



Itsetietoisuus, ensimmäisen persoonan kokemus ja identiteetti keskiajalla

RITVA PALMÉN

Johdanto

Jari Kaukuan teos *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* (Cambridge University Press, 2015) tutkii itsetietoisuuden ja minän käsitteitä jälkiklassisessa islamilaisessa filosofiassa (n. 1000–1600 jaa).¹ Kysymys minästä ja minän itsetietoisuudesta (engl. self-awareness) on paljon käsitelty teema filosofian historiassa ja siitä käydään aktiivista keskustelua modernissa mielenfilosofiassa. Teoksessaan Kaukuan tavoitteena on osoittaa, että myös jälkiklassisessa islamilaisessa filosofiassa käytiin monipuolista ja korkeatasoista tieteellistä keskustelua esimerkiksi siitä, mitä minän kokemus itsestä tarkoittaa, mikä merkitys on ensimmäisen persoonan kokemuksella ja kuinka minän kokemus itsestä pysyy samana.

Teoksen johdannossa Kaukua käy lyhyesti läpi valtavirtänäkemymiä minuudesta ja itsetietoisuudesta ja esittelee filosofisia perusasetelmia. Minä on käsitetty joko hyvin kapeasti

¹ Viitataan ainoastaan Kaukuan teoksen sivunumeroihin leipätekstissä. Muutoin käytän alaviitteitä.

kokemusta strukturoivana subjektiivisuutena tai sitten sosiaalisena konstruktiona, joka syntyy erilaisten heteronomisten prosessien kautta yhteisössä. Kuten Kaukua toteaa, analyysit ensimmäisen persoonan kokemuksesta sekä itsetietoisuudesta ovat olleet modernissa mielenfilosofiassa usein käytettyjä argumentteja naturalistista ihmiskuvaa vastaan.

Vaikka kirjassa vilahtelee toisinaan viittauksia läntiseen akateemiseen nykykeskusteluun ja sen teorioihin, Kaukua ei kuitenkaan rakenna omaa historiallista katsaustaan ja analyysiään minkään tällä hetkellä mielenfilosofiassa vallitsevan minä-teorian tai itsetietoisuuden määrittelyn varaan. Sen sijaan hän tukeutuu islamilaisen filosofian lähteisiin ja kysyy, mitä ne sanovat minästä ja itsetietoisuudesta. Heuristisena periaatteena on Galen Strawsonin inspiroima jaottelu minän metafysiikkaan ja minän fenomenologiaan. Minän metafysiikka ottaa kantaa siihen, mitä ”minä” on tai ei ole reaali maailmassa. Minän fenomenologia sen sijaan lähtee siitä oletuksesta, että ihmiset näyttävät olevan tietoisia omasta itsestään. Tästä ilmiöstä ja sen ominaisuuksista voidaan keskustella ilman vahvoja metafysisiä sitoumuksia. Kantavana metodina onkin tutkia minän fenomenologiaa ja sen avulla kuvata ja analysoida islamilaisen filosofian erilaisia tulkintoja minästä.²

Lähdetietoinen metodi ja tarkka pitäytyminen alkuteksteissä voi synnyttää aluksi väärän mielikuvan, että kyseessä olisi vaikeaselkoinen ja läpitunkematon teos, joka ei olisi ymmärrettävä kuin asiantuntijoille ja arabiaa osaaville henkilöille. Kärsivällinen argumenttien esittely ja analysointi pitää kuitenkin huolen siitä, että peruskysymykset avautuvat mielenfilosofiasta kiinnostuneille lukijoille. Kaukuan metodologinen ratkaisu antaa myös lukijalle tilaa pohtia mahdollisia paralleelleja nykymielenfilosofian ja islamilaisen keskiajan filosofian välillä sekä vertailla keskiajan latinaalaista ja arabialaista mielenfilosofiaa toisiinsa.

² Minän mielenfilosofiaan ja subjektiivisuuteen liittyvistä metodologisista kysymyksistä ks. erityisesti Kaukua & Lähteenmäki (2010).

Kirjan lähtökohtana ja kulminaatiopisteenä ovat Avicennan (980–1037 jaa.) psykologiset ja filosofiset teokset. Avicenna ei kirjoita töissään eksplisiittistä analyysia itsetietoisuudesta, mutta Kaukua pyrkii tuomaan yhteen lukuisat Avicennan huomautukset itsestä ja itsetietoisuudesta ja väittää, että Avicennan teosten perusteella on mahdollista rekonstruoida koherentti itsetietoisuuden käsite. Tämä yksityiskohtainen analyysi kattaa puolet koko kirjan kokonaispituudesta, ja Avicennan yhteydessä esitellyt perusteemat määrittelevät keskeisesti myös myöhempien lukujen kysymyksenasettelua.

Avicennan laaja käsittely on mielenkiintoista myös latina-laista keskiajan filosofiaa tutkivien näkökulmasta. Hänen psykologinen pääteoksensa *Sielusta* käännettiin latinaksi jo 1100-luvulla. Koska Aristoteleen klassinen tutkielma, myös nimeltään *Sielusta* (lat. *De anima*) käännettiin vasta Avicennan teoksen jälkeen, Avicennan esittämät näkemykset sielun toiminnasta ja rakenteesta vaikuttivat merkittävästi myöhempiin tulkintoihin Aristoteleen psykologiasta. Avicennan tekstejä tunnettiin laajasti läntisen Euroopan yliopistoissa ja niillä oli kiistaton vaikutuksensa latinankielisessä akateemisessa filosofiassa ja teologiassa läpi keskiajan ja uuden ajan alkuun saakka.

Kommenttini ja kysymykseni motivoituvat kahdesta suunnasta. Ensinnäkin pohdin ensimmäisen persoonan tematiikkaa ja ensimmäisen persoonan kokemusta (*experientia*) keskiajan filosofiassa. Kysymykset ensimmäisestä persoonasta limittyvät teologiseen antropologiaan ja analyysieihin siitä, millainen olento ihminen on. Tässä yhteydessä keskustelen myös niin sanotusta kristillisestä sokratismista. Esimerkit ja paralleelit sijoittuvat 1100-luvun latinalaiseen mielenfilosofiaan ajanjaksona, jolloin Aristoteleen *De anima* ei ollut vielä laajasti käytössä eivätkä Avicennan teokset olleet tunnettuja latinalaisessa kristillisessä filosofiassa ja teologiassa. Tekstien välisiä mahdollisia välittömiä riippuvuussuhteita ei siis tarvitse olettaa.³

³ Keskiajan ja uuden ajan itsetietoisuuden ja minän filosofiasta, ks. Kaukua ja Ekenberg (2016). Tässä teoksessa useat artikkelit käsittele-

Toisena teemana on tätä laajempi mielenfilosofinen kysymys minän rakentumisesta. Erityisen kiinnostava on Kaukuan teoksessa usein toistuvat itsensä tunnistamisen tai tunnustamisen teema. Arvioin tätä aihetta suhteessa klassisiin ajattelijoihin sekä läntiseen keskiajan mielenfilosofiaan. Läntisessä modernissa kirjallisuudessa on tutkimuskirjallisuudessa käyty jo pitkään keskustelua siitä, onko ”minä” autonominen, itseohjautuva ja itse itsensä määrittelevä entiteetti vai heteronominen, sosiaalisissa vuorovaikutussuhteissa rakentuva olio.

Ensimmäinen persoonan kokemuksen näkökulma ja argumentaatio

Ensimmäisessä luvussa esitetyn johdannon jälkeen Kaukua analysoi Avicennan minäkäsityksen fenomenologista perustaa. Keskeisenä esimerkkinä toimii tunnettu ajatus ”lentävästä miehestä”. Jos leijuisimme painottomassa tilassa ilman ensimmäistäkään aistimusta tai mielikuvaa, tietäisimmekö tai tuntisimmeko jollakin tavalla kuitenkin olevamme olemassa? Avicennan mukaan meidän on vastattava tähän kysymykseen myönteisesti.

Ajatuskokeilun lähtökohtana on meidän oma perustavaa laatua oleva intuitiomme minästä, siis itsetietoisuus. Ihminen ei ehkä tiedä mikä hän tarkkaan ottaen on, mutta hän tietää, että hän on. Lentävän miehen esimerkkiin liittyy myös kiinnostava metodologinen seikka: Avicenna toteaa, että kyseessä on ”muistutus” siitä, miten itsetietoisuus täytyy olettaa arkisen itsehavainnon perusteella. Tällainen muistutus tai huomautus on pedagoginen keino auttaa henkilöä ymmärtämään jokin keskeinen filosofinen seikka, se ei siis ole demonstratiivinen argumentti. Tämä selittää myös osaltaan sen, miksi argumenttia voidaan pitää vakuuttavuudeltaan heikkona. Tavoitteena on tuottaa alustava oivallus siitä, että sielu on immateriaalinen substanssi ja siten tukea Avicennalle keskeistä substanssidualistista mallia.

vät Avicennan ja arabifilosofian sekä latinalaisen keskiajan välisiä yhteyksiä.

Avicennan lentävän miehen argumenttiin palataan useaan otteeseen. Kirjan viimeisissä pääluvussa Kaukua esittelee Mullā Ṣadrān (k. 1640), iranilaisen filosofisen renessanssin keskeisen edustajan tekstejä. Kaukua osoittaa, miten Ṣadrā tuntee hyvin Avicennan ja edeltäjiensä ajattelua, mutta hänen oma näkemyksensä on monissa kohdin omintakeinen tai suorastaan vastakkainen Avicennan näkemysten kanssa. Tätä havainnollistaa yllättävä muunnos Avicennan lentävän miehen argumentista. Ṣadrā puolustaa ajatusta eläinnsielun immateriaalisuudesta ja esittää oman ajatuskokeen eläimestä, joka kelluu tyhjiydessä ilman aistikokemuksia tai kokemusta omasta ruumiistaan, mutta on silti tietoinen itsestään. Tavoitteena on osoittaa, että eläimillä on immateriaalinen eläinnsielu. Tämän esimerkin avulla Kaukua huomauttaa, että ensimmäisen persoonan näkökulma ei toimi eläinvertauksessa: meillä ei ole intuitiivista ymmärrystä eläimen itsetietoisuudesta. Ṣadrā ei myöskään näytä ymmärtävän ensimmäisen persoonan näkökulmasta tehtyjen argumenttien erityisluonnetta. Ṣadrā viittaa niihin demonstraatiivisina, kun Avicennalle ne ovat muistuttajia tai osoittajia. Avicenna myös vetoaa suoraan kuulijaansa, jokaisen tulee itse tykönänsä miettiä itseään ja pohtia mahdollista omaa kokemustaan lentävänä miehenä. Juuri tämä välitön kokemuksellinen testi omalla itsellä puuttuu Ṣadrān esimerkistä.

Keskustelu kokemuksesta ja erityisesti ensimmäisen persoonan kokemuksesta ja argumentaatiosta oli tuttu myös keskiajan latinalaisessa filosofisessa psykologiassa. Seuraavassa kuvaan lyhyesti 1100-luvun esimerkkejä siitä, miten kokemus saattoi toimia osana argumentaatiota (kokemusargumentit), jolla pääteltiin keskeisiä itseä koskevia seikkoja tai miten ensimmäisen persoonan kokemus oli hyödyllinen argumentaatiossa yleisemminkin.

Hugo Pyhäviktorilainen (k. 1141) on tunnettu teologista antropologiaa käsittelevistä kirjoistaan sekä tieteenfilosofisesta teoriastaan. Vaikka Hugon teosten lähtökohtana on usein Raamatun teksti, hänen psykologiaa koskevat huomionsa nousevat

itseä koskevasta tiedosta (*cognitio sui*). Taustalla on Augustinuksen näkemys siitä, että mikään ei ole ihmiselle itselleen enempää läsnä kuin hän itse.⁴

De tribus diebus teoksessaan Hugo kommentoi, miten ihminen voi tietää itsestään. Hän kirjoittaa, että ihminen on ensiksi-kin varma omasta olemassaolostaan ja tämä varmuus on suurempi kuin mikään hänen itsensä ulkopuolinen asia. Hän ei ole itse myöskään mikään niistä asioista, jotka ovat hänessä tai voivat olla hänessä. Toisekseen ihminen on sisäsyntyisesti tietoinen siitä, että hänellä on sielu ja ruumis, jotka ovat perustavalla tavalla erilaiset. Tämä tieto on saavutettavissa kokemuksellisesti. Ihminen tuntee itsessään, ensimmäisen persoonan kokemuksen kautta, että hänen sielunsa on erillinen ruumiista (*ita se alienum sentit a carnis origine*). Tämä kokemus tarjoaa meille erityistä tietoa omasta itsestämme immateriaalisena, näkymättömänä oliona ja vakuuttaa meidät siitä, että on olemassa myös muita näkymättömiä olioita. Vaikka henkilö voi tietää itsessään, että hän on olemassa, hän ei voi kuitenkaan tietää olleensa aina olemassa. Tämä perustuu siihen, että hän ei voi muistaa olleensa aina olemassa.⁵

Hugo myös pyrkii osoittamaan, että on olemassa muuttumaton ”minä”, joka pysyy samana riippumatta sielussa tapahtuvista affektioista tai intellektuaalisista akteista.⁶ Myöhemmin keskiajalla fransiskaaneologit, kuten Matteus Aquaspartalainen (k.1240) ja Petrus Olivi (k. 1298), puolustivat tätä augusti-nolaista mallia ja vastustivat aristoteelista näkemystä, jonka mukaan sielu ei voi havaita omaa olemustaan. Tuomas Akvino-lainen (k. 1274) puolestaan ajatteli, että ihmisen tieto oman sielun immateriaalisuudesta ei ole välittömän havainnon tulosta, vaan edellyttää tieteellistä päättelyä.⁷

⁴ *De trin* 10.3.5, 297. Filipe Silva (2015). Augustinuksen itsetietoisuuden teoriasta ks. Cary (2003).

⁵ *De tribus* XVII, 604–619, 36–37. Hugon tiedonteoriasta ks. Kleinz (1944).

⁶ *De Sacramentis* PL 176, 227B.

⁷ Ks. itsetietoisuudesta keskiajalla mm. Lambert (2007), Cory (2013) ja J. Toivanen ja M. Yrjönsuuri (2014), 429–445.

Hugon seuraaja, Rikhard Pyhäviktorilainen (k. 1173) keskusteli kokemuksesta osana teologisista argumentaatiota ja tiedon teoriaa. Hänen ajattelussaan kokemus tarkoittaa sitä, että meillä on uniikki, yksilöllinen ensimmäisen persoonan näkökulma todellisuudesta. Jumalan läsnäolon välitön kokemus on välttämättömyyttä hengellisessä edistymisessä. Kokemus oman itsen sisäisestä tilasta taas tuo tietoa sielusta, henkilön yksilöllisistä piirteistä ja moraalista tilasta.⁸ Ensimmäisen persoonan kokemus on tärkeää hengellisen elämän korkeimmilla tasoilla, sillä henkilöllä, joka on itse kokenut mielen kohoamisen ekstaasissa, on erityinen asema uskonnollisessa yhteisössä.⁹

Kokemus on merkittävässä roolissa myös osana filosofis-teologista keskustelua. Teoksessaan *De Trinitate* Rikhard etsii perustaa, jonka varaan voi rakentaa kiistattomia Jumalaa koskevia argumentteja.¹⁰ Hänen mukaansa ihmisellä on kolme tiedon lähdettä: järki, kokemus ja auktoriteetti. Niitä käyttämällä ihminen voi tietää asioita varmasti ja todistaa Jumalaa koskevia väittämiä oikeaksi.¹¹ Rikhard esittää todennäköisiä tai mahdollisia päättelyketjuja keskeisille uskonkappaleille ja etsii välttämättömiä perusteita niille.¹² Järjen korostamisen lisäksi Rikhard kirjoittaa, miten meidän tietomme pitää rakentua sellaisten asioiden varaan, joita emme voi mitenkään epäillä. Siksi on aloitettava niistä totuuksista, jotka tiedämme kokemuksemme perusteella (*per experientiam*) varmaksi, ja sen jälkeen arvioitava, mikä on tarpeellista, jotta etenisimme niihin totuuksiin, jotka ovat kokemuksemme yläpuolella.¹³

⁸ Ks. Feiss (2012), 38; Palmén (2014), 70–74.

⁹ *Benjamin Major* V, XIX, 148.29–31.

¹⁰ *De Trinitate* I, VI, 91.4–6.

¹¹ *De Trinitate* I, I, 86: "Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo triplici apprehendimus: nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus."

¹² *De Trinitate* I, IV, 89.7–11. Vrt. *De Trinitate* V, V, 200.14–16.

¹³ *De Trinitate* I, VII, 92.4–7: "Ab illo itaque rerum genere incipere debemus, de quibus nullo modo dubitare possumus, et per illa que per experientiam novimus, ratiocinando colligere quid de his que supra experientiam sunt, oportet sentire." Ks. myös *De Trinitate* I, VI,

Vaikka Rikhard korostaa järkeä ja sen avulla saavutettavaa tietoa, näyttää siltä, että kokemus (*experientia*) on sitäkin vakuuttavampi tiedon lähde. Kokemus olemassaolevista asioista tuottaa välitöntä varmuutta eri kohteista.¹⁴ Hän kirjoittaa, miten koko *De Trinitate* -teoksen järkeilyprosessi alkaa niistä totuuksista, jotka tiedämme kokemuksen kautta. Näin voimme kiivetä näkyvien kohteiden tutkimisesta kohti näkymättömien kohteiden kontemplaatiota eli yliaistillista katselua. Tällä tavoin ihminen rakentaa ikään kuin tikkaat näkyvästä todellisuudesta näkymättömään todellisuuteen.¹⁵ Kokemus suuntautuu näissä esimerkeissä ulkoiseen aistittavaan todellisuuteen ja sen kohteiden tutkimuksesta etenevään näkymättömien kohteiden ymmärtämiseen. Kokemus voi tarkoittaa kuitenkin myös oman sielun ja sen liikkeiden kokemuksia. Kirjassaan *Benjamin Major* Rikhard esimerkiksi selvittää, miten sielun sisäiset liikkeet ja rakenteet voidaan ymmärtää kokemuksen kautta. Ymmärrys ymmärtää itsensä sisäisesti kokemalla.¹⁶

Rikhard havainnollistaa, miten ensimmäisen persoonan kokemusta voidaan käyttää kolminaisuusopillisessa argumentaatiossa. Kokemus liittyy rakkauteen (*caritas*). Jokainen henkilö voi tutkia ensin omaa sisintään (*conscientia*). Näin hän tulee tietämään, miten mikään ei ole parempaa kuin rakkaus. Luonto (*natura*) ja kokemus (*experientia*) opettavat, että ei ole olemassa mitään suurempaa, miellyttävämpää tai ihmeellisempää kuin tosi, aito ja ylin rakkaus. Tämä on Rikhardin mukaan täysin epäilyksetöntä ja ristiriidatonta. Rakkaus ei voi olla miellyttävää, ellei se ole molemminpuolista. Samoin on selvää, että toi-

91.4–6 ja *De Trinitate* V, IV, 198.3–9.

¹⁴ *De Trinitate* I, VIII, 93.12–13. Rikhard mainitsee toisinaan kokemuksen lisäksi luonnollisen vaiston. Kokemuksen ja vaiston kautta saatava tieto on yhteistä kaikille ihmisille. Ks. *De Trinitate* V, II, 196.5–7: "Primo itaque illud dicamus, quod naturali quodam instinctu omnes in commune agnovimus, et usu continuato cotidianis experimentis probamus."

¹⁵ *De Trinitate* I, X, 95.12–17.

¹⁶ *Benjamin Major* I, VI, 13.

sen osapuolen täytyy lahjoittaa rakkaus ja toisen täytyy vastaanottaa se ja antaa takaisin. Tällaista rakkautta ei voi olla ilman persoonien moneutta. Koska rakkauden kommunikoitavuus tekee siitä täydellistä, sen täytyy olla kommunikoitavissa myös jumaluudessa. Näin ollen todellisessa ja täydellisessä jumaluudessa täytyy olla persoonien moneus.¹⁷

Ensimmäisen persoonan kokemuksesta ja sen roolia analysoitaessa herää kysymys erottelusta itsetietoisuuden ja itsereflektiivisten aktien välillä. Kuten Kaukuan teoksessa usein tulee ilmi, itsetietoisuus on jatkuva ja se voidaan havaita kokemuksellisesti. Reflektiivinen minä ei vastaa ehtoa, sillä se ei ole jatkuvasti ”käytössä”. Monimutkaiset refleksiiviset itserelaatiot ovat sellaisia, joissa pohditaan omaa persoonallista identiteettiä ja sen rakennetta. Ne eivät ole osa itsetietoisuutta (eivät ole jatkuvia), mutta ne perustuvat primitiiviseen itsetietoisuuteen. Onko kuitenkin niin, että ensimmäisen persoonan kokemukseen perustuvan argumentin käyttö on itseasiassa juuri itsereflektiivinen akti? Tämä tarkoittaisi sitä, että itsereflektiivisellä aktilla todistetaan tai vähintään osoitetaan itsetietoisuuden olemassaolo (joka ei ole itsereflektiivinen).

Itseä koskevan tiedon analyysit ja ensimmäisen persoonan kokemuksen pohdinnat pyrkivät usein kuvaamaan kognitiivisia prosesseja. Niiden kautta voidaan tukea argumentaatiota (lentävän miehen esimerkki) tai osoittaa, miten ihminen voi tietää olevansa olemassa. Sekä Hugon että Rikhardin teksteissä kokemus linkittyy usein kuitenkin emootioihin. Esimerkiksi rakkauden tunteen kokemuksesta voidaan käyttää ensimmäisen persoonan kokemusargumenttina ja emootiolla on oma subjektiivinen ensimmäisen persoonan dimensio, jolloin voidaan pohdita sitä, miltä jokin tunne tuntuu juuri minussa sisäisesti. Tämä on keskeistä esimerkiksi hengellisissä kokemuksissa.¹⁸ Vaikka emootiot eivät ole keskeinen teema Kaukuan teoksessa, monet viittaukset ensimmäiseen persoonan saavat kysymään, mitkä

¹⁷ *De Trinitate* III, III, 138.

¹⁸ Ks. esim. Knuutila (2004), 195–199.

ovat tämän erityisen kokemustiedon rajat ja käytettävyys filosofisessa argumentaatiossa. Esiintyykö arabialaisessa filosofiassa keskustelussa kiinnostusta emootioiden ensimmäisen persoonan kokemukseen?

Kristillinen sokratismi, itsetietoisuus ja eskatologia

Keskiajan latinalaisessa filosofiassa toistuu usein ajatus siitä, että henkilön pitää tuntea/tietää itsensä. Monet kirjoittajat viittaavat Sokrateen Delfoin oraakkelilta saatuun ilmaisuun ”tunne itsesi” (kr. *gnothi seauton*, lat. *nosce teipsum*) ja yhdistävät tämän ajatuksen kristilliseen teologiseen antropologiaan. Alustavissa huomioissaan Kaukua esittelee esi-avicennalaista arabialaista mielenfilosofiaa ja keskustelee antiikin filosofien näkemyksistä (12). Aristoteleen tekstien merkitys on kiistaton Avicennan ajattelussa. Kaukua ei kuitenkaan mainitse Sokrateen klassista ideaa itsensä tietämisestä kirjassaan. Onko tällä Platonin muotoilemalla kehotuksella erityistä roolia arabialaisessa tai islamilaisessa filosofiassa?

Esimerkiksi Rikhard toteaa noviiseille tarkoitettussa kirjassaan, miten taivaasta kuuluu Sokrateen ääni, joka kehottaa ihmisiä tuntemaan itsensä.¹⁹ Lainauksesta voisi päätellä, että Sokrates on jo taivaassa jakamassa neuvojaan. Kristillisessä antropologiassa ajatteleena usein niin, että koska ihminen on Genesiksen mukaan luotu Jumalan kuvaksi ja kaltaiseksi, itsetuntemuksen kautta ihminen kykenee ymmärtämään keskeisiä asioita itsestään, Jumalasta ja luomakunnasta. Augustinus (k. 430) ja hänen seuraajansa pitivät introspektiota eräänä keskeisenä teologian ja filosofianharjoituksen muotona. Päätelmät siitä, miten Jumalan kuva ja kaltaisuus tai kolminaisuus heijastuvat ihmisessä tuottivat yksityiskohtaisia psykologisia malleja ihmisen sielusta. Useimmiten tavoitteena oli henkilön moraalinen

¹⁹ *Benjamin Minor* LXXVII, 316: ”De coelo enim descendit Gnoothi seauton.”

täydellistyminen.²⁰ Toisaalta ihmissielun tutkimus tuotti jonkinlaisen ymmärryksen myös siitä, minkälaisen Jumalan ajateltiin olevan.

Kuten Hugo Pyhäviktorilainen kirjoittaa, henkilön tulee ensin suunnata mielensä intuitio (*mentis intuitus*) omaan rationaaliseen olentoon, siis omaan itseensä. Siten hän voi edetä ymmärtämään luojaansa. Ihmisen oma sielu on ainoa immateriaalinen henki, jonka ihminen voi välittömästi tuntea. Rikhard puolestaan kehottaa tutkimaan itseä ja kiinnittämään huomion itseensä (*attende temetipsum*). Joka ei tunne itseään, ei voi tuntea mitään muutakaan. Ihmisen tulee palata omaan itseensä ja ymmärtää, että sielu on portti tai ovi immateriaaliseen maailmaan. Ymmärryksen silmällä sielu näkee omat näkymättömät ominaisuuksiensa, mutta ei kuitenkaan omaa essentiaalista olemustaan.²¹ Ekstaattisessa kontemplaatioissa sielu voi kuitenkin saavuttaa kokemuksellista tietoa myös sielun substanssista.²²

Kaukua toteaa, että Avicennan ajattelussa voidaan nähdä myös piirteitä siitä, että ihmisen omassa sielussa voisi heijastua luojan kuva (58). Hän väittää, että Avicennalla juuri itsetietoisuuden analyysi on tässä suhteessa merkittävässä roolissa. Ihmisen itsetietoisuudessa tiedon objektin ja subjektin välinen ero supistuu, itsetietoisuus ja olemassaolo ovat identtiset. Vastavasti Jumalan tieto ja hänen itsensä ovat identtiset ja Jumalan intellektuaalisuus edellyttää jatkuvaa itseymmärrystä. Tämä herättääkin kysymyksen siitä, minkälaisia paralleleleja ihmisen ja Jumalan välillä voidaan tehdä islamilaisessa keskiajan filosofiassa. Voiko ihmisen sielun tutkimuksella ymmärtää joitakin keskeisiä Jumalaa koskevia seikkoja? Mitä ne ovat?

Itsetuntemus liittyy sekä 1100-luvun keskusteluissa että Avicennalla ajatukseen, jossa korostetaan ihmisen paluuta omaan itseensä. Johdannossa Kaukua viittaa tekstikokoelmaan, joka

²⁰ "Kristillinen sokratismi" on Étienne Gilson esittämä ajatus, jota hän kehitti osana Gifford-luentojaan 1930–1932. Ks. esimerkiksi Gilson (1932). Ks. myös Courcelle (1975).

²¹ *Benjamin Major* III, V, 63; II, VI, 64; III, IX, 66.

²² *Benjamin Major* III, XIV, 72.

tunnetaan nimellä arabialainen Plotinos (18). Näissä teksteissä toistuvat ilmaukset, joissa esitetään erilaisia itserelaatioita. Näitä ovat esimerkiksi ”itseensä meneminen”, ”paluu itseensä”, ”itseensä suuntautuminen”, joita Kaukua kuvaa itsensä tietämisen tai tunnustamisen eri muodoiksi. Taustalla on ajatus maailmasta vetäytymisestä ja siitä, miten ihmisen täytyy täydellistyä itsetietoisuudessa. Tavoitteena on ihmisen oman paikkan löytäminen uusplatonistisessa hierarkisessa kosmoksessa. Henkilö pyrkii minuuteen, mutta sitä ei ole hänellä sisäsyntyisesti. Toisin kuin Jumala, ihminen tarvitsee intelligiubeleitä kohteita joiden kautta se voi tietää itsensä. Kuten Kaukua osoittaa, näissä teksteissä ”itseä” kohti pyritään abstraktioprosessin kautta. Useissa malleissa oletetaan itsetietoisuuden käsite, mutta ei selitetä sitä.

Kuten jo aiemmat esimerkit osoittavat, myös latinalaisessa perinteessä on nähtävissä samankaltaisia keskusteluita. Henkilön tulee edetä näkyvien kohteiden tarkastelusta eräänlaisen abstrahointiprosessin kautta tutkimaan ensin oman sielun rakenteita ja itseä ja sitten nousta jumalallisten kohteiden ymmärtämiseen. Ihminen itse on eräänlainen kulminaatio näkyvän ja näkymättömän välillä, juuri hän itse on tie tai portti.

Myös Suhrawardīn (k. 1191) illuminationistisessa mallissa perinteinen teema emanaatiosta ja paluusta on selvästi näkyvässä. Suhrawardī on Kaukuan teoksessa siinä mielessä keskeisessä roolissa, että Avicennan itsetietoisuuden käsitteen monimuotoisuus ja filosofinen potentiaali tulevat esiin juuri hänen teksteissään. Kiinnostavin kehityskulku on Kaukuan mukaan se, että Avicennaan verrattuna itsetietoisuuden fenomenaalinen kuvaus pysyy samana, mutta metafysiikassa tapahtuu merkittävä muutos. Avicennan käyttämä raskas metafyyssinen substanssidualistinen teoria jää pois. Sen sijaan Suhrawardī liittää itsetietoisuuden käsitteen uuteen filosofiseen malliinsa, jossa tieto on eräänlaista läsnäoloa ja olemista kuvataan valona. Itsetietoisuus on valon instanssi. Sillä jolla ei ole tietoisuutta itseltään ei ole tietoisuutta toisesta. Mikään ei voi ilmetä toiselle ennen kuin se ilmenee itselleen. Jonkin seikan ulkoinen ilmenemi-

nen on jotakin, mikä on itsessään ja itselleen tapahtuvaa puhdasta ilmenemistä. Universumin erilaiset monimuotoisuudet ovat yhden valon heijastumia. Nämä valojen heijastumat ovat eräänlaisia platonisia muotoja, jotka takaavat identiteetin ja pysyvyyden varsinaisten konkreettisten ilmiöiden takana. Itsetietoisuus ei siis ole itsen olemassaoloa substanssina, vaan omanlainen olemassaolon muoto, joka havaitsee itsensä erillisenä oliona, joka ei kuulu mihinkään muuhun.

Henkilö voi myös epäonnistua todellisen minänsä tunnistamisessa. Hän ei siis ymmärrä puhdasta valoa, joka hän itse todellisuudessa on. Tällöin itsetietoisuus ei voi kasvaa ja valo ei lisääntynyt (159). Tämä teoria sisältää ajatuksen siitä, että itsetietoisuudessa on eri asteita. Mullā Ṣadrā esittää myöhemmin ajatuksen siitä, miten myös substanssit voivat muuttua. (184) Psykologiassa ja mielenfilosofiassa tämä tarkoittaa sitä, että ihmisen sielu muuttuu ja täydellistyy sen suorittaessa kognitiivisia akteja. Sielu tulee ensin tietoiseksi aistikohteista ja sitten kuvittelukyvyn kohteista. Vasta intellektuaalisella olemassaolon tasolla sielu on todella tietoinen itsestään. Ajatus itseensä paluusta toistuu (206). Latinalaisessa perinteessä itseensä palaamisen ”jälkeen” henkilö voi alkaa omien sielun rakenteiden tutkimisen refleksiivisesti.²³ Kaukuan teoksessa sen sijaan näyttää siltä, että esimerkiksi Ṣadrällä itseensä palaaminen ja itsetietoisuus on merkittävä vaihe ja sillä on itseisarvo jo ennen mahdollisen refleksiivisen itsetutkimuksen alkua.

Teologisesti ja moraalifilosofisesti kiinnostava minätietoisuuteen liittyvä seikka koskee ihmisen identiteettiä ja muutosta. Kuten Ṣadrā ajattelee, ihminen on jatkumo toistuvia asteittaisia muutoksia (218). Vain elämällä läpi kaikki asteittaiset muutokset ensimmäisen persoonan kokemuksena voidaan identiteetti määritellä. Minä tai minus ei ole enää läpinäkyvä ihmiselle itselleen: suuri osa minää on vielä tulevaisuudessa. Menneisyyden tai eletyn elämän eri vaiheet ovat myös osa minuutta.

²³ Ks. esimerkiksi Bernard Clairvauxlainen, *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*. PL 184, 507C: “Redeamus ergo ad nos, et discutiamus conscientiam nostram”.

Emme kuitenkaan muista tarkkaan tai yhtä intensiivisesti kaikkea kokemaamme. Ihmisten elämä on suurelta osin täynnä tottumuksia ja tapoja, joista hän ei ole jatkuvasti tietoinen. Viimeisenä tuomion päivänä ihmisen sielu ”avataan” kuin kirja ja sieltä voidaan lukea kaikki sen tekemät teot ja tapahtumat. Tuonpuoleisessa ihmisen on pakko nähdä oma todellinen itsensä ja kaikki piirteensä, jotka ovat ohjanneet hänen elämäänsä. Tuonpuoleisen nautinto tai tuska koostuu henkilön välittömästä tietoisuudesta omasta itsestään (224). Ihminen voi ymmärtää itsensä todella vasta kuoleman jälkeisessä elämässä.

Keskustelu oman itsen suhteesta itseen ja henkilön tekemistä moraalisisista valinnoista on tietysti usein toistuva teema myös kristillisillä teologeilla keskiajalla. Kauhistuttava oman itsen arviointi ja eräänlainen oman itsen langettama tuomio sekä oman elämän näkeminen kuoleman jälkeen on usein toistuva teema esimerkiksi Gregorius Suurella (k. 604). Gregorius kirjoittaa, että tuonpuoleisessa henkilön kaikki teot paljastuvat hänelle itselleen (ja kaikille muillekin). Häpeä valtaa hänet, oma sisin (*conscientia*) on kuin sisäinen tuomari.²⁴ Gregoriuksen esimerkissä ihminen itse kyllä tietää omat syntinsä, vaikka haluaisi ne unohtaakin. Sekä Şadrān että Gregoriuksen eskatologisissa visioissa itsensä näkeminen ja todellinen tunteminen ovat keskeinen osa ihmisen elämää, se toteutuu täydellisenä viimeistään kuoleman jälkeen ja linkittyy suoraan ideaaliin moraalisesti korkeatasoisesta elämästä tämänpuoleisessa todellisuudessa.

Tämä eskatologinen teema herättää kysymyksen siitä, onko Şadrān teoriassa osa minuudesta tiedostamatonta ja kuuluvatko myös ei-tiedostetut osat minuuteen? Onko ihmisellä aito mahdollisuus vaikuttaa oman minän konstituutioon tai minän tekemiin valintoihin? Mikäli niitä ei voi tietää eikä niitä voi valita, onko ihminen moraalisesti vastuussa siitä mikä hänen itse-tietoisuutensa taso on tai minkälaisia tottumuksia hänellä on? Voiko ihminen olla itselleen täysi arvoitus ja mikä on tuonpuoleisen minän status suhteessa tämänpuoleiseen minään? Voiko ihminen tuomita itsensä tai kieltää itsensä?

²⁴ *Moralia in Iob* 7.32.2–8; 8.24.34–38. Ks. Chadwick (2006).

Heteronomia vai autonomia

Edeltävät teemat ensimmäisen persoonan kokemuksesta, sokratismista ja itsensä tunnustamisesta johdattavat tämän kommenttipuheenvuoroni viimeiseen teeman, joka koskee ”minän” rakentumista. Modernissa mielenfilosofiassa esiintyy usein kysymys siitä, onko jokin autenttinen tai todellinen minä olemassa ja miten se rakentuu. Tällöin otetaan kantaa myös sellaisiin teemoihin kuin minän jatkuvuus sekä keskustellaan siitä, onko minä itsenäisesti toimiva ja muodostuva yksilö vai sosiaalisen ympäristönsä vuorovaikutussuhteissa syntyvä konstruktio. Historiallisten, erityisesti keskiajan ja sitä varhaisempien aikojen teosten tutkimuksessa heteronomian ja autonomian välisen suhteen analyysit ovat nykykeskustelua harvinaisempia.²⁵ Toki tässä yhteydessä on syytä muistaa, että käsitys siitä, miten minä tai itse määritellään, vaihtelee suuresti eri aikakausina ja eri keskusteluissa.

Kaukuan teos osoittaa vakuuttavasti, että kysymys minän jatkuvuudesta sekä rakentumisesta on keskeinen myös islamilaisessa filosofiassa. Avicenna esittää, että ihmisillä näyttää olevan intuitio siitä, että olemme sama henkilö ajan eri hetkinä. Kuten myöhemmissä kritiikeissä tulee ilmi, Avicennan malliin näyttää kuuluvan myös merkittäviä ongelmia. Eräs keskeisin kysymys koskee minän muuttumattomuutta. Itsetietoisuus on täsmälleen sama riippumatta meidän kokemuksistamme tai elämänhistoriastamme. Kognitiivisten kykyjen käyttö tai moraalisesti korkeatasoinen elämä ei muuta meidän primitiivistä minätietoisuuttamme.

Kaukuan teoksen viimeisissä pääluvuissa tulee ilmi, miten Şadrā uudelleenarvioi ja laajentaa Avicennan teoriaa itsetietoisuudesta siten, että itsetietoisuuteen sisältyy sekä intellektuaalinen että esi-intellektuaalinen mentaalinen toiminta. Hän myös pohtii, onko itsetietoisuus erillinen muista ihmisen kokemuksista. Erityisesti Şadrān ajatus siitä, että jokaisen luodun olion substanssi on jatkuvassa muutoksessa, on poikkeuksellinen.

²⁵ Ks. kuitenkin Sorabji (2006), erityisesti luku 13 ”Knowing self through others versus direct and invariable self knowledge”.

Tämä näkyy myös hänen itsetietoisuuden käsitteessään siten, että ihmisen minuus on elimellisesti sidoksissa henkilön kokemusmaailmaan ja siten jatkuvan ja aidon muutoksen ja kehityksen kohteena. Ihmissielu kehittyy vaiheittaisesti. Se ei eroa elottomista objekteista ja niiden muodoista muuten kuin siten, että siinä on potentiaalisesti kyky kognitiivisiin toimintoihin ja liikkumiseen. Näiden potentioiden aktualisoituessa ihminen alkaa tehdä havaintoja ja liikkua tahdonalaisesti. Kun henkilö alkaa informoitua havainnoistaan, hän siirtyy mentaaliseen olemisen tilaan. Tästä eteenpäin ihminen on immateriaalinen olio, jonka olemassaoloa määrittelee se, että hänellä on itsetietoisuus. Jokainen on determinoitu yksilöllisen olemassaolonsa mukaisesti ja tämä vastaa jokaisen omaa itsetietoisuutta. Vaikka itsetietoisuus ei sinällään olekaan erilainen eri henkilöillä, sen kokemuksellinen sisältö on toisistaan poikkeavaa johtuen erilaisista ruumiista ja henkilökohtaisista attribuuteista. Perusrakenne on kuitenkin deterministinen.

Johtopäätöksissä Kaukua ilmaisee selkeästi, että itse tai minuus on islamilaisessa filosofiassa kuitenkin annettu. Minuus on täsmälleen sellainen kuin se on riippumatta henkilön omista pyrkimyksistä tai valinnoista. Minä ei ole muotoutuva sosiaalinen konstruktio, johon vaikuttavat vaihtuvat taloudelliset, sosiaaliset, historialliset tai tarvepohjaiset muuttujat. Ihminen ei myöskään kykene itse omilla refleksiivisillä akteillaan muokkaamaan omaa minuuttaan (229).

Modernissa läntisessä mielenfilosofiassa on sittemmin tullut tavanomaiseksi näkemys siitä, että minuus on ainakin jossain määrin avoin siten, että henkilön välitön elinympäristö vaikuttaa sen muodostumiseen. Minä voi muuttua ja minää voi muuttaa. Koska Kaukua teoksessaan muutamaan otteeseen mainitsee Charles Taylorin ajattelun ja teokset ja käyttää ilmaisuja minän tunnustaminen ja tunnistaminen, on houkuttelevaa kysyä voiko moderni tunnustusteoreettinen keskustelu antaa jonkin

uuden näkökulman tai tuottaa kysymyksiä myös islamilaiselle itsetietoisuuden teorialle.²⁶

Axel Honnethin ja Charles Taylorin kehittämässä hyväksyvän tunnustamisen teoriassa ajatellaan niin, että inhimillinen kasvu ja persoonaksi kehittyminen riippuvat muista ihmisistä ja heidän varaansa rakentuvista tunnustussuhteista. Toisaalta myös yksilöllä itsellään on oltava monenlaisia sisäsyntyisiä valmiuksia tai taipumuksia, jotta sosiaalisten tunnustussuhteiden varassa on mahdollista kehittyä toimintakykyiseksi ja täysivaltaiseksi henkilöksi. Taustalla voidaan nähdä jännite toisista määrittävän eli *heteronomian* sekä itsenäisyyden eli *autonomian* välillä.²⁷ Läntisestä intellektuaalisesta historiasta voidaan ottaa esimerkiksi Marsilio Ficinin (k. 1499), joka havainnollistaa, miten kaksi rakastajaa vahvistaa toistensa identiteetit ihmeellisessä vaihtokaupassa. Jean Calvin (k. 1564) puolestaan opettaa teologiassaan radikaalia relationaalista heteronomiaa, jonka mukaan itsen tunteminen voi tapahtua vasta Jumalan tunnustamisen kautta: ”Ihminen voi oppia tuntemaan itsensä kirkkaasti vasta sen jälkeen, kun hän on katsonut Jumalan kasvoihin.” Itsetuntemus ja Jumalan tuntemus ovat kytkeytyneet toisiinsa.²⁸

Kaukuan käsittelemissä historiallisissa teksteissä ”minuus” on eräänlainen primitiivinen fakta, joka otetaan annettuna. Minuus ei muotoudu sosiaalisena konstruktiona eivätkä siihen vaikuta taloudelliset, historialliset tai alitajuntaan liitetyt prosessit. Ihminen ei pysty edes itse oman reflektiivisen ajattelunsa kautta muuttamaan minäänsä. Erot läntiseen moderniin mielenfilosofiseen keskusteluun ovat ilmeiset. Erityisesti itsensä tunnustamiseen tai tuntemiseen liittyvät kehotukset saavat kuitenkin lukijan kysymään, onko minäkäsityksissä kuitenkin sisäänrakennettu heteronomia, henkilön sisäinen suhde itseensä.

²⁶ Tunnetuin ja Kaukuankin viittaama teos tässä yhteydessä on Charles Taylorin *Sources of the Self* (1989).

²⁷ Ks. lyhyt johdanto tematiikkaan ja tunnustusteoreettiseen kirjallisuuteen, Koskinen (2017).

²⁸ Saarinen (2017).

Avicennalla yksilöllinen sielu edellyttää myös relaatiota ruumiiseen. Relaatio sieluun on sielun ominaisuus, joka on myös temporaalinen. Sen jälkeen kun ruumis hajoaa, voidaan kuitenkin sanoa, että jokainen sielu on ollut olemassa yksilöllisenä oliona, minänä, ja se on ollut singulaari materian aikaansaaman individuaation vuoksi. Se on ollut jossain tietyssä ajassa tiettyyn ruumiiseen individuoituneena. Voiko tällä relaatiolla, suhteella ainutkertaiseen ja toisista ruumista erilaiseen ruumiiseen, olla mitään vaikutusta minään? Entä onko suhteella toisiin ihmiseen tai Jumalaan merkitystä itsen rakentumiselle?

Lopuksi

Kirjan johtopäätöksissä Kaukua palaa ensimmäisen persoonan käsitteeseen ja kysymykseen siitä, mitä ensimmäisen persoonan olemassaolo tarkoittaa. Teoksessa on myös hyödyllinen lyhyt johdanto arabialaiseen itsetietoisuuden käsitteeseen liitettyyn terminologiaan. Kautta koko teoksen Kaukua viittaa arabiankieliseen lähdemateriaaliin ja näyttää tarkasti kirjoittajien käyttämät termit. Arabiaa osaaville lukijoille tästä on varmasti hyötyä. Eri sanavalinnoista, termien merkityksistä ja niiden tulkinnoista voidaan käydä myös vilkasta keskustelua.

Kaukuan teoksessa käsiteltävät muut jälkiklassiset filosofit ja heidän teoriansa liitetään tiukasti Avicennan näkemyksiin. Vaikka aiemmissa tutkimuksissa ovat toisinaan korostuneet mystiikanteologiset painotukset tai oletetut paralleelit läntisen filosofian kanssa, Kaukua vakuuttaa lukijansa siitä, että Suhrawardīn ja Mullā Ṣadrān omintakeiset kirjoitukset itsetietoisuudesta tulevat ymmärrettäviksi juuri Avicennan filosofista kokonaisrakennelmaa vasten. Kaukua tekee ihailtavan lähdetietoista ja tarkkaa historiallista analyysiä. Filosofinen peruskysymyksenasettelu pysyy lukuisista detaljeista ja argumenttien analyysistä huolimatta selkeänä. Islamilaisten filosofien itsetietoisuuden ilmiöille antama huomattava painoarvo ja keskustelujen analyttinen tarkkuus osoittavat, miten itsetietoisuus filosofisena kysymyksenä ja psykologisena ilmiönä ei ole uudella ajalla

syntynyt uusi filosofinen teema. Se ei ole myöskään missään tapauksessa keskustelu, joka olisi ainoastaan läntisen kulttuuripiirin omistama tai hallitsema.

Helsingin yliopisto

Kirjallisuus

- Bernard Clairvauxlainen (1855) (Bernardus Claraevallensis), *Tractatus de interiori domo seu de conscientia aedificanda*. *Patrologia Latina*, toim. J.-P. Migne (1855), vol 184, 507–552.
- Cary, P. (2003), *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford: Oxford University Press.
- Chadwick, Henry, (2006), "Conscience in Ancient Thought" teoksessa *Studies on Ancient Christianity*, 20, Burlington, Vt.: Ashgate.
- Cory, T. S. (2013), *Aquinas on Human Self-Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Courcelle, Pierre (1975), *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris: Études Augustiniennes.
- Feiss, Hugo (2012), "Introduction, translation and notes" teoksessa *On Love: A Selection of Works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St Victor. Exegesis, Theology and Spirituality from the Abbey of St Victor*, toim. H. Feiss, Turnhout: Brepols.
- Gilson, Étienne, (1932) *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin.
- Gregorius Suuri, (2005) *Moralia in Iob*, Corpus Christianorum Series Latina 143, 143A, 143B, toim. M. Adriaen. Turnhout: Brepols.
- Hugo Pyhäviktorilainen (Hugonis de sancto Victore) (1855), *De sacramentis christianae fidei*. *Patrologia Latina*, toim. J.-P. Migne (1855), vol. 176, 173–618.
- Hugo Pyhäviktorilainen (Hugonis de sancto Victore) (2002), *De tribus diebus*, toim. D. Poirel, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CLXXVII. Turnhout: Brepols.
- Kaukua, Jari (2015), *Self-awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaukua, Jari, ja Ekenberg, Tomas (toim.) (2016), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- Klein, J.P. (1944), *The Theory of Knowledge of Hugh of Saint Victor*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Knuuttila, Simo (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

- Koskinen, Heikki J. (2017), "Hyväksyvä tunnustaminen – Mitä se on?" teoksessa H. Haara ja R. Palmén (toim.), *Uskonto ja kamppailu tunnustamisesta*, Helsinki: STKS, 21–39.
- Lambert, Richard T. (2007), *Self Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, Bloomington: AuthorHouse.
- Lähteenmäki, V. & Kaukua, J. (2010), "Subjectivity as a Non-textual Standard of Interpretation in the History of Philosophy", *History and Theory* 49 (1), 21–37.
- Rikhard Pyhäviktorilainen (Richardus de sancto Victore) (1996), *Contemplatio: Philosophische Studium zum Traktat Benjamin Maior des Richard von St. Victor. Mit einer verbesserten Edition des Textes*. toim. M-A. Aris, Fuldaer Studien 6, Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht.
- Rikhard Pyhäviktorilainen (Richardus de sancto Victore) (1958), *De Trinitate*. Text critique avec introduction, notes et tables, toim. J. Ribailier, Textes philosophiques du Moyen âge 6, Paris: Vrin.
- Silva, José Filipe (2016), "Self-Awareness and Perception in Augustine's Epistemology" teoksessa J. Kaukua ja T. Ekenberg (toim.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht: Springer, 157–180.
- Saarinen, Risto (2017), "Rakkauden tunnustuksia keskiajalta Hegeeliin", teoksessa H. Haara ja R. Palmén (toim.), *Uskonto ja kamppailu tunnustamisesta*, Helsinki: STKS, 262–276.
- Sorabji, Richard (2006), *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Toivanen, J. ja Yrjönsuuri, M. (2014), "Medieval Theories" [of Self-Consciousness], teoksessa S. Knuutila ja J. Sihvola (toim.), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind, Philosophical psychology from Plato to Kant*, Dordrecht: Springer, 429–445.