conscience in the New Testament* (1958). Tässä suhteessa rohkenen kuitenkin olla eri mieltä Piercen kanssa ja yhtyä Bosmanin (2003, s. 198) näkemykseen, jonka mukaan Paavalilta voidaan löytää positiivinen *syneidēs*, toisin sanoen omatunto, joka toimii, vaikka mitään pahaa ei olisi tehtykään – niin kuin Roomalaiskirjeestä (9:1) voimme nähdä: ”Vakuutan Kristuksen nimessä, että puhun totta, ja Pyhän Hengen valaisema omatuntoni todistaa, etten valehtele.” Eikä Paavalin omatunto ole enää yksinomaan retrospektiivinenkään, niin kuin Pierce väittää, sillä hän liittää siihen selkeitä tulevaisuusorientaatioon viittaavia merkityksiä. Ensimmäisessä Korintolaiskirjeessä (8:10) Paavali kirjoittaa: ”Jos heikko veljesi näkee sinut, jolla on tietoa, aterialla epäjumalan temppelissä, eikö hänen omatuntonsa saa tästä tukea siihen, että hänkin voisi syödä uhrilihaa?” Omatunto toisin sanoen vaikuttaa suoraan siihen, mitä joku voi *tulevaisuudessa* tehdä tai jättää tekemättä.

misessä, niin kuin skolastikot uskoivat. (Tosin omatunto voi olla ”pyhän hengen valaisema”, niin kuin Paavali Roomalaiskirjeessä 9:1 sanoo.) Sellainen siitä tulee kristinuskossa vasta keskiajan alussa, jolloin kirkkoisät alkoivat sovittaa platonismia uskonkappaleisiinsa.²⁰ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö kreikkalainen omatunto (*syneidēsis*) aiemmin olisi ollut jumalallinen. Esimerkiksi Menandros puhuu kahdessa fragmentissaan jumalallisesta omastatunnosta,²¹ vaikka onkin epäselvää, ovatko nuo fragmentit hänen omiaan vaan vain hänen nimeensä jossain vaiheessa yhdistettyjä. Olennaista tässä kuitenkin on, että jos klassisen ajan yhteydessä voidaan puhua omastatunnosta, on kyse nimenomaan tuomarista ja syyttäjistä, ei mistään elämänohjeita jakavasta jumalallisesta sisäisestä opastajasta.

Tästä syystä en voi yhtyä siihen viime aikoinakin yleistyneeseen tapaan, jolla Sofokleen *Antigone* nähdään omantunnon ja lain taisteluna, jossa Antigone edustaa omaatuntoa ja Kreon lakia.²² Tässä suhteessa olen pikemminkin Hegelin perinteisen tulkinnan kannalla: kirjoittamattomine lakeineen Antigone edustaa arkaaista jumalallista oikeutta (*Dike*), kun taas Kreon sitä positiivista oikeutta (*nomos*), joka Sofokleen ajan poliittisessa todellisuudessa oli jo korvannut edellisen.²³ Tragediassa on toisin sanoen kyse perinteen ja nykyajan vastakkainasettelusta tilanteessa, jossa kaikki oikeus oli yhä enenevässä määrin inhimillistä positiivista oikeutta. Tämä siirtymä ju-

²⁰ Ratkaisevan askeleen tässä suhteessa tekee Hieronymos omassa Hesekiel-komentaarissaan, jossa hän esitti symbolisen tulkinnan Hesekielin profeettallisesta näystä, jossa hänelle ilmestyy neljä olentoa, joilla kaikilla on sekä ihmisen, leijonan, härän että kotkan kasvot (Hesekiel 1:4–15). Jerome tulkitsee kolme ensimmäistä näyn elementtiä Platonin ihmis-sielun kolmijaon mukaisesti: ihminen edustaa rationaalista sielunosaa, leijona temperamentista tai kiivasta sielunosaa ja härkä alhaisia haluja. Näiden lisäksi oli kuitenkin olemassa vielä kotka ja tämän Hieronymos tulkitsikin juuri omaksitunnoksi (*syneidēsis*), jota hän piti edellisiä korkeampana, ohjaten niitä oikeaan silloin, kun ne erehtyivät. Lisäksi hän piti omaatuntoa erottamattomana osana ihmisluontoa. Edes karkotus Eedenistä ei vaikuttanut siihen, sikäli kuin se Jeromen mukaan säilyi myös Kainin sydämessä. Ks. Hieronymos, *Commentary on Ezekiel* (1980), s. 79. Tämä näkemys omastatunnosta sielun luotuna osana, johon edes syntiinlankeemus ei vaikuttanut, vaikutti merkittävästi myöhempiin käsityksiin siitä.

²¹ ”*Syneidēsis* on kaikille meille jumalallinen (*he syneidēsis theos*)” (*Sententiae*, 81) ja ”*Syneidēsis* on kaikille kuolevaisille jumalallinen” (*Sententiae*, 107).

²² Ks. esim. Jebb, *Commentary on Sophocles Antigone*, introduction 6 (1900).

²³ Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* (1987), s. 264. Ks. myös Vernant – Vidal-Naquet 1988, s. 314. Hegel sekä Vernant ja Vidal-Naquet tosin korostavat perinteen ja nykyajan vastakkainasettelun sijaan enemmän kodin (*oikos*) ja kaupunkivaltion (*polis*) vastakkainasettelua *Antigonessa*. Tämä ei kuitenkaan hajota perinne/nykyaika-tulkintaa, sillä *oikoksen* voidaan hyvin nähdä edustavan perinnettä, kun taas *polis*, etenkin klassisen ajan positiiviseen oikeuteen perustuva *polis*, edustaa epäilemättä uutta.

malallisesta oikeuden legitimaatiosta – tai oikeuden jumalallisesta olemuksesta – positiiviseen oikeuteen näkyy itse asiassa lakiterminologiassakin. Jo Solon nimeää lakinsa *thesmokseksi* erotuksena arkaaisemmista *themiksestä* ja *dikēstä*, joilla molemmilla ajateltiin olevan jumalallinen alkuperä: ne olivat ikuisia, muuttumattomia ja hallitsivat otteellaan koko sosiaalista todellisuutta.²⁴ *Thesmos* sen sijaan ymmärrettiin alusta lähtien inhimilliseksi oikeudeksi. *Thesmoksen* aika ei kuitenkaan ollut kovin pitkä, sillä virallisissa yhteyksissä tätä termiä käytettiin laista Aristoteleen mukaan (*Politeia* 16.10) viimeisen kerran, kun säädettiin laki Peisistratoksen tyranniaa vastaan noin 511 eKr. Tämän jälkeen *nomos* monopolisoi lain teknisenä terminä. Syy, miksi *thesmoksesta* luovuttiin, saattaa piillä siinä tosiasiasa, että *thesmoksen* ymmärrettiin vielä muistuttavan vanhaa *themistä*: ainakin siihen liittyi mielikuva, että se on ylhäältä annettu ilman, että kansa on sitä välttämättä hyväksynyt. Oli miten oli, viidennelle vuosisadalle tultaessa se joka tapauksessa korvattiin *nomoksella*, joka aiemmin ja yhä edelleenkin tarkoitti kyllä muutakin – järjestystä, tapaa, elämänmuotoa – mutta josta demokraattisessa Ateenassa tuli tekninen termi kirjoitetulle, kaupunkilaisten yhdessä hyväksymälle laille.²⁵

Voi tosin olla, että vasta laki, jolla ei ole jumalallista perustaa, mahdollistaa sen, että omatunto ja oikeus asettuvat vastakkain: vasta positiivisen oikeuden maastossa voi nousta kysymys omantunnon oikeudesta. Näin ei kuitenkaan tapahdu vielä *Antigonessa* siitä yksinkertaisesta syystä, että Antigone ei vetoa omaantuntoonsa vaan jumalalliseen lakiin.²⁶ Tämä ei silti tarkoita, etteikö *Antigonestakin* sittenkin voitaisi löytää omantunnon kreikkalaisia piirteitä. Näitä piirteitä ei kuitenkaan tule liittää Antigoneen vaan Kreoniin, kun hän tajutessaan virheensä näytelmän lopussa (1260–1270) kieriskelee itsesyötysten syövereissä:

Voi mielettömyyteni erehdyksiä, itsepäisiä kuolettavia! Voi teitä, jotka perheeni murhaajia ja murhattuja katsotte? Voi minua ja turmiokkaita päätöksiani!

²⁴ Koska varhaisella arkaaisella ajalla ei ollut kirjoitettuja lakeja, on tietenkin selvää, että *themistä* ja *dikēä* ei voida pitää ”kirjoittamattomina lakeina”, toisin sanoen jonakin, jotka olisi voitu asettaa kirjoitettuja lakeja vastaan.

²⁵ Hyvä esitys lakiterminologian kehityksestä Kreikassa on Ostwald 1973–74, s. 674–684. Ks. myös Ostwald, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (1969).

²⁶ Tosin monissa Heideggerin jalanjäljissä tehdyissä tutkimuksissa eksplisiittisesti kielletään, että Antigonella olisi jokin laki puolellaan. Ks. esim. Froment-Maurice 1998, s. 143. Tämä on nähdäkseni myös Ari Hirvosen tulkinta Antigonen tapausta perin pohjin tarkastelevassa hienossa kirjassa *Oikeuden käynti: Antigonen laki ja oikea oikeus* (2000).

Nimenomaan tällaisten itsesyytösten yhteydessä viidennen vuosisadan kreikkalaiset alkoivat käyttää sanaa omatunto, vaikka käyttö olikin vielä varsin hapuilevaa: substantiivin (*syneidēsis* tai *syneidos*) sijaan he nimittäin turvautuivat vielä useimmiten verbimuotoon *emautō synoida*, ”tietää itsensä kanssa”.

”Tietää itsensä kanssa”

Kuten sanottua, substantiivin *syneidēsis* tai *syneidos* (attikalainen muoto) käyttö klassisen ajan kreikkalaisessa kirjallisuudessa on harvinaista. *Syneidēsis* esiintyy itse asiassa vain yhden kerran, Demokritoksen fragmentissa B 297:

Jotkut ihmiset, tietämättöminä kuolevaisen luonnon hajoamisesta ja tietoisena (*syneidēsis*) pahoista teoistaan elämänsä aikana, viettävät elinaikansa sekaannuksessa ja pelossa, koska he keksivät valheita kuoleman jälkeisestä ajasta.

Tässä *syneidēsis* on epäilemättä käännettävä tietoisuudeksi, mutta on ilmeistä, että Demokritos viittaa tällä tietoisuudella nimenomaan siihen, mitä me kutsumme huonoksi omaksitunnoksi. Jostain syystä tämä substantiivimuoto vakiintui paljon myöhemmin hellenistisellä ajalla ja oikeastaan vasta ensimmäisellä vuosisadalla ennen Kristusta.²⁷ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivät klassisen ajan kreikkalaiset olisi tunteneet huonoa omaatuntoa. Demokritos ei puhunut mistään kummallisesta asiasta vaan asiasta, joka mitä ilmeisimmin oli yleisesti tunnettu. Tässä suhteessa voitaisiin lainata moniakin kirjoittajia, mutta riittänee, että lainataan yhtä kaikkein kuuluisimmista,

²⁷ Tällöinkin substantiivin (*syneidēsis* tai *syneidos*) käyttö on verrattain harvinaista. Se (*syneidēsis*) esiintyy kahdesti Diodoros Sisilialaisella ja neljä kertaa Dionysios Halikarnassoslaisella. Plutarkhoksella *syneidos* esiintyy kolme kertaa. Ajanlaskumme alkua edeltävästä kreikankielisestä kirjallisuudesta voidaan toisin sanoen löytää ainoastaan yksitoista mainintaa omastatunnosta, jos oletetaan, että Demokritoksen ja Demostheneen viidennellä ja neljännellä vuosisadalla kertaalleen käyttämät termit (*syneidēsis* ja *syneidos*) viittaavat siihen, mitä me kutsuisimme omaksitunnoksi. Vasta varhaiskristillisyydessä omatunto vakiintuu teknisenä terminä, joskaan kristillisyyttä ei sinänsä voi pitää siitä vastuussa, sillä termiä käyttivät myös muun muassa juutalaiset Filon ja Josefos. Edellisellä se (*syneidos*) esiintyy kolmekymmentä kertaa ja jälkimmäisellä kuusitoista kertaa. Lisäksi he käyttivät toisinaan (neljä kertaa kumpikin) sanaa *syneidēsis*, mutta sen merkitys on sama kuin *syneidoksen*. Ks. Bosman 2003, s. 63.

nimittäin Platonia ja tämän *Valtiota* (330d–331a) ja siinä esiintyvää Kefalosta:

On näet niin, Sokrates, että kun ihmistä hipoo kuoleman ajatus, hän alkaa pelätä ja huolehtia asioista joista ei ennen ole välittänyt. Ennen hän on nauranut tarinoille, joita kerrotaan Haadeksesta ja niistä rangaistuksista, joita täällä rikkoneet saavat siellä kärsiä, mutta nyt he myllertävät hänen sieluun – jospa ne ovatkin totta? Ja hän näkee kaiken tämän yhä selvempänä edessään, vanhuudenheikkouttaan tai koska hän on jo lähempänä tuonpuoleista. Hän on täynnä epäilyksiä ja pelkoa, hän tutkii ja tarkastelee, onko tehnyt jollekulle vääryyttä. Jos hän löytää elämästään monia rikkomuksia, hän säpsähtää unestaan vähän väliä hereille niin kuin lapset ja elää pelon ja pahojen aavistusten vallassa. Sillä taas, jolla ei ole mitään vääryyttä tunnollaan, on aina luonaan suloinen toivo, hyvä vanhuuden hoiva, kuten Pindaroskin sanoo.

Mistä muusta tässä on kyse kuin omantunnon kolkutuksesta, pelon ja epäilyksen täyttämästä spekulatiosta, joka koskee ihmisen menneitä tekoja? Tästä pelostahan Demokritoskin fragmentissaan puhuu pitäen sitä kuitenkin vain taikauskoisten höpinänä. Tästä näkökulmasta on ilmeistä, että kreikkalaisilla tosiaankin oli omatunto. Oliko Kefaloksen – tai Demokritoksen – mielessä kuitenkin ensi sijassa niinkään omatunto kuin Haades? On nimittäin olemassa määrätty ero helvetinpelon ja *omantunnon itsensä* pelon välillä. Samaa voidaan sanoa toisestakin kreikkalaisille tyypillisestä pelosta, nimittäin jumalallisen rangaistuksen pelosta, joka tavallisesti yhdistettiin raivottarien koston. Pelko jumalten tai raivottarien kostosta ei vielä ole omantunnon itsensä pelkoa, toisin sanoen pelkoa, josta Kant puhuu. Kantin mukaanhan omantunnon ääni itsessään on pelottava, ilman helvetin tai jumalten ulkoista uhkaa: omatunto tietoisuutena täysin sisäisestä tuomioistuimesta, joka on ruumiillistunut ihmisen olemukseen. Oliko kreikkalaisilla tällaista omaatuntoa? Tarkastelen tätä kysymystä seuraavaksi yllä lainatun Kefaloksen puheenvuoron viimeisen lauseen ja eritoten katkelman ”ei ole mitään vääryyttä tunnollaan” (*mēden heautōi adikon syneidotī*) valossa. Platon käyttää tässä nimittäin verbiä *synoida*, josta substantiivi *syneidēsis* on johdettu ja jonka käyttö klassisella ajalla oli paljon yleisempää kuin siitä johdetun substantiivin. Eikä pelkästään yleisempää, sillä näyttää siltä, että nimenomaan tuon verbin avulla, etenkin verbin refleksiivisessä muodossa, ilmaistiin kenties ensimmäistä kertaa se, mitä me nykyään kutsumme kolkuttavaksi omaksitunnoksi – omaksitunnoksi, joka *sellaisenaan* koetaan rangaistukseksi pahasta teosta.

Synoida (inf. *syneidenai*) muodostuu sanoista *syn*, joka tarkoittaa ’yhdes-
sä’, ja *oida*, joka on perfektin indikatiivin aktiivi verbistä *eidenai* (’nähdä’,

'havaita', 'tietää', etenkin intuitiivisesti, erotettuna tiedon hankkimisesta järjkeilemällä, *noein*.²⁸) Yhtäältä verbi *synoida* esiintyy lauseissa, joissa verbin subjekti 'tietää toisten henkilöiden kanssa'. Tämä jaettu tieto voi olla neutraalia (me tiedämme jotakin yhdessä), mutta jo hyvin varhaisessa vaiheessa sitä käytetään erityisesti niissä yhdessä tietämisen muodoissa, joissa on kyse *todistamisesta* jotakuta vastaan tai jonkun puolesta. Niinpä esimerkiksi Isaioksen yhdeksänneestä puheesta (*Orationes*, 9.20) voimme lukea: "Osoittaakseni, että hän oli kaiken aikaa eri mieltä Kleonin kanssa, kutsun todistajaksini ne, jotka tietävät yhdessä (*syneidotas martyras*)." Tällainen ei-refleksiivinen käytötapa on klassisen ajan kirjallisuudessa varsin yleinen ja se esiintyy erityisesti konteksteissa, joissa on puhe rikoskumppanuudesta tai salaliitosta: joillakin on – tai sitten ei ole – yhdessä tietoa jostakin pahasta. Toisena esimerkkinä tällaisesta käytöstä voidaan ottaa jo yllä mainittu Sofokleen *Antigone* (264–267). Kun vartija yrittää vakuuttaa Kreonia, etteivät he (vartijat), tienneet mitään Polynikeen hautaamisesta, joka, kuten tiedämme, oli Antigoneen tekosia, hän sanoo:

Olimme valmiit kuumaa rautaa kantamaan, tulenkin halki käymään kaikkivannoen pyhästi: tuota tehneet emme, tietäneet (*ksyneidenai*) myös emme, ken on suunnitellut, tehnyt työn.

Toisaalta verbi esiintyy lauseissa, joissa *verbin subjekti jakaa tiedon itsensä kanssa*. Näissä tapauksissa verbiin yleensä liitetään refleksiivipronomini *emautō*, jolloin saadaan muoto *synoida emautō*, 'tiedän itseni kanssa'. Nimenomaan tämä refleksiivinen muoto on tässä yhteydessä kiinnostava. Tässäkin muodossa verbiä käytetään joko neutraalissa tai johonkin pahaan asiaan liittyvässä yhteydessä. Neutraalista käytöstä, jossa joku on tietoinen jostakin itseä koskevasta seikasta, voidaan ottaa esimerkiksi Platonin *Apologia* (21b), jossa Sokrates sanoo itsestään: "Enhän minä omasta mielestäni ole viisas olenkaan" – tai, kirjaimellisesti: "Tiedän itseni kanssa (*synoida emautōi*), että en ole viisas vähän enkä paljon." Itsensä kanssa tietämisellä saattoi kuitenkin olla myös *moraalinen* merkitys, jolla ilmaistiin retrospektiivinen, erityisesti negatiivinen, arvio omasta menneestä käytöksestä. Tällainen käytötapa voidaan löytää muun muassa Aristofaneelta, jonka näytelmässä *Naistenjuhla* naiseksi pukeutunut Mnesilokhos tunnustaa syntinsä: "Minulla itselläni on paljon tunnolla", niin kuin Kaarle Hirvonen kääntää, tai kirjaimellisesti, "tiedän itseni kanssa monia kamalia asioita (*ksynoid' emautē polla dein'*)" (476–

²⁸ Ks. Marietta 1970, s. 177.

477). Viidennellä vuosisadalla tällainen moraalinen ja retrospektiivinen, omaa aiempaa käytöstä arvostelevasti koskeva käyttötapa on tosin vielä melko harvinainen. Neljännellä vuosisadalla samanlaisia ilmauksia voidaan löytää kuitenkin jo varsin monilta kirjoittajilta.²⁹ *Anabasis*essa (1.3.10) Ksenofon kirjoittaa: ”Minua hävettää niin, etten halua tavata häntä, erityisesti koska tiedän itseni kanssa (*synoida emautō*), että olen osoittautunut epäluotettavaksi hänen silmissään.” Kirjeessään Demonikokselle Isokrates (*Orationes* 1.16) niin ikään sanoo: ”Älä koskaan toivo kätkeväsi mitään häpeällistä tekoa, jonka olet tehnyt. Sillä vaikka saattaisit kätkeä sen muilta, sinä tiedät itsesi kanssa (*seautō syneidēseis*).” Samanlaista ilmaisua käyttää myös Platon. Pitäessään ylistyspuhetta Sokrateelle Alkibiades lausuu:

Ja minä häpeän, koska tiedän itseni kanssa (*synoida emautōi*), että vaikka minun on myönnättävä, että niin tulisi toimia kuin hän (Sokrates) sanoo, ei minussa poistuttuani hänen luotaan kuitenkaan ole miestä vastustamaan kunnia kansan silmissä (*Pidot* 216a).³⁰

Lisäksi sen, että kyse oli tosiaankin pelkästään *huonosta* tiedosta tai tietoisuudesta, vahvistaa se tosiasia, että kokemus ”itsensä kanssa tietämisestä” asetettiin jo varhain onnellisuuden vastakohtaksi: ”Älä matki niitä, joilla on eniten omaisuutta, vaan niitä, jotka eivät tiedä mitään pahaa itsensä kanssa (*mēden kakon sphisi autois syneidotas*). Sillä sellaisella ’sielulla’ (*psykhē*) varustettu voi elää onnellisinta elämää.” Näin kirjoitti Isokrates (*Orationes* 2.59.2). Myöhemmin saman ajatuksen ilmaisi myös Polybios *Historiassaan* (4.86.5): ”Aratoksen seurassa olevat ... tulivat äärettömän iloisiksi, koska eivät tienneet mitään itsensä kanssa (*mēden autois syneidenai*).” Polybioslainauksesta käy lisäksi ilmi, että pelkkä ”itsensä kanssa tietäminen”, ilman sellaisia lisämääreitä, jotka viittaisivat johonkin pahaan asiaan tai tekoon, riitti ilmaisemaan huonoa tietoisuutta tai, niin kuin me sanoisimme, huonoa omaatuntoa: onnellisia olivat ne, jotka eivät ”tiedä itsensä kanssa” – ja vastaavasti ne, jotka tiesivät, olivat välttämättä onnettomia.

²⁹ *Synoida*-sanaperheen käytöstä klassisella ajalla Ks. Bosman 2003, s. 49–59.

³⁰ Jostain syystä Don E. Marietta artikkelissaan ”Conscience in Greek Stoicism” sanoo, että tässä *synoida emautōlla* ei ole eettistä konnotaatiota, mutta mielestäni eettinen konnotaatio on täysin selvä: Alkibiades on häpeissään, koska ei kykene toimimaan Sokrateen vaatimalla tavalla, vaikka on tosin mahdollista, että hän, vastaväitteistään huolimatta, vain pilailee Sokrateen kanssa. Ks. Marietta 1970, s. 180, alaviite 13.

Sisäistetyt raivottaret ja traagisen subjektivointi

Vaikka yllä erotinkin huonon omantunnon raivottarien kostosta, omantunnon kreikkalaista alkuperää pohtivissa kirjoituksissa on kuitenkin ollut tapana tarkastella tätä kysymystä nimenomaan suhteessa raivottariin. Näin siitä syystä, että on oletettu, että omatunto olisi joko raivottarien sisäistetty muoto tai että raivottaret olisivat omatunto myyttisessä muodossa. Oli asia kummin tahansa, tällä tulkinnalla on pitkä historia. Jo Cicero asettaa analogian raivottarien ja omantunnon (*conscientia*) välille (*Lait* 40, 1). Rikollisia ”piinaavat ja vainoavat raivottaret, eivät liekehtivin soihtuin niin kuin taruissa, vaan omantunnon tuskilla”.

Mitä olivat raivottaret (*erinyes*)? Epämääräisellä esihomeerisella ajalla raivottarien tehtävänä oli panna toimeen se, minkä maailmankaikkeutta hallitseva kohtalo (*moira*) määräsi. Homeerisessa kirjallisuudessa niillä oli kolme ensisijaista tehtävää: vallitsevan kosmologisen järjestyksen ylläpitäminen, valapattouden rankaiseminen ja kirousten täytäntöönpano. Posthomeerisessa kirjallisuudessa niistä tuli yhtäältä verikoston toimeenpanijoita, mutta vähitellen ne vakiintuivat – ennen muuta tragediakirjailijoiden toimesta – hahmoiksi, joiden tehtävänä oli rangaista viattoman veren vuodatuksesta. Esimerkiksi Aiskhyloksen *Oresteian* viimeisessä osassa *Eumenideksessa* raivottaret haluavat Oresteksen pään vadille, koska tämä oli tappanut äitinsä. He tosin luopuvat vaatimuksestaan Athenen painostuksen alla, mistä syystä jälkimmäinen näytelmän mukaan antoikin heille uuden nimen *eumenides*, kiltit. Olennaista tässä lienee kuitenkin se, että vielä Aiskhyloksellakin raivottaret edustavat objektiivisia kosmologisia voimia: kyse ei vielä ole mistään subjektiivisesta omastatunnosta Ciceron esittämässä mielessä.

Antigonessa (603) Sofokles sen sijaan puhuu jo raivottarista sydämessä tai mielessä (*frenon erinyes*). E. R. Doddsin mukaan kysymys ei kuitenkaan Sofokleellakaan ole raivottarien subjektivoinnista, sillä ne edustavat hänelle vielä objektiivista järjestystä. Hänen mukaansa vasta Euripides ymmärtää raivottaret yksinomaan subjektiivisena kokemuksena.³¹ Raivottarien sisäistymisen taustalla on tietenkin koko kreikkalaisen hengenmaiseman sekularisoituminen. Homeroksen sankareille oli vielä ominaista syyllisyyden ulkoistaminen tavalla, joka viidennellä vuosisadalla oli jo kovin hankalaa. Heille pahat teot, jotka tulkittiin pikemminkin kohtalon asettamiksi kom-

³¹ Dodds 1966, s. 42.

pastuskiviksi kuin autonomisen subjektin vastuullisiksi teoiksi, olivat useimmiten joidenkin jumalten tai jumalallisten henkien ja *daimoneiden* aikaansaannoksia – tai niin kuin Nietzsche asian ilmaisi:

Nämä kreikkalaiset ovat mitä kauimmin käyttäneet hyväkseen jumaliaan juuri varjellakseen itseään ”huonolta omaltatunnolta”, saadakseen jatkuvasti iloita sielunsa vapaudesta, siis päinvastaisessa mielessä kuin kristillisyyks on käyttänyt Jumalaansa.³²

Riippumatta siitä, ovatko kristityt käyttäneet Jumalaansa pelkästään ”päinvastaisessa mielessä”, niin kuin Nietzsche esittää, kreikkalaiset ainakin käyttivät jumaliaan juuri tässä mielessä kuin hän sanoo. Mitä sanoikaan Automedonin ystävä, kun hän tajusi, että Autodemon jätti vaununajajan ilman keihästä: ”Automedon, ken moisen on mielees turmioaikeen pannut taivahisista ja sult’ älyn selkeän vienyt?” (*Ilias* 17.465). Mitä vuorostaan Agamemnon sanoi, kun hän käsitti tehneensä virheen varastaessaan Akilleuksen naisen? Hän syytti jumalia:

Mutt’ enp’ ole itse mä syypää, sallima kaiken on syynä ja Zeus sekä öinen Erinnys. Nuo kokouksess’ ottivat mult’ älyn (tai: panivat *atēn* älyyni) päivänä tuona, jolloin kunnialahjan Akhilleult’ itse ma riistin. Vaan mitä tehdä mä voin? Jumalathan on johtajat kaiken. (*Ilias* 19.86–90.)

Kyse ei toisin sanoen ollut Agamemnonista itsestään vaan jumalten häneen panemasta *atēsta*, demonisesta hulluudesta.

Viidennelle vuosisadalle tultaessa tällainen jumalten ja jumalallisten selitysten käyttö oli ainakin intellektuaalisen eliitin keskuudessa tosin jo häviämässä, kiitos kreikkalaisen maallistumiskehityksen ja filosofien uudentyyppisen uskonnollisen ajattelun. Toki tämä kehitys oli vähittäistä. Esimerkiksi Theognis, kuudennella vuosisadalla elänyt runoilija, näytti vielä ottavan täysin tosissaan *daimonit*, jotka tahallaan johtivat hyveelliset harhaan. Samaa voi sanoa Aiskhylokestakin. On tosin sanottu, että Aiskhylos vain herätti uudelleen eloon *daimonit*, erityisesti pahojen *daimoneiden* maailman, mutta toisaalta on otettava huomioon, ettei edes neljännellä vuosisadalla tällainen *daimonien* käyttö ollut mitenkään harvinaista.³³ Tästä huolimatta on selvää, että perinteinen kreikkalainen uskonnollisuus oli viidennellä ja neljännellä

³² Friedrich Nietzsche, *Moraalin alkuperästä* (1969), II § 23.

³³ Ks. Dodds 1966, s. 40–41.

vuosisadalla voimakkaassa käymistilassa. Jo esisokraatikot Anaksimandroksesta Herakleitokseen olivat kritisoineet perinteistä kreikkalaista uskontoa ja postuloineet jumalia, jotka abstraktiudessaan olivat kuin varjoja perinteisiin persoonallisiin jumaliin verrattuna. Eräät sofistit asettivat lopulta jumalten koko olemassaolon kyseenalaiseksi. Tavallisen kansan keskuudessa maallistuminen ei kuitenkaan ollut yhtä ilmeistä. Viidennellä vuosisadalla filosofit olivat lopulta melko marginaalinen ilmiö, joiden eksentriset mielipiteet, jos niitä edes tunnettiin, saatettiin tyrmätä suoralta kädeltä, minkä monien filosofien kohtalo (maanpako tai kuolema) hyvin osoittaa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö kansakin olisi saanut osaansa maallistumisesta ja osittain myös hyväksynyt sen. Yksi näkökulma tähän kehitykseen on nimenomaan tragediakirjallisuus, joka toisin kuin filosofia, oli varsin tunnettua ja sitä paitsi kansan hyväksymääkin, koska he tragediakisoissa saivat äänestää suosikkinsa puolesta.

Tragedioissa maallistumiskehitys näkyy siirryttäessä Aiskhylokselta Euripideeseen. Aiskhyloksen maailma on vielä täynnä jumalallisia tapahtumien ja tekojen selityksiä, mutta Euripideellä niitä on jo huomattavasti vähemmän. On totta, että Euripideenkin näytelmissä sankari saattaa syyttää jumalia, niin kuin Faidra Afroditea *Hippolytoksessa*, mutta lopulta kuitenkin käy useimmiten selväksi, että jumalilla ei ole asiaan mitään osuutta. Aiskhyloksen näytelmissä sankarit sen sijaan ovat enemmän tai vähemmän ulkoisten voimien armoilla. Pääosa on jumalilla, raivottarilla ja pahoilla *daimoneilla*. Kaikki riippuu jumalten tahdosta, joten he ovat viime kädessä vastuussa kaikesta: ”Niin tahtoo Delfoin herra, Apollon itse”, sanoo Orestes, kun suunnittelee äitinsä murhaamista – ja tekonsa jälkeen hän puolustautuu: ”Tekoon minut kiihti jumala Delfoin, julistain, sen että voin tehdä syyttömästi.” (*Hautauhrintuojat* 1030–1034.) Tosin Aiskhyloksellakaan asetelma ei ole aivan näin yksinkertainen. Esimerkiksi *Agamemnonissa* kuoron syytökset implikoivat, että se pitää Klytaimnestraa, joka tappoi aviomiehensä Agamemnonin, henkilökohtaisesti vastuullisena pahaan tekoonsa: ”Sinun oli käsi, joka surmasi. Kukaan ei nouse viattomuuttasi todistamaan” (1505–6). Klytaimnestra itse kuitenkin väittää, että se ei ollut hänen vikansa vaan suvun daimonin, kostonhaluisen riidan hengen (*alastōr*):

Nyt julistat, että minun on työ. Mutta väärässä olet, jos näkeväsi luulet minussa Agamemnonin puolison! Olen suvun onnettomuuden henki, joka sai kostavaksi hahmoksensa tämän vainajan vaimon ja joka vaati rangaistusta Atreuksen rikoksesta, hänen inhottavasta juhlastaan. Ja sankari kaatui sovitusuhrina lasten murhasta. (1497–1504.)

Klytaimnestra kyllä myöntää, että hän Agamemnonin ruumis on ”käteni työtä oikean” (1431), mutta samalla hän kuitenkin väittää, että hänen kätensä ovat olleet korkeampien voimien armoilla. Lopulta asia jää avoimeksi. Edes kuoro ei ole varma onko Klytaimnestra syyllinen vai onko kyse vain kuninkaallisen suvun daimonista, joka käyttää häntä hyväkseen.³⁴

Tultaessa Aiskhyloksesta Sofokleeseen tapahtuu kuitenkin jo muutos: syyllinen myöntää yhä useammin syyntakeisuutensa, henkilökohtaisen vastuunsa. *Antigonessa* Kreon sanoo, että nimenomaan hän, yksin hän, on vastuussa vaimonsa kuolemasta (Eurydike teki itsemurhan, koska hänen poikansa oli tehnyt itsemurhan Antigonen, hänen morsiamensa, itsemurhan takia...): ”Voi! Milloinkaan ei tämä syy siirry minun tililtäni kenenkään muun kuolevaisen tilille!” Eikä vain vastuussa siitä, vaan Kreon sanoo suoraan tappaneensa Eurydiken: ”Minä sinut tapoin, minä onneton, minä... sanon totuuden!” (*Antigone* 1317–1320). On kuitenkin huomattava, että Kreonin mukaan teko ei siirry hänen tililtään kenenkään muun *kuolevaisen* tilille, mikä implikoi, että jonkin jumaluuden tilille se sen sijaan voi siirtyä – kuten Kreon hieman aiemmin järkeileekin: ”Pääni yli joku jumaluus silloin varmasti kohotti raskaan painon, jolla hän minua löi ja minut pakotti karuille teille, poljettua onneani iskien, piesten” (*Antigone* 1270–1280).

Euripideen näytelmissä sankarin syyntakeisuus on sen sijaan melkein jo sääntö. Tämä ei kuitenkaan ole ainoa seikka, joka erottaa ne edeltäjistään. Hänen näytelmänsä ovat hyvä esimerkki eräästä toisestakin kehityslinjasta klassisella ajalla. Aiskhyloksella ja Sofokleella ihmisen tekemä virhe (*hamartia*) on aina jokin *teko*: esimerkiksi Kreonin väärä päätös Antigoneen suhteen, joka johtaa edellisen täydelliseen epätoivoon. Paha on toisin sanoen aina jotakin objektiivista, jollakin täytyy olla verta käsissään. Vastaa-vasti tuo veri voitiin poistaa ja samalla objektiivista järjestystä rikkonut virhe korjata joidenkin määrättyjen uskonnollisten rituaalien avulla: ”Hänen verisen kätensä on puhdistanut eläimen aivan nuoren uhriveri”, niin kuin Aiskhyloksen *Eumenideissa* sanotaan (450). Faidran tapauksessa (*Hippolytos*) ei kuitenkaan ole verta vuodatettu. Itse asiassa ei ole tehty mitään pahaa,

³⁴ Yksityiskohtaisemmasta *Agamemnon*-analyysistä ks. Vernant – Vidal-Naquet 1988, s. 72–76. Vernantin mukaan Aiskhyloksen trilogiaa on luettava päinvastoin kuin yllä: *Oresteia* ei suinkaan ole konservatiivinen yritys palauttaa arkaaista Oikeutta eikä edes klassisen ajan *poliksen* elämän reflektointia vaan päinvastoin *poliksen* vallitsevan järjestyksen kritiikkiä. Niin tai näin, ainakin Aiskhylos kyseenalaistaa *Oresteia*ssa ”alkuajan pyhän oikeuden”, joka vaatii silmää silmästä ja jonka edustajana raivottaret näytelmässä esiintyvät. (*Oresteia*, 778).

mitään ei ole tapahtunut. Faidran ainoa synty on hänen intentionsa, likaiset ajatuksensa, toisin sanoen hänen rakkautensa miehensä poikaan Hippolytokseen: ”Käteni ovat puhtaat – tahra on sydämessäni (*miasma frenos*)” (315–320). Tästä syystä käsien rituaalinen peseminenkään ei enää ollut tarpeeksi: sielun tai sydämen täytyy myös olla puhdas – mikä tulee ilmi yhtä lailla Euripideen *Oresteksessa*: ”Käteni ovat puhtaat”, Menelaos sanoo yrittäen puolustaa itseään, mutta Oresteen mielestä tämä ei riitä, sillä hän välittömästi lisää: ”mutta ei sydämesi” (1602–1604).

Palataan kuitenkin vielä jumalallisten syntiselitysten katoamiseen Euripideella ja otetaan esimerkiksi *Medeia*, jota tässä yhteydessä onkin itse asiassa hyvä verrata *Antigoneen*. *Medeia* tappaa lapsensa: mikä voisikaan olla enää kauheampi esimerkki demonisesta hulluudesta? Kyse ei kuitenkaan ole mistään jumalallisesta hulluudesta (*atē*) vaan *Medeian* (1077–1080) omasta raivosta (*thymos*), joka ylittää hänen laskelmansa (*buleimaton*) – raivosta, jonka taustalla on loukattu sydän. Kertaakaan *Medeia* ei yritä väittää, että jokin ulkopuolinen (*atē*, *alastōr*) olisi tullut väliin: hän on itse vastuussa pahasta teostaan. Tästä todistaa sekin, että *Medeia* ratkaisevassa kohdassa (1021–80) painii tunnontuskiensa kanssa: tappaako vaiko ei tappa? ”Oih! Mitä teen? Tät’ enää sydän kestä ei...”. Lopulta hän kuitenkin antaa periksi kostonhalulleen, sillä hän ei usko, että raivottaret voisivat konsanaan Jaso-nille kostaa – lastensa isälle, joka oli jättänyt hänet siitä huolimatta, että oli ensin saanut hänet pettämään sukulaisensa ja lähtemään kotimaastaan.

Jos tätä näytelmää vertaa Sofokleen *Antigoneen*, ensimmäisenä pistää silmään, että *Medeialta* puuttuu *laki*, johon vedota. Lopussa hän tosin uskoo, että jopa Zeus on hänen puolellaan – siitä huolimatta, että hän oli tappanut lapsensa. Tässä vetoamisessa on kuitenkin jotakin epätoivoista, jos sitä verrataan *Antigoneen*. *Antigoneessa* jumalat edustavat jotakin perinnettä tai instituutiota: Antigonen *Dikē* ja tämän ikiaikainen kirjoittamaton laki *oikosta* ja siihen kytkeytyvää perhetraditiota, Kreonin *Apollo* taas *polista* ja sen poliittista järjestystä.³⁵ *Medeialla* ei kuitenkaan ole kumpaakaan. Hänellä ei

³⁵ Ks. Hegel, *Hegel’s Aesthetics: Lectures on Fine Art* (1975), s. 464. Tai kuten Jean-Pierre Vernant kirjoittaa: ”Kyse ei ole tytön edustaman puhtaan uskonnon ja Kreonin edustaman täydellisen uskonnottomuuden vastakodasta, tai uskonnollisen ja poliittisen hengen vastakohdasta. Kyse on pikemminkin kahdesta erityyppisestä uskonnollisesta tunteesta. Toinen on perheuskonto, puhtaasti yksityinen ja lähisukulaisten, *filoi*, pieneen piiriin rajoittuva, kodin sydämeen ja kuolleiden kulttiin keskittyvä; toinen on julkinen uskonto, jossa kaupunkia suojelevat jumalat sekoittuvat loppupelissä valtion korkeimpiin arvoihin.” Vernant – Vidal-Naquet 1988, s. 41

ole *polista*, koska nainen on jo lähtökohtaisesti suljettu siitä ulos, mutta hänellä ei *oikostakaan*, sillä hän petti perheensä auttaakseen Jasonia saamaan itselleen kultaisen taljan. Hän ei kuitenkaan saanut uutta *oikosta* Thebasta, koska samainen Jason, jonka takia hän lähti omasta maastaan, petti hänet. Tästä syystä hän valittaa:

Teill' oma koti (*patros domoi*), kaupunki (*polis*), teill' elämän kaikk' antimet on, omaiset ja ystävät. Ma koditon ja yksin (*apolis*), häväisemä nyt sen, joka minut raakalaisten maasta toi. Emoa mull' ei, veljeä, ei heimoa, ei ketään, ken voi kohtaloani kohentaa. (*Medeia* 250–260.)

Niinpä ainoa legitimaatioperusta hänen omalle karmelle rikokselle on hän itse: hänen puhtaasti subjektiivinen tunteensa ja vakaumuksensa koston oikeutuksesta. Euripideen näytelmissä luonteesta oli tosiaankin tullut ihmisen kohtalo (*ēthos anthrōpō daimon*) – ja joka ainakin näin käännettynä kumoaa koko joukon arkaaisia uskomuksia koskien ihmisen osaa jumalallisten voimien passiivisena temmelyskenttänä. Eikä tämä lienee sattumaa, sillä nimenomaan Euripides esitteli tämän Herakleitoksen maksiimin ateenalaisille.

Euripideen subjektiivinen näkökulma asioihin lienee niin ikään syy sille, miksi Hegelin mielestä Euripideen näytelmissä ei ole enää sitä muotoa antavaa voimaa, joka on ominaista Aiskhyloksen ja Sofokleen näytelmille: Euripides tarjoaa vain ”abstrakteja sentimentalisuuksia”,³⁶ Hegel toteaa tavalla, joka sittemmin toistuu muun muassa A. W. Schlegelillä ja Nietzscheillä.³⁷ Samalla tavoin kuin sofistien opetuksissa, Euripideen näytelmissä asioiden objektiivisen järjestyksen on korvannut subjektiivinen vakuumus, joka asettaa edellisen radikaalisti kyseenalaiseksi. Eikö tähän päde kuitenkin se, mitä jo aiemmin sanottiin: subjektiivinen vakuumus ei vielä todista *omantunnon* olemassaolosta? Voi tosin olla, että tuon vakaumuksen taustalla oleva sofistinen oivallus ihmisestä ”kaikkien asioiden mittana” on välttämätön edellytys *omantunnon* synnylle, mutta subjektiivinen vakuumus ei sellaisenaan vastaa *omantunnon* ilmiötä sellaisena kuin Kant siitä puhuu. Yhtä hyvin ajatus voi johtaa täydelliseen moraalittomuuteen, niin kuin Aristofanes *Pilvissä* näyttää väittävän – ja jonkinlaisesta moraalitto-

³⁶ Hegel, *Philosophy of History* (1956), s. 279.

³⁷ Schlegelin asenteesta ks. Behler 1986, s. 335–367. Nietzscheen vastaavasta ks. *The Birth of Tragedy* (1967), §11–12. Nietzsche kutsuu Euripidestä ”esteettisen sokraattisuuden ru-noilijaksi” (§12), eikä – kuten myöhemmin näemme – kenties aiivan syyttä.

muudestahan me esimerkiksi Trasymakhoksen ja Kallikleen tapauksissa voimme puhua.³⁸

Eikö sama koske Medeiaakin? Vai yrittääkö Euripides näytelmässään puhua sittenkin jostakin, jota me kutsuisimme moraaliseksi omaksitunnoksi? Väittäisin, että yrittää. Itse asiassa omatunto, etenkin ”sisäisenä oikeuskäsittelynä”, muodostaa yhden näytelmän keskeisimmistä kohokohdista. Jos Medeiaa verrataan jälleen Antigoneen, ero on huima. Antigone ei epäröi hetkeäkään; mitään sisäistä oikeuskäsittelyä ei ole. Medeia sen sijaan muuttaa mieltään yhdessä ainoassa kohtauksessa kaikkiaan kolme kertaa, koska potee huonoa omaatuntoa aikeistaan (*Medeia* 1021–80). Siksi *Medeian* kohdalla voidaan mielestäni puhua omastatunnosta: kyse ei ole pelkästä vakauksesta vaan päätökseen sisältyvästä sisäisestä tuskasta, kolkuttavasta omastatunnosta. Paras esimerkki tässä suhteessa on kuitenkin Euripideen *Oresteen* kuuluisa kohta (392–397), jossa Orestes kertoo Menelaokselle tunnontuskistaan:

Orestes: Tässä olen, onnettoman äitini surmaaaja.

Menelaos: Olen kuullut, säästä sanojasi, pahanteosta harvoin tulee puhua.

Orestes: Säästäisin kyllä, mutta *daimōn* on ylen paha minulle.

Menelaos: Mikä sinua vaivaa? Mikä sairaus sinut tuhoaa?

Orestes: Ymmärrys (*synesis*), sillä tiedän (*synoida*) tehneeni kamalan teon.

Jos oletetaan, että *Oresteen* sana *synesis*, ymmärrys, viittaa tosiasiaassa tässä siihen, mitä me kutsuisimme omaksitunnoksi, ennen kaikkea kolkuttavaksi omaksitunnoksi, lienee myönnettävä, että kreikkalaisillakin oli omatunto.³⁹

³⁸ Kuten tunnettua, Kallikles – Platonin luoma sofistaja edustava hahmo – edustaa kantaa, jonka mukaan lait (*nomoi*) on laadittu, jotta heikot ja huonot voisivat puolustautua vahvoja ja erinomaisia vastaan, mutta nämä lait eivät ole luonnonmukaisia, sillä luonnon mukaan vahvojen ja erinomaisten on saatava hallita. Tämä on luonnon laki (*nomos fyseōs*) ja luontoon perustuva oikeus (*fyseos dikaion*). Platon, *Gorgias*, 483e, 484c. Tätä Kallikleen edustamaa sofistista näkökulmaa vastaan voidaan mielestäni kuitenkin asettaa Antifonin yhtä lailla sofistinen kanta. Häinkin asetti *nomoksen* ja *fysi*ksen vastakkain asettuen jälkimmäisen kannalle, mutta hänelle *fysi*ksen mukainen elämä on elämää harmoniassa itsensä kanssa, mikä itse asiassa tuo hänet varsin lähelle lopuksi tarkasteltavaa Sokratasta.

³⁹ Yleisesti ottaen *synesistä* ei klassisen ajan teksteissä toki tule kääntää omaksitunnoksi, vakka *Nikomakhoksen etiikka* Aristoteles määrittelee *synesiksen* arvioivaksi ymmärrykseksi. Jonkinlaisesta arvioinnista *Oresteen* ymmärryksessä on tosin kyse, sillä sehän arvioi negatiivisesti hänen menneitä tekojaan, mutta yleisesti ottaen *synesiksen* merkitys oli huomattavasti laajempi ja käyttöyhteydet moninaisemmat kuin se, mihin omatunnolla nykyään viitataan. Sitä paitsi länsimaisessa traditiossa omatunto, etenkin toimintaa ohjaava omatunto, on liitetty useammin Aristoteleen *fronesikseen* kuin *synesikseen*, sillä *fronesis*,

Mistä muusta tässä ymmärryksessä nimittäin on kyse kuin omantunnon kolutuksesta, joka *sinällään*, ilman viittausta Haadekseen tai raivottariin, on jotakin tuskallista? Orestesta ei vaivaa mikään muu kuin hänen oma ymmärryksensä (*synesis*). Ajatuksen uutuus klassisella ajalla tulee toki ilmi siitä, että Menelaos ei ilmeisestikään ymmärrä Orestesta: ”Mitä tarkoitat? Viisaus osoitetaan selvyytinä, ei hämäryytinä.” Hän olisi ymmärtänyt varmasti paremmin, jos Orestes olisi puhunut, niin kuin Aiskhyloksen *Oresteias*sa puhutaan, vainoavista raivottarista, joiden edessä Orestes *Hautauhrintuojissa* (1058) joutuu kauhun valtaan: ”Apollon auta! Vilisee nyt niitä. Ja verta – niiden silmät verta tihkuu!” Euripides ei näistä mustaviittaisista kostajista kuitenkaan puhu. Hän puhuu pelkästään *synesiksestä*, jonka ääni, vaikka muistuttaakin raivottarien kauheaa hymniä, joka ”kahlitsee sielun, ihmisluista ytimen kuivaa” (*Eumenidit* 330–335), ei tule enää ihmisen ulkopuolelta vaan hänestä itsestään. Ennen kuin kuitenkaan lyödään asialle piste, on vielä tarkasteltava tuon kokemuksen *merkitystä*.

Omatunto ja toisen katse

On mielenkiintoista, että Aristoteles ei edes *Retoriikassaan*, klassisessa oikeuspuheen oppikirjassa, puhu omastatunnosta eikä edes syyllisyydentunnosta. Hän tosin puhuu luonnollisesta laista, josta sittemmin tuli länsimaissa omantunnon varsinainen sisältö: omatunto on se sielunosa, joka ilmaisee ihmiselle luonnollisen lain määräykset, kuten skolastikot asian järkeilivät. Tämä lienee se syy, miksi Antigonea on pidetty omantunnon edustajana – sanoohan Aristoteles nimenomaan tässä yhteydessä, että Sofokleen näytelmässä Antigone puhuu siitä, mikä on luonnon perusteella oikein (*Retoriikka* 1373b5–10). Voitaisiin tietenkin huomauttaa, että Sofokleen näytelmässä ei puhuta sanaakaan siitä, mikä *luonnon* perusteella on oikein, mutta olennaisempaa tässä lienee kuitenkin se jo mainittu tosiasia, että omaatuntoa eikä edes syyllisyydentuntoa *Retoriikasta* löydy. Häpeästä siinä sen sijaan puhu-

kuten Aristoteles sanoo, ”antaa määräyksiä, sillä sen päämäärä on se, mitä tulee tehdä ja mitä ei” (*Retoriikka* 1143a8–10). Esimerkiksi monet skolastikot pitivät omaatuntoa *fronesoksen* eräänä aspektina. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö *synesistä* oltaisi käytetty koskaan Euripideen tavalla. Esimerkiksi Polybios puhuu Historiassaan (*Historiae* 18.43.13) *synesiksestä* syyttäjänä (*katēgoros*). Tästä huolimatta esimerkiksi Rodgers esittää, että *synesoksen* kääntäminen omaksitunnoksi kreikkalaisten tragedioiden yhteydessä ei ole koskaan legitimiä. Rodgers 1969, s. 241–254.

taan paljonkin – ja tämä pakottaa tarkastelemaan edellä hahmoteltua ”omantunnon syntyä” uudelleen. Jospa kreikkalainen huono omatunto olikin ensi sijassa häpeäntuntoa? Silloin on melko selvää, että heillä ei ollut omaatuntoa siinä mielessä kuin olen siitä edellä puhunut: sisäisenä tuomarina ja syyttäjänä, joka sellaisenaan – ilman että joku *toinen ihminen* on näkemässä – saa ihmisessä aikaan pelonsekaista kunnioitusta, kuten Kant omastatunnosta sanoi.

Mitä on häpeä – tai: mitä se oli kreikkalaisille? Kuunnellaan Aristotelesta. Hänen mukaansa (*Retoriikka* 1383b10–15) ”häpeä on eräänlainen tuskan ja mielen rauhattomuuden laji, joka liittyy sellaisiin läsnä oleviin tai tuleviin pahoihin asioihin, jotka näyttävät johtavan huonoon maineeseen (*adoksia*)”. Edellä sanoin, että Kreon poti huonoa omaatuntoa, koska tajusi toimineensa väärin Antigonen suhteen, mutta mistä oikeastaan voin sen tietää. Hän selvästi poti tuskaa ja mielen rauhattomuutta, mutta tämä tuska ja rauhattomuus saattoi olla hyvin seurausta siitä, että hän tiesi tehneensä teon, joka johtaa huonoon maineeseen – toisin sanoen *häpeällisen* teon, sikäli kuin häpeä on, kuten Aristoteles sanoo, ”mielikuva maineen menetyksestä” (*Retoriikka* 1384a20–25). Itse asiassa on hyvin vaikeaa kuvitella kreikkalaista todellisuutta ottamatta lainkaan huomioon maineen ja sen menetyksen keskeisyyttä ihmisten kokemuksessa. Maine oli kaikki kaikessa: yksilö oli melkein yhtä maineensa kanssa. Maine vuorostaan perustui siihen, miten toiset ihmiset näkivät hänet.⁴⁰ Tästä syystä *toisen katse* pikemminkin kuin jokin Kantin ”pelottava sisäinen ääni”, omatunto, määräsi ihmisen identiteetin: ”Itsetunto on silmissä”, niin kuin kreikkalainen sanonta kuului.

Tietäminen (*eidenai*) sellaisenaan oli sukua näkemiselle (*idein*), miksi ei silloin ”itsensä kanssa tietäminenkin” merkinnyt sitä? Tavallaan se merkitsikin. Sillä ”itsensä kanssa tietämisen” kaikkein pahin seuraus ei suinkaan ollut se tuska, jonka se aiheutti yksilön sielulle, vaan ne *vaikutukset*, joita tällaisella tiedolla oli ihmisen käytökselle muiden edessä: hänestä tuli sosiaalisesti haavoittuva. Hän alkoi käyttäytyä kuin pelkuri kykenemättä katsoomaan ihmisiä silmiin ja yrittäen vältellä heitä. Erityisesti se ehkäisi ”vapaa puheen” tai ”avomielisyyden” (*parrhēsia*), josta oli tullut *poliksen* kunniallisen kansalaisen velvollisuus, Ateenan demokraattiseen poliittiseen elämään osallistumisen ehto ja kunnia-asia, jonka riistäminen sai ateenalaisen voimaan pahoin.⁴¹ Kun Polynikes Euripideen *Foinikialaisissa naisissa* (390–

⁴⁰ Aiheesta enemmän ks. esim. Vernant 1991, s. 16–18.

⁴¹ *Parrhesiasta* Kreikan klassisella ajalla ks. esim. Foucault, *Fearless Speech* (2001).

392) selittää äidilleen, mikä karkotetun kohtalossa on kaikkein kovinta, hän viittaa juuri *parrhēsiaan*: ”Yksi ainoa asia: ettei voi harjoittaa vapaata puhetta/olla avomielinen (*ouk ekhei parrhēsian*).” Muutenkin Euripides on tässä suhteessa aikalaistensa linjoilla. Vaikka edellä sanoin, että Euripides toi *Hippolytoksessa* teon lisäksi pelkän tunteen ja intention kreikkalaiseen syntilistään, ei Euripideellekään tunne sinällään ole paha vaan lähinnä sen ulkoiset vaikutukset: ”Tiesin, että tekoni ja jo pelkkä tunne toisivat minulle huonon maineen”, niin kuin Faidra lopulta sanoo. Huono maine on niin ikään syy, miksi hän tekee itsemurhan, ei se, ettei hän jaksa kantaa syyllisyytensä taakkaa:

Minut ajaa kuolemaan juuri se, etten koskaan halua häväistä puolisoani ja lapsia jotka synnytin. Ei, esteettä ja vapaudestaan (*parrhēsia* = vapaasta puheesta) nauttien saakoot he asua Ateenan kuuluiisassa kaupungissa. Olkoon heillä aina kunniaa äidistään. Sillä rohkeakin mies tuntee olevansa vailla oikeutta niin kuin orja, jos hän tietää isänsä ja äitinsä tehneen rikoksen. Jalo mieli on ainoa joka kestää elämän kilvassa, niin sanotaan. Aivan kuin peili heijastaa nuoren neidon kasvot, niin aika tuo lopulta ihmisen pahuuden julki. Kunpa minun kuvani pysyisi kirkkaana. (*Hippolytus* 419–444.)

Faidra toisin sanoen haluaa säästää miehensä ja lapsensa häpeältä ja tätä häpeää seuraavalta orjamaiselta käytökseltä. Lisäksi hän haluaa, että hänen kuvansa pysyisi kirkkaana!

Onko tällä enää mitään tekemistä omatunnon kanssa? Kun Kant puhuu omastatunnosta, hän ei viittaa sanallakaan ihmisen ulkoiseen käytökseen, kuvista puhumattakaan. Faidralla on toki huono omatunto vääristä tunteista, mutta omaatuntoa itseään enemmän häntä vaivaa se, että sen kolkutus näkyy ulospäin, mikä johtaa huonoon maineeseen. Euripideelläkin vanhat aristokraattiset käsitykset maineesta ja kunniaista näyttävät toisin sanoen asettuvan omatunnon edelle hyveellisyyden mittarina. Kyse ei ole Kantin sisäisestä tuomarista ja syyllisyydentunnosta tuon tuomarin pelottavan äänen alla vaan toisen katseesta ja sen edessä koetusta häpeästä. Ei pelosta, että omatunnon kolkutus tulee liian raskaaksi kestää, vaan pelosta, että menettää kasvonsa ja samalla maineensa. Olemmeko näin päässeet päämäärään alkupe räisen kysymyksen suhteen? Kreikkalaisilla ei siis sittenkään ollut omaatuntoa, ei ainakaan siinä merkityksessä kuin meille? Näin ainakin voitaisiin ajatella, mikäli ei löydetäisiä vastaesimerkkejä. Niitä kuitenkin löytyy, ja ne liittyvät nimenomaan siihen, milloin ihmisen on hävettävä: toisen edessä vai *itsensä edessä*.

Sokrates

Aristoteleen mielestä häpeää tunnetaan vain toisten edessä ja silloin, kun on läsnä toisia ihmisiä – erityisesti sellaisia, ”joita ihaillaan tai jotka ihailevat meitä tai joiden taholta haluttaisiin saada ihailu tai joita tarvitaan johonkin, mitä ei saada, mikäli maine on mennyt” (*Retoriikka* 1384b25–35). On todennäköistä, että Aristoteles ilmaisee tässä yleisen kreikkalaisen näkemyksen häpeästä. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteikö toisenlaistakin näkemystä häpeästä olisi esitetty, sitä paitsi paljon ennen Aristotelesta, nimittäin sellaista, joka muistuttaa enemmän kristillistä syyllistä omaatuntoa kuin varsinaista häpeää. On tosin totta, että kreikkalaiset eivät tehneet käsitteellistä eroa häpeän ja syyllisyyden välillä, mutta sen sijaan muutamat heistä puhuivat häpeästä *itsensä edessä*:

Ei pidä olla toisten ihmisten edessä enemmän häpeissään kuin itsensä edessä, eikä tehdä enemmän pahaa silloin, kun kukaan ei tiedä kuin silloin kun kaikki tietävät. Pikemminkin pitäisi tuntea eniten häpeää itseä kohtaan ja tämä laki täytyy painaa sieluusi, niin ettet tekisi mitään sopimatonta.

Näin kirjoitti Demokritos (fragmentti 264, DK), jonka kirjat Platon ilmeisesti halusi polttaa, mahdollisesti niiden jumalattomuuden takia.⁴² Onko tässä fragmentissa nykynäkökulmasta kuitenkaan mitään jumalatonta? Eikö tässä päinvastoin ilmaista aiempaa paljon ankarampi moraali – sellainen, joka tekee mahdottomaksi kaiken kaksinaamaisuuden. Jos minä olen sitä, mitä olen toisten silmissä, on aina mahdollista, että pahuudestani huolimatta osaan *esiintyä* vakuuttavasti. Voin säilyttää kasvoni, jos kukaan ei saa selville, että olen todellisuudessa pahantekijä. Nimenomaan tällaista moraalista kaksinaamaisuutta vastaan Demokritos hyökkää: ei riitä, että näytät hyvältä, sinun on oltavakin hyvä. Moraalisen häpeäntunnon laki (*nomos*) on painettava syvälle sieluun (*psykhē*).

On totta, että Demokritos ei uskonut jumaliin, kuoleman jälkeiseen elämään eikä etenään rangaistuksiin, joita pahantekijät muka Haadeksessa saivat kokea. Noiden rangaistusten takia on turha ”viettää elinaikaansa sekaannuksessa ja pelossa”, niin kuin jo aiemmin lainatusta fragmentista (B 297) muistamme – siitä, jossa sana *syneidēsis* ensimmäistä kertaa säilyneissä kreikkalaisissa kirjoituksissa esiintyy. Tämä taisikin olla se seikka, miksi

⁴² Laertios, *Merkittävien filosofien elämät ja opit* (2002), s. 342.

Platon niin Demokritosta vihasi. Onko Demokritoksen, Protagoraan opettajan, sanomassa kuitenkin ristiriitaa? Se, että jumalat ovat vetäytyneet ihmisten elämästä, ei välttämättä tee heistä moraalittomampia, pikemminkin päinvastoin. Vasta silloin ihminen tuntee vastuunsa koko painon. Hänen on, kuten Vieras Platonin *Valtiomiehessä* (274d–c) sanoo, ”ruvettava itse ohjaamaan elämäänsä ja huolehtimaan itsestään”. Itse asiassa kun Demokritos moittii niitä pahantekijöitä, jotka kärsivät omantunnontuskista siksi, että pelkäävät tulevia rangaistuksia Haadeksessa, hän ei suinkaan kritisoi omantunnontuskia sinällään. Hän kritisoi typeriä uskomuksia. Omantunnontuskien suhteen hänen asenteensa on, niin kuin yllä olevasta lainauksesta voimme lukea, täysin positiivinen: jos joku on tehnyt pahaa, hänen on hävettävä sitä, vaikka mitään Haadesta ei olisi olemassakaan – vaikka ei olisi olemassa edes yhtään toista ihmistä koko maailmassa. Tässä ei todellakaan ole enää kyse Aristoteleen häpeästä toisen edessä. Tässä on kyse syyllisyydentunnosta, huonosta omastatunnosta.

Demokritos ei toki ole ainoa laatuaan. Ajatus syyllisyydentunnon ensisijaisuudesta voidaan nimittäin lukea edellä lainatusta Isokrateenkin (*Orationes* 1.16) kehotuksesta: ”Älä koskaan toivo kätkeväsi mitään häpeällistä tekoa, jonka olet tehnyt. Sillä vaikka saattaisit kätkeä sen muilta, sinä tiedät itsesi kanssa (*seautō syneidēseis*).” Tässä suhteessa kaikkein moralistisin on kuitenkin, kuten arvata saattaa, Sokrates – omatuntoetiikan ensimmäinen apostoli. Sokrates keksii moraalin, joka keskittyy yksinomaan ihmisen omaantuntoon ja ennen kaikkea *huonon omantunnon mahdollisuuteen*. Tässä suhteessa hänen etiikkansa poikkeaa radikaalisti perinteisestä kreikkalaisesta hyve-etiikasta. Ensinnäkään sen lähtökohtana ei ole jokin hyve – Sokrateshan ei edes tiedä, mitä hyve on – vaan pikemminkin jokin paha, ja ennen kaikkea se, mitä Sokrates kutsuu vääryydeksi. Hänelle vääryyden välttäminen on korkein hyve. Joskus Sokratesta on pidetty jonkinlaisena hyveiden puolestapuhujana, mutta tosiasiaa hän ei puhu minkään hyveen puolesta vaan ensisijassa vääryyttä vastaan:

Ihmisellä ei ole milloinkaan oikeutta tehdä väärin, ei vastata vääryyteen vääryydellä eikä edes puolustautua pahoja tekoja vastaan tekemällä itse pahaa (*Kriton* 49d–e).

Jos joku tekee väärin, on hänen itse oltava itsensä ensimmäinen syyttäjä (*kātēgoros*) ja mentävä vapaaehtoisesti ruoskittavaksi, sillä vääryyden kärsiminen on parempaa kuin väärin tekeminen ja väärin tekemisestä rangaistavaksi joutuminen vuorostaan parempaa kuin rangaistuksen välttäminen, niin kuin

Sokrates *Gorgiaassa* tähdentää. Jos Sokrates ei kuitenkaan tiedä, mikä on oikein, miten hän sitten tunnistaa vääryyden? Mitä vääryys on Sokrateelle? Vääryys on sitä, että ihmisen sielu on niin sanoaksemme ”riitasointuinen lyyra”, mikä tarkoittaa, että ihminen ei ole ”yhtä mieltä itsensä kanssa” (*Gorgias* 482b). Sokrateen vääryyden kriteeri on toisin sanoen yhtä subjektiivinen kuin sofisteilla, mutta toisin kuin useimmat sofistit, Antifonia kenties lukuun ottamatta,⁴³ Sokrates ei tämän kriteerin avulla löydä mitään positiivista vakaumusta vaan pelkästään *jatkuvan riitasoinnun ahdistavan pelon* – joka myöhemmän länsimaisen historian valossa ei liene muuta kuin huonon omantunnon pelkoa. Tästä vääryyden ja huonon omantunnon liitosta johtuen Sokrateen etiikka on ensi sijassa huonon omantunnon välttämisen etiikkaa.

Enkö edellä kuitenkin sanonut, että Sokrates keksi moraalin, joka keskittyy huonoon omaantuntoon? Kyllä, mutta huonoa omaantuntoa on osattava välttää *oikein* – ja se vältetään oikein ainoastaan keskittymällä siihen, sen aina läsnä olevaan mahdollisuuteen. Ilman huonon omantunnon mahdollisuutta moraalisuus ei ylipäättään ole mahdollista. Ensin on toisin sanoen herätettävä huono omatunto, elettävä jatkuvasti sen välittömässä läheisyydessä ja lakkaamatta ajateltava sitä, vasta sitten sitä voi välttää. Tässä on Sokrateen moraalifilosofian ja samalla koko myöhemmän omatuntoetiikan paradoksaalinen perusta: ainoastaan se, joka tunnistaa ja tunnustaa huonon omantunnon mahdollisuuden – joka elää sen välittömässä läheisyydessä, siitä tietoisena ja sen ahdistamana – voi ymmärtää, mikä on hyvää ja oikeaa, sillä se, joka ei näin tee, ei kykene asettamaan edes koko kysymystä oikeasta. Näin Sokrates ajatteli ja niin ajatteli sittemmin myös Immanuel Kant, jonka moraalilakia voi mielestäni pitää modernin omatuntoetiikan rationalistisena huipentumana: ”Kukaan ihminen, jolle moraali ei ole samantekevää, ei voi olla tyytyväinen itseensä, ei voi olla tuntematta katkeraa tyytymättömyyttä itseensä.”⁴⁴ Silti ihmisen on pyrittävä tyytyväisyyteen tai, niin kuin Sokrates sanoisi, sopusointuisen lyynan kaltaiseen sieluun, hyvään omaantuntoon.

⁴³ Fragmentissaan 44a (DK) Antifon sanoo, että se, joka rikkoo lakia joutumatta kiinni, välttää sekä häpeän että rangaistuksen. Tämä on joskus tulkittu sofistisen epämoraalisuuden ilmauksena, mutta tosiasiaa kyse voi aivan hyvin moraalista, joka tulee melko lähelle Sokrateen vastaavaa. Antifon nimittäin postuloi lain (*nomos*) lisäksi luonnonmukaiset tai luonnostaan syntyneet asiat. Näiden suhteen ihmisen on turha pyristellä, sillä tällöin paha ei saa rangaistusta siksi, että joku näkee sen vaan luonnostaan, ei ”mielipiteen vuoksi” (*doksa*) vaan ”todellisuuden” tai ”totuuden” (*alētheia*).

⁴⁴ Hirvonen – Kotkas (toim.) 2004, s. 63, alaviite 35.

Koska hyvä omatunto ei kuitenkaan ole merkki vain siitä, että ihminen on kyennyt välttämättään väärintekoa, vaan samalla siitä, että koko kysymystä moraalista ei ole asetettu, omatuntoetiikan perusta on, kuten sanottua, paradoksaalinen. Sokrates oli kuitenkin tästä asetelmasta varsin tietoinen. *Hippiiaan* laajemmassa dialogissa (304b–e) Sokrates valaisee tätä asetelmaa puhuessaan eräästä ”samassa talossa asuvasta lähisukulaisesta”. Kun Hippias ja Sokrates ovat kaunista koskevan keskustelun päätyttyä lähdössä kotiin, Sokrates kadehtii Hippiaan onnea, koska tämä tietää miten ihmisen tulee elää. Itseään hän sen sijaan surkuttelee, koska joutuu aina vain olemaan ”eksyksissä ja ymmällä” sekä toisaalta siitä syystä, että häntä odottaa kotona muuan lähisukulainen, joka alkaa heti moittia ja herjata häntä, kun hän on tullut kotiin. Ensimmäisenä mies kysyy, eikö Sokratesta hävetä – tällä kertaa siitä syystä, että Sokrates on kaupungilla ollessaan puhunut kauniista harastuksista, vaikka ei edes tiedä, mitä kaunis on. ”Ja kun laitasi on näin”, mies jatkaa, ”etkö voisi yhtä hyvin olla kuollut kuin elossa?” Ei ihme, että Sokrates sanoo olevansa eksyksissä ja ymmällä.⁴⁵

Ei liene vaikea arvata, ettei Sokrateella ketään lähisukulaista kotona asunut. Kyse on hänestä itsestään, hänen (syyttävästä) omastatunnostaan, joka, kuten yllä oleva katkelma osoittaa, havaitsee missä tahansa Sokrateen aktiviteetissa vääryyden. ”Lähisukulaisen” ankaruudesta huolimatta, vai pitäisi-kö sanoa *sen takia*, Sokrates ei kuitenkaan moiti vuorostaan häntä tai yritä karkottaa häntä talostaan, vaan päinvastoin tunnustaa, että ”tämä kaikki on kestettävä”. Sillä niin kuin aivan dialogin lopussa Sokrates kreikkalaista sananpartta lainaten sanoo: ”Kauniit asiat ovat vaikeita.” Toisin sanoen vain huono omatunto, itsessään ruma, paha ja väärä, onnellisuuden vastakohta, voi olla kaiken kauniin, hyvän ja oikean perusta. *Vain aina vähintäänkin potentiaalisena läsnä oleva syyllisyydentunto voi perustaa jonkin sellaisen kuin etiikka*. Siksi se on kestettävä. Tämä on, niin luulen, Sokrateen eettinen perintö länsimaiselle ihmiselle.⁴⁶

⁴⁵ *Hippiaan* laajemman dialogin loppu, ja itse asiassa koko dialogi, on toki läpikotaisin ironinen, mistä syystä Sokrateen valituksesta omasta kohtalostaankin voidaan panna hänen ironiansa piikkiin. Kaikessa ironiassa on kuitenkin aimo annos totuutta mukana – ja kun otetaan huomioon, että viime kädessä kyse on yrityksestä välttää vääryyttä, jonka suhteen Sokrates on kaikkea muuta kuin ironinen, dialogin lopun ironia asettuu oikeaan (vakavaan) kontekstiinsa.

⁴⁶ Hieman samantyyppisestä tulkinnasta ks. Weiss 2005, s. 84. Weissin mukaan ”epäoikeudenmukaiset ihmiset eivät mieltä epäoikeudenmukaisuutta”, mutta Sokrates on oikeudenmukainen, koska hän miettii sitä alituisen. Weissille Sokrateen *daimonion* on ikään kuin todiste siitä, että kysymys (epä)oikeudenmukaisuudesta on hänelle aina läsnä.

Onko kyse kuitenkin vain eettisestä perinnöstä? Sillä niin kuin tiedetään, Sokrates ei tyytynyt siihen, että vain hän eli huonon omantunnon välitömässä läheisyydessä. Huono omatunto oli juurrutettava kaikkiin Ateenan kansalaisiin: ”Voi sinua, hyvä mies!”, Sokrates huudahtaa Ateenan miehille: ”Olet viisaudestaan ja voimastaan kuulun mahtavan Ateenan kansalainen, etkä yhtään häpeä!” Sokrates oli itse omaksunut omatuntoetiikan, mutta se ei riittänyt hänelle. Muidenkin oli se omaksuttava, jos ei muuten niin hänen toimintansa avulla, mistä syystä hän kutsuikin itseään ”jumalan paarmaksi” (vaikka yhtä hyvin häntä voitaisiin kutsua Ateenan omaksitunnoksi), joka kiertää ympäri ja istuu milloin minnekkin ”moitiskelemaan ja herättelemään” itse kutakin ateenalaisista (*Apologia* 30e–31a) – jotta he oppisivat häpeämään ei vain toisten läsnä ollessa vaan itsensäkin edessä.⁴⁷ Eikä Sokrates nähdäkseni tehnyt tätä vain siitä syystä, että hän halusi ihmisten omaksuvan omatuntoetiikan yksityiselämässään, vaan näyttää siltä, että hän halusi juurruttaa sen *poliksen* politiikankin perustaksi. Sanoohan Sokrates, että nimenomaan se, mitä *hän* tekee, on todellista valtiomiestaitoa, ei se, mitä *poliksen* hallitsijat ja kansalaiset yleensä: ”Pidän itseäni yhtenä harvoista ateenalaisista, etten sanoisi ainoana joka tavoittelee todellista politiikan taitoa; omassa ajassani minä olen ainoa todellinen poliitikko” (*Gorgias* 521d). Jokaisesta oli toisin sanoen tultava eräänlainen ”jumalan paarma”, yhtäältä itse huonon omantunnon ahdistama, toisaalta muita moitiskeleva ja heidän huonoa omaatuntoaan herättelevä kansalainen.

Eikö kuitenkin Sokrateen *daimonion* yleensä yhdistetä omaantuntoon, ei niinkään hänen puhettaan ”erästä kotona asuvasta sukulaisesta”? Toisinaan yhdistetään, toisiaan taas ollaan vahvasti sitä mieltä, että sillä ei ole mitään tekemistä omantunnon kanssa.⁴⁸ Nähdäkseni ei kuitenkaan ole ollenkaan

⁴⁷ Mainio kuvaus Sokrateen häpäisytyön seurauksista – ja sen onnistumisen *vaikeudesta* – löytyy jo edellä mainitusta *Pitojen* kohdasta (216b–c), jossa jopa Alkibiades joutuu myöntämään häpeävänsä, ainakin Sokrateen edessä: ”Vain tämä yksi mies kaikista saa minut”, humalainen Alkibiades tunnustaa, ”tuntemaan mitä kukaan ei minusta uskoisi: vain hän saa minut häpeämään. Ja minä häpeän, koska tiedän liiankin hyvin, että vaikka minun on myönnettävä, että niin tulisi toimia kuin hän sanoo, ei minussa poistuttuani hänen luotaan kuitenkaan ole miestä vastustamaan kunniaa kansan silmissä. Siksi pakenen häntä kuin orjakarkuri, ja kun taas näen hänet, häpeän omia puheitani. Joskus toivon, ettei hän olisi ollenkaan elävien kirjoissa, mutta jos niin todella olisi, tiedän hyvin, että olisin vielä onnettomampi. En totisesti ymmärrä, mitä minun pitäisi tehdä, että selviäisin tuosta miehestä.”

⁴⁸ Esimerkiksi Hadotin mukaan Sokrateen *daimonion* on hahmo, jota ”myöhemmin olisi kutsuttu moraaliseksi omaksitunnoksi”. Hadot 2002, s. 34. Brisson on täsmälleen vastakaista mieltä, sillä jumalallinen merkki ilmestyy Sokrateelle silloinkin, kun tilanteessa ei

väärin verrata Sokrateen *daimonionia* omaantuntoon, etenkin kun se näyttää toimivan täsmälleen tavalla, joka myöhemmin on liitetty omaantuntoon ja sen toimintaan. Ensinnäkin Sokrateen *daimonion* on, niin kuin moderni omatunto, jotakin perin yksilöllistä ja intiimiä, hänen *oma* ”jumaluutensa”⁴⁹ – toisin kuin kreikkalaiset daimonit yleensä. Toiseksi se ilmaisee itsensä, niin kuin moderni omatuntokin, joko merkin tai ”eräänlaisen äänen” (*fōnē tis*)⁵⁰ muodossa. Kolmanneksi tuo ääni, joka tulee Sokrateesta itsestään olematta kuitenkaan hänen äänensä, ei koskaan kehota häntä tekemään jotakin vaan ainoastaan varoittaa ryhtymästä johonkin – mikä omasta mielestäni on, niin kuin lopussa yritän esittää, ainoa tapa, jolla omatunto voi ylipäänsä ohjata ihmistä. Mistä Sokrateen *daimonion* häntä sitten oikein varoittaa? *Apologian* mukaan se muun muassa sanoo, että Sokrateen on pysyttävä erossa valtion asioista. Miksi näin? Syynä on jälleen vain ja ainoastaan vääryys, väärin tekemisen pelko. Valtion asioihin osallistuminen edellyttää Sokrateen mukaan nimittäin välttämättä epäoikeudenmukaisia tekoja. Tätä Sokrateen *daimonion* ei kuitenkaan salli. Itse asiassa se ei siedä mitään väärää.⁵¹ Se on täsmälleen niin kuin Filonin *syneidos*, joka ei ”hyväksy mitään pahaa”, varottaen Sokratesta, niin kuin hän sanoo, ”vähän väliä ja hyvinkin

ole ”moraalista ulottuvuutta”. Brisson 2005, s. 6. Itse kallistun Hadotin kantaan erityisesti siksi, että Sokrates jättää jo lähtökohtaisesti sen, mikä ei kuulu moraalin piiriin eli luonnon tutkimisen, filosofiansa ulkopuolelle. Kaikkeen siihen, mitä Sokrates tarkastelee, sisältyy toisin sanoen ”moraalinen ulottuvuus” – vaikka Brissonin käyttämä sana ”ulottuvuus (*dimension*)” onkin mielestäni harhaanjohtava: ihminen on Sokrateelle perusolemukseltaan eettinen, ei jonkin ”ulottuvuuden” mukaan.

⁴⁹ Toisinaan tosin väitetään, että Sokrateen saama merkki olisi esimerkiksi Apolloilta peräisin, mutta ainakin *Apologian* valossa tällaiselle väitteelle on vaikea löytää tukea. Ks. Brisson 2005, s. 4. Jos Sokrateen *daimonion* olisi ollut Apollon lähettämä, miksi häntä sitten syytettiin ”uusien jumalien” keksimisestä?

⁵⁰ On kiinnitettävä huomiota siihen, että Sokrates sanoo *Apologiassa* ”fōnē tis” (31d). Hän tosin sanoen puhuu, ei niinkään konkreettisesta todella kuultava äänestä, vaan ”eräänlaisesta” tai ”ikään kuin” äänestä, sikäli kuin pronominia ”tis” käytetään usein lieventämään ilmaisuja, niin että ilmaisusta tulee enemmän metaforinen. *Faidroksessa* hän sitä paitsi on vain ”kuulevinaan äänen” (242c).

⁵¹ Näin niissäkin kohdissa, joissa *daimonion* näyttää varoittavan melko vähäpätöisistä ja moraalisesti neutraaleista seikoista, kuten paikalta poistumisesta *Faidroksessa* (424b–c), minusta näyttää, että kyse on, eräistä vastaväitteistä huolimatta, kuitenkin moraalista. Sokrates ei voi poistua paikalta, koska hän ”ymmärsi rikkomuksensa” – sen, että hän oli antanut puheena olleesta aiheesta (rakkaus) väärän todistuksen. Samaa voi mielestäni sanoa *Theaitetoksen* (151a) kohdasta, jossa Sokrateessa ”asustava jumalallinen ääni” kieltää toisiaan ottamasta joitakin entisiä oppilaita takaisin, koska se tuntuu hänestä väärältä häntä itseään kohtaan.

pienissä asioissa”, milloin hän on toimimaisillaan väärin (*Apologia* 40a–b). Kun vääryys, niin kuin edellä nähtiin, paljastaa itsensä sielun riitasointuisuutena ja huonona omatuntona, Sokrateen *daimonion* varoittaa häntä toisin sanoen tekemästä mitään, *mistä olisi seurauksena huono omatunto*. Sokrates ei voi olla mukana politiikassa, koska hän on varma, että kotona asuva sukulainen ei jättäisi häntä silloin hetkeksikään rauhaan – mitä Sokrates pitää kuolemaakin huonompana vaihtoehtona. Nimenomaan tuo sukulainen, huono omatunto, on ensisijainen, Sokrateen kaiken toiminnan negatiivinen perusta. Siltä *daimonion* Sokratesta suojelee – *kuitenkaan onnistumatta tässä täysin*. Eikä sen tule täysin onnistuakaan, sillä ilman sukulaista, jota Sokrates *haluaa* kestää (”tämä kaikki on kestävä”), ei mitään varoittavaa ääntä tarvittaisikaan. Silloin etiikka olisi vain positiivisten tapojen ja lakien mukaista toimintaa, mutta Sokrateen mielestä tämä ei ole vielä mitään todellista etiikkaa. Moraalinen voi olla vain se, joka kestää omantunnon ahdistavan äänen jatkuvan läsnäolon, sillä ”kauniit asiat ovat vaikeita”.

Ovatko Sokrateen *daimonion* ja sukulainen kuitenkin eri asioita, edellisen ohjatessa ja suojellessa Sokratesta, jälkimmäisen syyttäessä ja herjatesa? Vai ovatko ne itse asiassa saman kolikon kaksi puolta? Onko koko jako ohjaavaan ja syyttävään, ennakoivaan ja jälkeenpäin moittivaan omaantuntoon täysin keinotekoinen? Entä jos omatunto oppaana ei olekaan muuta kuin syyttävän omantunnon ennakkointia? Jos näin on, ei mitään oikeaan ohjaavaa omaantuntoa ole koskaan ollutkaan: on vain huono omatunto ja yritys välttää sitä. Tästä syystä kaikki omatuntoetiikka Sokrateesta Kantiin on tosiasiaassa huonon omantunnon etiikkaa. Jos omatunto sanoo jotakin, se sanoo yksinomaan sen, että *olet aina jo vähintäänkin potentiaalisesti syyllinen*.

Toisin sanoen vaikka Sokrateen *daimonion*, joka on kuin onkin ensimmäinen esitys omastatunnosta länsimaaisessa perinteessä, esittää suojelijan osaa, on sen olemassaolo todiste siitä, että Sokrates tarvitsee suojelijaa: että huono omatunto ahdistelee häntä, ei vain kotona vaan ”vähän väliä ja hyvinkin pienissä asioissa”. Sokrateen *daimonion* ”opettaa ja varottaa”, kuten Filonin omatunto, mutta se opettaa vain varottaen, niin kuin kaikki etiikka, jonka lähtökohtana on se, mitä länsimaissa on totuttu kutsumaan omaksitunnoksi. Siksi onkin oikeastaan väärin sanoa, että länsimaaisessa traditiossa *oikeus* ja omatunto olisivat olleet aina intiimissä suhteessa keskenään. Se, mikä on ollut intiimiä Sokrateesta lähtien, on ollut vääryyden ja omantunnon liitto. Ja siinä määrin kuin nykyaikainen etiikka on, toisin kuin kreikkalainen etiikka Sokratesta lukuun ottamatta, olennaisilta piirteiltään nimenomaan

omantunnon etiikkaa, ei liene ihme, ettei mitään muuta hyvän ja oikean kriteeriä ole löydetty kuin ei-paha ja ei-väärä – kaikista uusplatonistista yrityksistä ja aristoteelisten hyve-etiikoiden rynnistyksestä huolimatta.

Lopuksi

Sokrateen mielestä vain omatuntoetiikka, huonon omantunnon pelko, oli tarpeeksi tehokas keino saada ihmiset välttämään väärin tekemistä – silloinkin kun kukaan muu ei ollut näkemässä ja jopa silloin, kun kyseistä tekoa ei yleisesti ottaen olisi pidetty vääränä. Klassisen ajan kreikkalaisille tämä pelko ei kuitenkaan ollut pääasiallinen syy siihen, miksi ihmiset välttivät väärin tekemistä, jos se oli syy lainkaan. Yhtäältä he välttivät tekemästä väärin, koska he pelkäsivät rangaistuksia joko tässä elämässä tai Haadeksessa, sekä toisaalta siksi, että he pelkäsivät menettävänsä kasvonsa ja hyvän maineensa: ”En voi tehdä pahaa, koska jos teen, menetän maineeni – ja maine on kaikki kaikessa.” Näin kreikkalaiset järkeilivät viidennen vuosisadan Ateenassa, jossa toisen katse oli yksi pääasiallisista identiteetin perusteista ja samalla kontrollin muodoista. Sokrates halusi kuitenkin muuttaa asioita, tuoda esiin toisia identiteetin perusteita ja kontrollin muotoja. Hän halusi, että ihmiset olisivat sisäistäneet toisen katseen, mutta ”toinen” ei hänen tapaukseen viitannut enää toiseen ihmiseen vaan johonkin korkeampaan, johonkin jumalalliseen. Tämä katse sisäistettiin kuitenkin vasta kristillisyyden myötä, jolloin siitä tuli identiteetin todellinen perusta ja kontrollin tehokkain väline. Tässä mielessä kristillisyyden on ollut sokratismia kansalle.

Lähteet

- Aiskhylos: *Oresteia*. Helsinki: Tammi 2003.
 Aristofanes: *Naistenjuhla*. Teoksessa *Kolme komediaa*. Helsinki: Gaudeamus 1972.
 Aristoteles: *Retoriikka*. Helsinki: Gaudeamus 1997.
 Aristoteles: *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus 1989.
 Aristoteles: *Politeia*. Teoksessa *The Athenian constitution*. London: Heinemann 1962.
 Baylor, Michael G.: *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*. E. J. Brill 1977.
 Behler, Ernst: A. W. Schlegel and the Nineteenth-Century Damnatio of Euripides. *Greek, Roman and Byzantine Studies* Vol. 27, 1986.
 Bosman, Philip: *Conscience in Philo and Paul*. Tübingen: J.C.B. Mohr 2003.

- Brisson, Luc: Socrates and the Divine Signal according to Plato's Testimony: Philosophical Practice as Rooted in Religious Tradition. *Apeiron*, Vol. 38, No. 2, 2005.
- Cicero, Marcus Tullius: *Laeista*. Helsinki: WSOY 2004.
- Cicero, Marcus Tullius: *Pro Cluentio*. Teoksessa *M. Tulli Ciceronis Orationes*, osa I. Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1957.
- Davies, W. D.: *Paul and Rabbinic Judaism*. London: SPCK 1948.
- Diels, Herman – Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Osa II. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1969.
- Laertios, Diogenes: *Merkittävien filosofien elämät ja opit*. Helsinki: Summa 2002.
- Dodds, E. R.: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press 1966.
- Epictetus: *The Discourses I–II*. Cambridge: Harvard University Press 1959–1961.
- Euripides: *Foinikialaiset naiset*. Teoksessa *Helen, Phoenician Women, Orestes*. Cambridge: Harvard University Press 2002.
- Euripides: *Hippolytos*. Teoksessa *Hippolytos / Troijan naiset*. Helsinki: Gaudeamus 1974.
- Euripides: *Medeia*. Helsinki: Kirja kerrallaan 1999.
- Euripides: *Orestes*. Teoksessa *Euripides in Four Volumes*. London: Heinemann 1965.
- Filon Alexandrialainen: *The Works of Philo*. Hendrickson Publishers 2004.
- Foucault, Michel: *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e) 2001.
- Froment-Maurice, Marc: *That Is to Say: Heidegger's Poetics*. Stanford: Stanford University Press 1998.
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press 1969.
- Hadot, Pierre: *What is Ancient Philosophy?* Cambridge: Harvard University Press 2002.
- Hegel, G. W. F.: *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press 1975.
- Hegel, G. W. F.: *Lectures on the Philosophy of Religion* Vol. II. Berkeley: University of California Press 1987.
- Hegel, G. W. F.: *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnonoikeuden ja valtiotieteen perusteet*. Oulu: Pohjoinen 1994.
- Hegel, G. W. F.: *The Philosophy of History*. New York: Dover 1956.
- Hieronymus: Commentary on Ezekiel. Teoksessa Timothy C. Potts: *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1980.
- Hirvonen, Ari – Kotkas, Toomas (toim.): *Immanuel Kant, Radikaali paha*. Helsinki: Loki 2004.
- Hirvonen, Ari: *Oikeuden käynti: Antigonen laki ja oikea oikeus*. Helsinki: Loki 2000.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Tampere: Vastapaino 1999.
- Homerios: *Ilias*. Helsinki: WSOY 1962.
- Isaios: *Isaei Orationes*. Stuttgart: Teubner 1963.
- Isokrates: *Isocratis Orationes*. Lipsiae: Teubner 1883–1885.
- Jebb, Sir Richard: Commentary on Sophocles Antigone, introduction 6. Teoksessa *Sophocles: The Plays and Fragments, with critical notes, commentary, and translation in English prose*. Part III: *The Antigone*. Cambridge: Cambridge University Press 1900.
- Kant, Immanuel: *The Metaphysics of Morals*. Teoksessa *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- Kerferd, G. F.: *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press 1981.

- Ksenofon: *Anabasis*. Teoksessa *Xenophon in Seven Volumes*, osa 3. London: Heinemann 1968.
- Langston, Douglas C.: *Conscience and Other Virtues: From Bonaventure to Macintyre*. The Pennsylvania State University Press 2001.
- Locke, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: The Clarendon Press 1979.
- 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. 17, Dec. 1970.
- Menandros: *Menander Sententiae*. Lipsiae: Teubner 1964.
- Nietzsche, Friedrich: *Moraalin alkuperästä*. Helsinki: Otava 1969.
- Nietzsche, Friedrich: *The Birth of Tragedy*. New York: Random House 1967.
- Ostwald, Martin: Ancient Greek Ideas of Law. Teoksessa Philip P. Wiener (toim.): *Dictionary of the History of Ideas*, Vol. II. New York: Charles Scribner's Sons 1973–74.
- Ostwald, Martin: *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press 1969.
- Platon: *Teokset*, osat I–VII. Helsinki: Otava 1999.
- Pierce, C. A.: *Conscience in the New Testament*. London: SCM Press 1958.
- Polybios: *Polybii Historiae*. Lipsiae: Teubner 1889–1905.
- Potts, Timothy C.: *Conscience in Medieval Philosophy*. Cambridge University Press 1980.
- Rodgers, V. A.: "Synesis" and the Expression of Conscience. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 10, 1969.
- de Romilly, Jacqueline: *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon Press 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Émile eli kasvatuksesta*. Helsinki: WSOY 1933.
- Sofokles: *Antigone*. Helsinki: WSOY 1966.
- Wallis, R. T.: *The Idea of Conscience in Philo of Alexandria*. Berkeley: The Centre for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1975.
- Weiss, Roslyn: For Whom the Daimonion Tolls. *Apeiron*, Vol. 38, No. 2, 2005.
- Vernant, Jean-Pierre: Introduction. Teoksessa Jean-Pierre Vernant (ed.), *The Greeks*. Chicago: The University of Chicago Press 1991.
- Vernant, Jean-Pierre – Vidal-Naquet, Pierre: *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. New York: Zone Books 1988.
- Zachman, Randall C.: *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*. Minneapolis: Fortress Press 1993.
- Zücker, Friedrich: *Syneidēsis-Conscientia*. Berlin: Gustaf Fischer 1928.