

Vladimir Jelkić

Sveučilište Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, Filozofski fakultet, Lorenza Jägera 9, HR-31000 Osijek
vjelkic@ffos.hr

Pojam savjesti od Grka do Nietzschea

Sažetak

Pojam savjesti u ovom se radu tematizira u vrlo širokoj povijesnoj perspektivi od Sokrata do Nietzschea, ali autor taj pojam prvenstveno nastoji objasniti razmatranjem stavova onih mislioca koje smatra ključnima za razumijevanje promjene smisla pojma savjesti. Autor rad započinje analizom stavova sv. Pavla, pri čemu se poziva na interpretaciju Josepha Ratzingera, a potom se autor vraća Sokratovom pojmu daimonion. Nakon toga autor posebno problematizira Hegelovo shvaćanje prema kojem je savjest istaknuta kao sastavni dio moderniteta, ali se istodobno ukazuje i na granice same savjesti. Prema Hegelu, bit je savjesti u subjektivnosti, a upravo tu leži mogućnost njenoga pretvaranja u zlo. Stoga Hegel smatra da je pobjeda Sokratova mišljenja u Ateni rezultirala vladavinom partikularnih svrha i interesa. To je pravi uzrok propasti Atene! Stoga subjektivitet treba biti unutar onoga što Hegel naziva običajnost (Sittlichkeit). Nietzsche problem savjesti razmatra posve drugačije. On savjest dovodi u vezu sa sjećanjem na »bogoliko ustrojstvo našega bića«. Uzimajući u obzir Nietzscheovu kritiku Sokrata, autor ipak zaključuje da pojam savjesti kod oba filozofa podrazumijeva problematiku moći kao i odgovornost čovjeka za samoga sebe.

Ključne riječi

savjest, kršćanstvo, modernitet, subjektivnost, Sokrat, Friedrich Nietzsche, Joseph Ratzinger, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Pavao, etika

Čini se da je, kada govorimo o problematici savjesti, u pitanju sličan problem o kojem sv. Augustin govori u svojim *Ispovijestima*.¹ Naime, govoreći o vremenu, sv. Augustin tvrdi da je ono neproblematičan pojam sve dok ga o njemu nitko ništa ne pita. Otprilike je tako i sa savješću. Svi mislimo da znamo što je savjest i ljutimo se na one koje smatramo nesavjesnima. Ukratko, svi podrazumijevamo da smo u posjedovanju smisla tog pojma. I ne samo to nego se i svi volimo pozivati na djelovanje, postupanje ili glasovanje koje bi bilo u skladu s našom savješću. Dakle, moramo poći od uvida da pojam »savjest« ima određenu fluidnost, neodređenost i višeznačnost. Zbog toga pojam savjesti mora biti razmotren u svojoj kompleksnosti te se mora približe odrediti.²

1

Usp. Aurelije Augustin, *Ispovijesti*, preveo Stjepan Hosu, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1982., str. 263–279.

2

Korisno se ovdje prisjetiti što je o problematici savjesti u svom eseju *Ispit savjesti* napisao Tin Ujević: »Ispit savjesti! Na nj mislim, u svojoj kaznionici, u svojem čistilištu, koje pretvaram u hram ljudskog Duha. Otkrio sam

za svoj račun jednu nesumnjivu stvar – da je za me život savjesti moj pravi život, da je moja duša – *ono što tako zovemo* – moje pravo biće, i da prema tome nema za me drugog života nego je ovaj unutrašnji. Sva je moja povijest: savjest. Prema tome za me je pravi mislilac tek onaj mislilac koji cijelu ljudsku sudbinu promatra kroz vedrine i pijanstva ljudske duše. Prema tome (ispit savjesti) nije za me ništa drugo nego najiskrenije, najdub-



Kršćanski autori, poput Vidala,³ smatraju da pojam »savjest«, kada ga se koristi u njegovu najširem značenju, obuhvaća:

1. moralnu osjetljivost, tj. »moralni osjećaj«;
2. objektiviranje moralnih vrijednosti;
3. subjektivnu odgovornost.

Iz ovoga možemo zaključiti da je savjest nužno neko subjektivno posredovanje moralnosti. Kršćanski mislioci ovakvo stajalište pronalaze u Novom zavjetu. Primjerice, sv. Pavao u Poslanici Rimljanima 14,23 kaže:

»A sve što nije iz uvjerenja grijeh je.«⁴

Nadalje, sv. Petar u Djelima apostolskim kaže da se treba više pokoravati Bogu nego li ljudima.⁵ Takav stav implicira da se subjektivni moralni sud ipak mora temeljiti na ontološkoj istini. U ovom slučaju ta istina ima oblik božanske objave. Na temelju te istine koju se priznaje objektivnom, subjekt utemeljuje svoj sud o bilo kojem etičkom problemu. Joseph Ratzinger naglašava u svom predavanju održanom u Nacionalnom katoličkom centru 1991. godine, referirajući se na stavove kardinala Newmana, kako subjekt ne može biti konačna norma:

»... u svijetu lišenom istine, svijetu koji živi na način kompromisa između zahtjeva subjekta i onih društvenih potreba. Dakako, više od toga, savjest označava osjetnu i zahtjevnu prisutnost glasa istine u samom subjektu. Posrijedi je nadilaženje puke subjektivnosti u podložnosti istini koja je od Boga.«⁶

Je li ovo razrješenje smisla pojma savjesti? Ratzinger kaže sljedeće:

»Pojam istine gotovo je napušten i zamijenjen pojmom napretka. Napredak po sebi 'jest' istina.«⁷

Objašnjavajući ovaj problem, vraća se Sokratu kojega smatra »prikladnim nositeljem kršćanskog logos«.⁸ Razlog je tomu što se i kod Sokrata radi o oslobođenju po istini i za istinu. Zanimljivo je da se i Friedrich Nietzsche, govoreći o savjesti, poziva na antičke izvore:

»Što kazuje tvoja savjest? Moraš postati onaj koji jesi.«⁹

Možemo taj stav dovesti u vezu s Pindarovim stihovima koji glase:

»Pokaži se takav, kakav jesi.«¹⁰

Dakle, Nietzsche je posve svjestan, kao što se vidi i u *Genealogiji morala*,¹¹ da pojam savjesti ima dugu povijest. Ta povijest uključuje i preobrazbu oblika samoga pojma. Dakle, moramo se vratiti Sokratu. Platon u *Obrani Sokratovoj* navodi sljedeće Sokratove riječi:

»Možda nekome izgleda čudnovato to što neumorno hodam naokolo, savjetujući vas u običnim stvarima i u to ulažem toliko truda, međutim u javnim se stvarima ne odvažujem izići pred mnoštvo savjetovati vas u svezi s (politikom) grada. Uzrok tomu je to što ste često od mene čuli: meni dolazi nešto božansko i demonsko, i upravo je to s porugom spomenuo Melet u optužnici. Meni se to javlja od rana djetinjstva, poput nekog glasa, koji, kad god se pojavi, vazda me odvrća da ne činim ono što smjeram, ali nikad me ne potiče.«¹²

Platon uvijek taj Sokratov *daimonion* smatra božanskim glasom, odnosno glasom koji Sokratu dolazi od boga, neovisno o tomu radi li se o znaku (*sémeion*) ili pak o glasu (*phóné*). U svakom slučaju, kao što naglašava i Giovanni Reale, radi se o iskustvu koje, na ovaj ili onaj način, nadilazi granice puko ljudskog.¹³

Nakon ovih uvodnih napomena, može se čudnom činiti Hegelova tvrdnja iz 147. paragrafa *Osnovnih crta filozofije prava* da »Grci nisu imali nikakve savjesti – spram običaja«. ¹⁴ Valja podsjetiti da Hegel tematizira pojam savjesti u kontekstu rasprave o subjektu. Međutim, novovjekovna priča o savjesti započinje s Immanuelom Kantom. On u *Metafizici čudoređa* ističe:

»Svaki čovjek ima savjest, te ga unutrašnji sudac promatra, opominje i općenito mu ulijeva strahopoštovanje (respekt), a ta sila što u njemu bdije nad zakonima nije nešto što je on sam sebi (hotimice) stvorio!« ¹⁵

Kod Kanta se savjest ne odvaja od praktičkog uma, a njena je uloga poticanje moralnog osjećaja u čovjeku. Dakle, savjest upozorava čovjeka na dužnost

lje, najizrazitije očitovanje mojega života; vrhovni trenutak moje životne sabranosti i usredsređenja. Ne može se ni ljubiti ni jesti ni piti ni šetati ni općiti s ljudima ni misliti, pa čak ni *griješiti*, bez obzira sa savješću. Savjest nas vodi na svim našim putovima, za traženje istine i za nalaženje zablude. Ona je kao dobri anđeo koji nam pruža melem i vodi nas u ovim tminama. Na nju ja vrlo često mislim. Trebao bi kazati – uvijek kad bdijem i kad spavam. *Cogito, ergo sum. Credo, ergo sum*. Jer i Descartesov *cogito* nije bio ništa nego jedan kredo, više jedan akt volje, afirmirajući misao i čovjeka, nego pravilan i sadržajan silogizam. Ja dakle uvijek mislim na savjest, zato sam zahvalan ovoj današnjoj samoći i svakoj samoći (koju bih htio učiniti savršenom poput meštra Eckharta). Moja samoća služi pipanju, njušenju savjesti koja ište, rukom uza zid i štakom po tlima, svoje duvare. Savjest traži savjest. A veća je valjda moja savjest nego moja svijest; etičan sam dakle i u onim dijelovima mojega bića koje razum ne osvjetljuje.« Vidi: Tin Ujević, *Eseji i kritike; Zapisi*, Šime Vučetić (prir.), Zora, Matica hrvatska, Zagreb 1970., str. 314.

³ Usp. Marciano Vidal, *Kršćanska etika*, preveli Darko Grden i dr., Karitativni fond UPT, Đakovo 2001., str. 93.

⁴ Poradi boljeg razumijevanja Pavlova izrijevka navest ćemo još jedan iz Poslanice Rimljanima 2,14–15: »Jer kad pogani koji nemaju Zakona vrše, vođeni naravljju, propise Zakona, onda su oni, nemajući Zakona, sami sebi zakononom. Oni činom dokazuju da ono što propisuje Zakon stoji upisano u njihovim srcima, o čemu zajedno istim daje svjedočanstvo njihova savjest: nutarnji sudovi koji ih međusobno optužuju ili brane.«

⁵ Dj 5,29.

⁶ Joseph Ratzinger, *O savjesti*, prevela Aleksandra Marija Chwalowska, Verbum, Split 2014., str. 35.

⁷ Ibid., str. 37.

⁸ Ibid., str. 39.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, u: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, sv. 4, Giorgio Colli, Mazzino Montinari (ur.), dtv Verlagsgesellschaft, Berlin, New York 1999., str. 297.

¹⁰ Pindar, *Ode i fragmenti*, preveo Ton Smerdel, Matica hrvatska, Zagreb 1952., str. 118.

¹¹ Usp. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, u: *KSA*, sv. 5, str. 300–302.

¹² Platon, *Obrana Sokratova*, preveo Luka Boršić, Demetra, Zagreb 2000., str. 97.

¹³ Na spomenutom mjestu Reale zaključuje sljedeće: »Kao zaključak recimo da je Sokrat razumio daimonion kao neku činjenicu nadljudskog podrijetla, koja izlazi iz okvira uobičajenosti. Da bismo ga razumjeli, nužno je povezati to s dva čimbenika: prvo Sokratovom religioznošću koja je bila izvanredne snage, drugo, Sokratovim shvaćanjem Boga kao providnosti.« Vidi: Giovanni Reale, *Sokrat: k otkriću ljudske mudrosti*, preveo Luka Boršić, Demetra, Zagreb 2003., str. 329.

¹⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, u: *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, sv. 7, Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (ur.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013., str. 296.

¹⁵ Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, u: *Werkausgabe in 12 Bänden*, sv. 8, Wilhelm Weischedel (ur.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997., str. 57.

pokoravanja zakonu, ali i na dužnost slobodnog podvrgavanja njenoj oslobađajućoj ili osuđujućoj optužbi. Ne bi se to smjelo razumjeti u smislu pojma »moral sense« koji podrazumijeva prirođenost »moralnog osjećaja« čovjeku. Pojam »moral sense« bi trebao biti izvor tzv. »afekata refleksije« koji su temelj ocjenjivanja moralnih postupaka. Ne oslanja se Kant ni na kakvu vrstu osjećaja, nego ih nadilazi pojmom dužnosti. Treba istaknuti da Kant savjest ne smatra obavezom ili dužnošću, nego »neizbježnom činjenicom«. ¹⁶ Kant smatra da tvrdnjom kako neki čovjek nema savjesti zapravo tvrdimo da se taj čovjek ne obazire na njenu presudu. Ne može se braniti tvrdnja da netko nema savjest. Naime, to bi značilo da »ne bi sebi mogao uračunati nešto što je u skladu s dužnošću niti predbacivati nešto što joj se protivi pa tako ne bi mogao zamisliti dužnost da ima savjest«. ¹⁷ Jednostavnije rečeno, Kant smatra da se nitko od nas ne može varati u vlastitom subjektivnom sudu. Dakle, nesavjesnost je čovjekova sklonost da se ne obazire na sud savjesti, a ne pomanjkanje same savjesti.

Koja je čovjekova dužnost spram pitanja savjesti? Kant misli da ovdje može biti riječi samo o neizravnoj dužnosti. Dakle, trebamo izoštriti vlastitu sposobnost slušanja glasa svog unutrašnjeg suca i postupiti prema onome što nam on naredi. Na taj je način savjest određena kao »neka mistična stvar između Boga i čovjeka«. ¹⁸

Ovdje ćemo se iznova vratiti Hegelu:

»Savjest izražava apsolutno ovlaštenje subjektivne samosvijesti, naime, znati u sebi i za sebe što je pravo i dužnost te ništa ne priznavati doli što ona zna kao dobro, i ujedno tvrdnju da je ono što ona tako zna i hoće uistinu pravo i dužnost. Savjest je, kao to jedinstvo subjektivnog znanja i onoga što je po sebi i za sebe, svetinja, koju bi bilo drskost dirnuti.« ¹⁹

Možemo se složiti s Milanom Kangrgom koji je smatrao da je bitno istaknuti sljedeći Hegelov stav:

»Čovjek kao savjest nije više okovan svrhama posebnosti, i savjest je time jedno visoko stanovište, stanovište modernog svijeta, koji je tek došao do te svijesti, do tog zalaženja u sebe.« ²⁰

Kangrga s pravom naglašava da je Hegel savjest shvatio kao opću ili potpunu povučenost u samoga sebe. Nadalje, Kangrga ističe:

»Pojedinaac smatra sebe odgovornim za sve što se događa u svijetu kako s njim samim, tako i sa svim drugima, kao i sa svime što se uopće može dogoditi. Savjest je time indeks najunutrašnjije opće povezanosti suvremenog svijeta koja je i sama proizvod modernog vremena.« ²¹

Ovdje treba naglasiti dvije stvari:

1. Savjest je sastavni dio moderniteta jer je tek u modernosti dosegnuta razina »zalaženja u sebe«. Dakle, ni prije moderne, a sukladno tome ni u grčkoj filozofiji, nema riječi o savjesti niti je može biti! ²²
2. Savjest je uvijek vezana uz pravo i dužnost. Ona je djelovanje primjereno dužnosti i to djelovanje koje ne ispunjava neku posebnu dužnost, nego je uopće tek savjest djelovanje kao moralno djelovanje. Drugim riječima, nedjelatna svijest o moralnosti tek u savjesti prelazi u konkretno moralno djelovanje. Savjest je, kaže Hegel, »apsolutna vlastitost«.

Već ovdje možemo naslutiti u čemu je problem kada je riječ o savjesti. Hegel smatra da je savjest svodiva na vlastito uvjerenje. Kao takva ona se postavlja iznad zakona, iznad bilo kojeg sadržaja dužnosti – istina je savjesti u »neposrednoj izvjesnosti same sebe«. U svojoj analizi koja prelazi u uvjerljivu kritiku pojma savjesti, Hegel joj izriče svoju konačnu prosudbu u 139. paragrafu *Osnovnih crta filozofije prava*:

»Savjest je, kao formalni subjektivitet, naprosto to da je spremna preobratiti se u zlo. Oboje, moralitet i zlo, imaju svoj zajednički korijen u samoj svojoj izvjesnosti, koja za sebe bitstuje, za sebe zna i odlučuje.«²³

Dakle, Hegel u savjesti vidi opću formu ljudskoga, odnosno nešto što nas usprkos našoj subjektivnosti i vlastitosti povezuje s drugima, ali istovremeno i vrlo jasno ukazuje na njena ograničenja. Bit savjesti je u subjektivnosti, a upravo tu leži mogućnost njenoga pretvaranja u zlo. Dakako, to ne znači da savjest u bilo kojem smislu trebamo zanemariti ili zapostaviti.

Hegelova razlika spram Kanta očita je. Kod Hegela se subjektivnost ne ograničava na unutrašnjost samog subjekta, odnosno institucije unutar područja koje naziva običajnost nisu subjektu nešto strano. Moralnost u obitelji, građanskom društvu i državi imaju vlastitu zbiljnost. Subjektivnost zadržava svoje »beskonačno pravo«, a istodobno ostaje unutar zbiljnosti društva i države. Kao što točno primjećuje Joachim Ritter, država odgovara svom pojmu samo ako pojedinac u svojoj subjektivnosti može biti slobodan u samoodređenju moralnosti, odnosno ako moralno djelovanje subjekta u objektivitetu uvijek nalazi i svoju subjektivnost.²⁴ Treba istaknuti da Hegel vrlo konzekventno od logičke razine (a kod njega je to uvijek i ontološka razina), sve do praktičke filozofije nastoji očuvati jedinstvo subjektivnog i objektivnog, u kojem je uvijek naglasak na »beskonačnom pravu subjektivnosti«. Citat iz *Enciklopedije filozofijskih znanosti* to vrlo jasno pokazuje:

»... pojedinačnosti je ono *općenito* jest subjekt kao ono što se negativno odnosi na sebe, ono neposredno *konkretno*, a predikat, naprotiv, ono *apstraktno*, ono neodređeno, ono *općenito*. No, kako su oni povezani s pomoću 'jest', i predikat u svojoj općenitosti mora sadržavati određenost subjekta, pa je ta određenost *posebnost*, a ova *postavljeni identitet* subjekta i predikata; kao ono indiferentno prema toj razlici forme, ona je na taj način *sadržaj*.«²⁵

Procesualnost duha sastoji se upravo u tome da on svoje momente proizvodi u sebi i pronalazi ih – u tom procesu ni ono negativno ni ono nebitno nisu nešto lažno od čega treba apstrahirati. Koliko Hegel jedinstvo subjekta i objekta

16

Ibid., str. 532.

17

Ibid.

18

Ibid., str. 574–576.

19

G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, str. 255.

20

Ibid., str. 254.

21

Milan Kangrga, *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983., str. 363.

22

Usp. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, str. 261.

23

Ibid.

24

Joachim Ritter posve je precizan i jasan kada određuje razliku između Hegela i Kanta: »U

Hegela preuzimanje Kantove moralnosti u filozofiju prava ima načelno i konstitutivno značenje za pojam prava i države: Oni su bazirani na slobodi samo tada kada pojedinac kao Ja u svojoj subjektivnosti uzmaže da ostane on sam u samoodređenju moralnosti i savjesti te sadržaj sve djelovanja (...). Otud na tlu modernog svijeta i s novim duhom koji je u prevratu epohe proizašao u zbiljnosti pripada svim institucijama, pravu, državi, društvu, da su za njih načelno 'nepristupačne' sloboda 'vlastitosti' u sebi, subjektivna 'moralna volja', savjest – 'ta najdublja unutarnja usamljenost sa sobom, gdje je sve izvanjsko (...) nestalo' (...). Ni država ni zakonodavstvo ne smiju prodrijeti u sferu subjektivnosti i u osvjedočenju što je na njoj utemeljeno.« Vidi: Joachim Ritter, *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, preveli Ante Pažanin, Pavo Barišić, Informator, Fakultet političkih nauka, Zagreb 1987., str. 265–266.

25

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, preveo Viktor D. Sonnenfeld, Veselin Masleša, Sarajevo 1987., str. 160.

smatra bitnim vjerojatno je najjasnije izrečeno u Predgovoru *Fenomenologije duha*:

»Kao što izraz *jedinstva* subjekta i objekta, konačnog i beskonačnog, bitka i mišljenja itd. ima tu neskladnost, što objekt i subjekt znače zapravo to što su *oni izvan svog jedinstva*, pa dakle u jedinstvu nisu mišljeni kao ono što njihov izraz iskazuje, isto tako lažno nije više kao lažno moment istine.«²⁶

Subjektivitet koji je u sebi izvjestan i koji je u konačnici odlučujući, svoj je oblik zadobio kod Sokrata:

»Taj je oblik poznat pod imenom Sokratova genija. Ovaj sadrži to da sada čovjek odlučuje po onom svom unutarnjem, uvidu, razlozima, svijesti uopće; ali genij još nije savjest – to je kasniji izraz. Ono unutar subjekta zna i odlučuje iz sebe.«²⁷

Kao što se iz navedenoga može vidjeti, Hegel smatra da stajalište grčke slobode još uvijek nije na razini onoga što se u modernitetu zove »savjest«. Prema Hegelovu mišljenju, radi se o tome da kod antičkih Grka još uvijek odlučuje »neposredna čudorednost«. U konačnici, to znači da odlučuju zakoni tradicije koja se razvila u sebi – zakoni koje se ne dovodi u pitanje, odnosno drugim riječima rečeno, »božanski zakoni«. Hegel smatra kako je tu postojao »manjak subjektivne slobode«. Odluka je antičkim Grcima dolazila izvana, što odgovara poznatoj povijesnoj činjenici da su proročišta redovito pitana za savjete. Subjekt odluku nije preuzimao na sebe. Hegel to ilustrira Xenophonovim riječima iz prve knjige *Memorabilija*:

»Ono najvažnije bogovi su zadržali za sebe.«²⁸

Dakle, razmatrajući stvari unutar obzora grčkog svijeta, jasno je da za njih subjektivno stajalište odlučuje samo kada je posrijedi interes pojedinaca, a ne kada je riječ o nečemu istinitom i čudorednom. To se odnosi i na Sokrata:

»Ni Sokratov daimonion ne očituje njemu i njegovim prijateljima ništa drugo nego savjet o takvim partikularnim posljedicama. Čini se da je ono opće u tome pripalo i Sokratu; povratak duha u sebe bilo je to opće.«²⁹

Prema Hegelovu mišljenju, taj povratak svijesti u sebe, odnosno odluka subjekta da odlučivanje preuzme na sebe, znači jednu svjetsko-povijesnu konverziju. Zbog toga on smatra da je optužba protiv Sokrata o njegovu uvođenju novih bogova ispravna. Naime, ako čovjek u samom sebi otkriva ono što je istinito, onda bogovi koje slavi država više ne znače ništa.

Prema Hegelu, Atenjani nisu Sokrata osudili slučajno, nego zato što su načela koja je zastupao zauzimala neprijateljski odnos spram zbiljnosti državnih bogova. Kao što je poznato, Atenjani su kasnije požalili zbog osude Sokrata, a tužitelje su kaznili. Hegel ističe da oni nisu tim činom samo priznali Sokratovu individualnu veličinu, nego i »da je princip koji je bio neprijateljski prema duhu njihovih istinskih odnosa postao njihov.«³⁰

Dakle, kad su Atenjani izopćili Sokrata, izopćili su sami sebe! Rezultat je toga bila vladavina partikularnih svrha i interesa u atenskom polisu. Određujuće načelo djelovanja počelo je ovisiti o unutrašnjosti subjekta, a ne o ustavu, zakonima i čudorednim načelima koja su važila unutar zajednice. Pravi uzrok propasti Atene vidljiv je u tome. Princip koji je pobijedio, naime Sokratov princip, oslabio je državu. Atenski polis postao je slab i naposljetku ovisan o Sparti i Makedoniji. Hegel, sukladno svojoj ideji povijesnog napretka, zaključio je da je viši princip uzrokovao propast onoga principa koji mu je prethodio.

Taj »viši princip« ozbiljen je u modernosti gdje se subjektivnost ne ograničava samo na unutrašnjost nego upravo suprotno, smješta se unutar onoga

što Hegel naziva običajnost. Naglasili smo zbog čega Hegel smatra da je savjesti inherentna mogućnost obrata u zlo. Smatramo da je ovdje zanimljiva usporedba s Ratzingerovom kritikom liberalističkog pojma savjesti. Naime, Ratzinger smatra da tako shvaćena savjest ne otvara osloboditeljski put istini. Prema liberalističkom shvaćanju savjesti put do istine ne postoji ili, ako uopće postoji, prezahtjevan je. Tako savjest postaje sposobnost koja nas oslobađa istine.

»Time ona postaje opravdanje subjektivnosti koja nikako ne bi htjela biti dovedena u pitanje.«³¹

Njegov primjer kojim pojašnjava ovu tezu svima je razumljiv – pripadnici SS-a sve su svoje zločine vršili upravo s fanatičnim uvjerenjem i potpunom mirnoćom savjesti. Dakle, očito je da se teorija koja bi naglašavala opravdavajuću snagu subjektivne savjesti ne bi mogla uspješno braniti od kritika.

Nietzsche pak problem razmatra posve drugačije. On smatra da problem savjesti nije u odnosu spram običajnosti (obitelj, građansko društvo i država) ili u načinu pristupa istini, nego u tome što »savjest ne stvara vrijednosti«.³² Ipak, Nietzscheovo vrednovanje savjesti nije jednoznačno. On na više mjesta piše vrlo afirmativno o njoj. Primjerice, u *Radosnoj znanosti* govori o tome da velikoj većini ljudi nedostaje intelektualna savjest:

»Tko bi to zahtijevao u najnapučenijem gradu usamljen je kao u pustinji.«³³

Očito je da Nietzsche tematizira savjest u okviru svoje teme o »Rangordnung« i nadčovjeku. Prema Nietzscheu, oni koji nemaju intelektualne savjesti žive po nekim vjerovanjima, ali bez pouzdanih afirmativnih ili negativnih razloga tog vjerovanja. To ujedno znači da takvi ljudi bez razloga smatraju nešto dobrim ili zlim. Dakle, Nietzsche pojam savjesti veže uz pojam odgovornosti, odnosno moći nad samim sobom. To je »rijetka sloboda«.

»Ja, dakle, tvrdim da je Sokrat imao tu iznimnu privilegiju, rijetku slobodu i moć nad samim sobom.«³⁴

Kao što je mnogima poznato, Nietzsche je o Sokratu napisao puno kritičkih riječi. Međutim, kad se radi o problemu savjesti Nietzsche, baš kao i Sokrat, traži izvjesnost i odgovornost. Možemo to ilustrirati i jednim karakterističnim citatom iz Nietzscheova *Zaratuстре*.

»Moja savjest duha traži to od mene da znam jedno i ništa drugo ne znam: gade mi se svi polutani duha, svi što su magloviti, svi što lebde i sanjare.«³⁵

26
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologija duha*, preveo Milan Kangrga, Naprijed, Zagreb 1987., str. 27–28.

27
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Predavanja o povijesti filozofije. Dio drugi*, preveo Igor Mikecin, Demetra, Zagreb 2006., str. 123.

28
Ibid., str. 125.

29
Ibid., str. 125.

30
Ibid., str. 133.

31
J. Ratzinger, *O savjesti*, str. 25.

32
Friedrich Nietzsche, X, u: *Werke*, sv. 4, Karl Schlechta (ur.), Ullstein Verlag, Frankfurt am Main, Berlin, Beč 1979., str. 394.

33
F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, u: *KSA*, sv. 3, str. 373.

34
F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, str. XX.

35
Ibid.

Nadalje, želimo istaknuti da Nietzsche pojam savjesti veže i uz pojam pamćenja. Ranije smo već citirali Ratzingera, a sada ćemo podsjetiti na neke njegove stavove koji bi možda mogli i zbuniti čitatelje. On podsjeća na to da je riječ savjest (na grčkom *synderesis*, na latinskom *conscientia*) preuzeta iz stoičkog nauka o mikrokozmosu. Prema Ratzingeru, upravo ju zbog toga treba zamijeniti platonskim pojmom *anamnêsis* (na hrvatskom *spomen*). On smatra kako je taj pojam »daleko jasniji«, a nije nevažno ni to što se slaže s ključnim motivima biblijske misli.³⁶ Ukratko, radi se o spomenu na bogoliko ustrojstvo čovječjeg bića. Dakle, naizgled paradoksalno, tu se pojam savjesti dovodi u vezu sa sjećanjem i unutarnjim smislom ljudskog bića. Slično je i kod Nietzschea. Međutim, kod Nietzschea je naglasak na tome da grižnja savjesti zapravo čovječjem karakteru predstavlja neku vrstu »kočnice«. Grižnja savjesti znak je da karakter nije dorastao djelu.

»Postoji grižnja savjesti i poslije dobrih djela: kada su neobična te nisu u skladu sa starim okruženjem.«³⁷

Savjest se sjeća! Prema Nietzscheu, savjest osuđuje neko djelo samo zato što je ono već odavno osuđeno. Nadalje, on tvrdi da je prava grižnja savjesti zapravo iznimno rijetka pojava među onima koji su kažnjeni i osuđeni. Zbog toga Nietzsche smatra da kazna ne djeluje na savjest, nego ljude čini tvrdima i hladnima – upravo onakvi kakvi su robijaši koje je Dostojevski opisao u svom autobiografskom romanu *Zapisi iz mrtvog doma*.

Nietzsche podsjeća na to kako je Spinoza taj koji se pozabavio pitanjem: što je ostalo od *morsus conscientiae* (grižnje savjesti) kao suprotnosti onom *gaudium* (radost)?³⁸ Nietzsche, oslanjajući se na Spinozu, želi reći da je svijet prije pronalaska »grižnje savjesti« bio u stanju nevinosti. Očito se ovdje, unatoč svim spomenutim sličnostima, otišlo daleko od Sokratova pojma *daimonion*. Poznat je Nietzscheov stav da taj Sokratov »upozoritelj« predstavlja inverziju samog smisla djelovanja. Naime, on nikada nije poticaj, nego uvijek kočnica. Bez obzira na to, smatramo da Nietzscheov i Sokratov »pojam savjesti« podrazumijeva problematiku moći kao i odgovornost čovjeka za samoga sebe.

Vladimir Jelkić

The Notion of Conscience from Ancient Greece to Nietzsche

Abstract

This paper discusses the notion of conscience from a very broad historical perspective, but the author tries to clarify it by taking into consideration the points of view of only those thinkers that he considers crucial for understanding the meaning of the notion of conscience, and the way it has changed from Socrates to Nietzsche. The analysis begins with St. Paul's hypotheses as interpreted by Joseph Ratzinger. After that, the author refers to Socrates' notion of daimonion. The thesis moves on to discuss Hegel's understanding of conscience, where conscience is emphasized as a component of modernity, but at the same time Hegel is also pointing at the very limit of conscience: that the essence of conscience lies in its subjectivity and this is where, according to Hegel, there is a possibility of conscience to transform into evil. Therefore, Hegel holds that the victory of Socrates perspective resulted in the reign of the particularity of purposes and interests in Athens. It is what has brought about the decline of Athens! Therefore, subjectivity should be within what Hegel calls "ethical life" (Sittlichkeit). Nietzsche observes the problem in a very different way: he relates conscience to the memory of "the godlike structure of our being". Regardless of Nietzsche's criticism of Socrates, the author concludes that, with both of them, the notion of conscience corresponds to the understanding of power and responsibility to self.

Key words

conscience, Christianity, modernity, subjectivity, Socrates, Friedrich Nietzsche, Joseph Ratzinger, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, St. Paul, ethics

36

Usp. J. Ratzinger, *O savjesti*, str. 42.

37

F. Nietzsche, X, u: *Werke*, sv. 4, str. 502.

38

Spinozina rečenica o kojoj je ovdje riječ u latinskom izvorniku glasi: »Conscientiæ de-

nique morsus est tristitia opposita gaudio.«
Vidi: Benedikt de Spinoza, *Etika*, preveo Ozren Žunec, Demetra, Zagreb 2000., str. 207.;
usp. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, u: *KSA*, sv. 5, str. 320–321.