



Itsetietoisuus, sielu ja universaalin järjen etiikka

JANNE MATTILA

Jari Kaukuan *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond* edustaa monessa mielessä islamilaisen filosofian historian nykytutkimusta parhaimmillaan. Kirja on selkeästi jäsenelty, vakuuttavasti argumentoitu ja perinpohjaiseen tutkimukseen pohjautuva esitys yhden käsitteen historiasta. Kirja on tutkimuksen etulinjassa myös siinä mielessä, että se alkaa siitä, mihin islamilaisen filosofian historian yleisesitykset vielä jonkin aikaa sitten päättyivät: vasta aivan viime aikoina tutkimus on alkanut toden teolla valottaa ns. jälkiklassisen kauden filosofista ajattelua. Kun kirjan keskiössä oleva itsetietoisuuden käsite ei ole ainoastaan historiallisesti mielenkiintoinen, vaan keskeinen myös oman aikamme mielenfilosofian ja tieteen näkökulmasta, on oikeastaan vaikea kuvitella ajankohtaisempaa tutkimusta islamilaisen filosofian historiasta.

Itsetietoisuuden käsitteen ajankohtaisuus voisi toki myös muodostaa Kaukuan tutkimuksen sudenkuopan, mikäli tutkimus veisi omista intresseistämme nousevia kysymyksenasetteluja ja kategorioita paitsi kaukaiseen aikaan myös toiseen kulttuuripiiriin. Kaukua kuitenkin ankkuroi itsetietoisuuden käsitteen huolellisesti Avicennan ja tämän seuraajien teksteihin sekä

siihen etupäässä aristoteeliseen kontekstiin, jonka pohjalta Avicenna itsetietoisuuden käsitteensä muotoilee – nykyfilosofiset huomiot rajoittuvat lähinnä johdantoon ja yksittäisiin paralleleihin.

Kuten monet tuoreet tutkimukset, Kaukuan kirja osoittaa toisaalta Avicennan aseman jälkiklassisen islamilaisen filosofisen ajattelun ylitsepääsemättömänä lähtökohtana, toisaalta myös myöhempien ajattelijoiden filosofisen innovatiivisuuden. Kirja muodostaa hienosti rakennetun historiallisen kaaren Avicennasta 1100-luvun Avicenna-reseption ja kritiikin kautta Mullā Šadrān suureen islamilaisen filosofian, teologian ja mystiikan synteesiin 1500- ja 1600-lukujen vaihteessa. Kaukua näyttää, miten Avicenna aristoteelisen viitekehyksen sisällä nostaa itsetietoisuuden aivan uudella tavalla filosofisen psykologiansa keskiöön. Kuin myös sen, miten monet niistä myöhemmistä filosoifeista, jotka toisaalta hylkäävät aristoteelis-avicennalaisen tieto-opin ja tieteenteorian filosofian harjoittamisen metodologisena perustana, toisaalta myös seuraavat Avicennan viitoittamaa tietä asettamalla itsetietoisuuden myös tieto-opin ja metafysiikan kulmakiveksi. Itsetietoisuuden historia islamilaisessa filosofiassa rakentuu näin kiehtovaksi tarinaksi, jota ei ole aiemmin kerrottu.

Kaukuan rekonstruktiot Avicennan itsetietoisuuden käsitteestä tai Suhrawardīn valon tieto-opista ja metafysiikasta eivät toki ole ainoita mahdollisia, kuten hän itse myöntää. Kirjan esittämät tulkinnot vaikuttavat kuitenkin perustelluilta, ja niitä tukevat erityisesti Kaukuan yksityiskohtaiset analyysit keskeisistä katkelmista. Omat huomioni kohdistuvat etupäässä Avicennaan, joka muodostaa Kaukuan kirjan kivijalan. Vaikka ajatus itsetietoisuudesta on heikommin muotoiltuna läsnä sekä Aristoteleella että Avicennaa edeltävässä kreikkalaisessa ja arabialaisessa traditiossa, näyttää selvältä, että Avicenna myös varsin vahvasti irtautuu edeltäjistään. Tästä herää kysymys siitä, kykeneekö Avicenna lopulta täysin perustelemaan näkemysensä itsetietoisuuden ensisijaisuudesta aristoteelisen psykologiansa pohjalta. Toisaalta Avicennan etiikan näkökulmasta ihmisellä näyttäisi tietyssä mielessä olevan kaksi itseä: ihmisen

substanssi kokonaisuutena ja järki ihmisen *todellisena* minänä. Onko Avicennan itsetietoisuuden käsite riittävä selittämään tämän dualismin? Jos molempia teemoja yhdistää jokin punainen lanka, se lienee kysymys siitä, mikä Avicennalle lopulta on se 'itse', josta olemme tietoisia. Molemmat ovat itsetietoisuuden teeman suhteen maallikon kysymyksiä.

Itsetietoisuus ja Avicennan psykologia

Lentävän tai leijuvan ihmisen ajatuskoe on epäilemättä Avicennan filosofisista ajatuksista yleisesti tunnetuin. Se myös muodostaa pohjan paitsi Avicennan niin myöhemmin myös Suhrawardīn ja Mullā Ṣadrān intuitioille itsetietoisuudesta. Avicenna esittää kirjoituksissaan ajatuskokeesta lukuisia muotoiluja, mutta pääpiirteissään se väittää, että jos kuvittelemme ihmisen, joka on luotu hetkessä täydellisesti muodostuneena leijumaan ilmaan tai tyhjiöön niin, että kaikki hänen aistimuksensa ulkomaailmasta ja omasta vartalostaan on estetty, on hän silti tietoinen itsestään. Avicenna tarkoittaa ajatuskokeen ennen kaikkea suostuttelevaksi argumentiksi substanssidualismin puolesta: Jos ihminen on tietoinen itsestään siitä huolimatta, että hänen kaikki fyysiset aistimuksensa on suljettu pois, tietoisuuden kohteena olevan 'itsen' on oltava ruumiista erillinen substanssi, aineeton sielu. Monet Avicennan seuraajista olivat huomattavasti skeptisempiä sen suhteen, että leijuvaan ihmisen tietoisuudesta omasta olemassaolostaan todella voisi päätellä, että hän on myös itsenäisesti olemassaoleva aineeton substanssi. Sen sijaan ajatuskokeen tukema intuitio siitä, että olemme tietoisia jostain, mitä me kutsumme itseksi, saavutti laajalti hyväksyntää.

Avicennan ajatuskoe kirjaimellisesti ymmärrettynä herättää kysymyksen itsetietoisuuden yhteensopivuudesta Avicennan substanssidualismista huolimatta pääpiirteissään aristoteelisen psykologian kanssa. Avicenna määrittelee sielun aristoteelisin teknisin termein potentiaalisesti elävän ruumiin ensimmäiseksi täydellisyydeksi, *entelekeiksi*, jolla hän tarkoittaa kaikkia niitä elämäntoimintojen kykyjä, joita elollisella ruumiilla lajimuo-

tonsa pohjalta on.¹ Avicennan psykologisten kirjoitusten yhtenä keskeisenä lähtökohtana on postuloida jokaiselle erilliselle elämän toiminnolle oma sielunkykynsä. Sielu näyttäisi olevan yhtä kuin sielunkyvyt: ihmissielun kohdalla kaikkien niiden elämän moninaisten toimintojen muodostama kokonaisuus ruoansulatuksesta ja liikekyvystä abstraktiin ajatteluun, jotka tekevät ihmisestä ihmisen. Ihmissielu on siis Avicennalle toisaalta yksi yhtenäinen substanssi, mutta toisaalta jakautuu erilaisiin toimintoihin, jotka teoreettista ajattelua lukuun ottamatta toimivat kaikki ruumiillisten instrumenttien kautta.

Leijuvan ihmisen itsetietoisuuden sovittaminen yhteen Avicennan sielunkykyjen psykologian kanssa näyttää varsin ongelmalliselta. Jos sielu on yhtä kuin kaikkien niiden sielunkykyjen kokonaisuus, jotka Avicenna psykologisissa teoksissaan määrittelee, mistä koostuu se minä, joka on leijuvan ihmisen itsetietoisuuden subjekti ja objekti? Leijuva ihminen on luotu hetkessä täydellisesti muodostuneeksi aikuiseksi niin, ettei hänellä ole aistimuksia sen enempää ulkomaailmasta kuin omasta vartalostaan. Koska hänet on luotu hetkessä valmiiksi, hänellä ei myöskään ole koskaan ollut minkäänlaisia aistimuksia. Tällöin myös hänen muistinsa, mielikuvituskykynsä ja muut sisäiset aistinsa ovat tyhjiä, sillä itsessään ne ovat vain puhdasta potentiaa, jotka aktualisoituakseen vaativat ulkoisten aistihavaintojen tarjoamaa sisältöä. Koska myös ajattelukyvyyn sisältönä ovat aistimuodoista abstrahoidut universaalikäsitteet, ei leijuvalla ihmisellä voi olla edes ajattelutoimintaa, yksinkertaisia ajattelun perusprinsippejä lukuun ottamatta.

Jos minä on yksilöllisen historian, aistimusten ja ajattelun poissulkemisen myötä riisuttu kaikesta sisällöstä, mikä on leijuvan ihmisen itsetietoisuuden objekti? Kaukuan tulkinnan mukaan itsetietoisuus on ihmissielun primitiivinen ominaisuus, joka on aina ja välttämättä läsnä riippumatta ihmisen kognitiivisista kyvyistä: itsetietoisuus on yhtä kuin ihmissielun olemassaolo. Vaikka ihminen riisuttaisiin kaikesta kokemuksesta, sekä

¹ Ks. esim. Avicenna, *Shifā'*: *Nafs*, I.1, s. 11.

oikeastaan kaikista niistä psyykkisistä toiminnoista, jotka tekevät ihmisestä ihmisen, jäljelle näyttäisi siis edelleen jäävän jokin ihmissielun syvä ydin, josta leijuva ihminen on tietoinen. Mutta sikäli kun leijuvan ihmisen ajatuskoe on tarkoitettu tukemaan yleisesti jaettua intuitiota itsetietoisuuden ensisijaisuudesta, onko ajatuskoe edelleen intuitiivinen, jos minä oletetaan puhdistetuksi kaikesta sisällöstä? Miten ihmisen olisi edes periaatteessa mahdollista kuvitella itsensä tilanteeseen, jossa hän on paitsi ilman aistimuksia ja ajattelua myös ilman muistoja ja yksilöllistä historiaa? Onko perusteltua olettaa, että jäljelle jäisi edelleen jokin puhdas ja muuttumaton minä, joka on näistä kaikista riippumaton?

Sielunkykyjen psykologian näkökulmasta ongelmalliseksi muodostuu myös itsen havaitsemisen instrumentti: Miten leijuva ihminen on tietoinen itsestään, jos niin ulkoiset ja sisäiset aistit kuin ajattelukyky on suljettu pois? *Parannuksen (Al-Shifāʾ)* psykologisen osion leijuvan ihmisen ensimmäisessä variantissa Avicenna kehottaa minua kuvittelemaan *itseni*, kolmannen persoonan anonyymien leijuvan ihmisen sijaan, luoduksi hetkessä ja täydellisenä (*kāmil*).² Jos ajatuskoe edellyttää, että kuvittelen itseni niin, että riisun pois sekä koko kokemushistoriani että havainto- ja ajattelukykyäni, ja väittää että on ilmeistä, että olen tämän jälkeen edelleen tietoinen itsestäni, vaikuttaa sen intuitiivinen todistusarvo varsin kyseenalaiselta.

Olisiko leijuva ihminen mahdollista tulkita Kaukuaa armollisemmin?³ Mitä ajatuskokeen ensimmäisessä lauseessa tarkoittaa, että minut on luotu hetkessä *täydelliseksi*? Tarkoittaako se, että ainoastaan vartaloni on aikuisen ihmisen täysin kehittynyt ruumis, mutta sielunkykyäni ovat aktualisoitumaton potentiaa, vai myös että ajattelukykyäni on luotu hetkessä valmiiksi? Avicennan ajatuskokeen tarkoituksena on tarjota evidenssiä ihmissielun aineettomuudelle osoittamalla, että ihmisen tietoisuus itsestään on ruumiillisista aistimuksista riippumaton. Mikään

² Avicenna, *Shifāʾ: Nafs*, V.1, s. 16.

³ Kaukua 2015, ss. 35-6.

ajatuskokeen muotoiluissa ei sinänsä osoita, että Avicenna haluaisi riisua itsetietoisuuden täydellisesti myös ajattelusta. Vaikka Avicenna usein käyttää itsen havaitsemisesta geneeristä termiä ”tietoisuus” (*shu ‘ūr*), joka ei selkeästi paikanna sitä mihinkään tiettyyn havainto- tai kognitiiviseen kykyyn, joissain ajatuskokeen muotoiluissa Avicenna myös sanoo, että leijuva ihminen tietää (*‘alima*) oman olemassaolonsa.⁴ Tällöin itsetietoisuuden kognitiivisena instrumenttina näyttäisi olevan nimenomaan järkikyky. Myös Suhrawardī myöhemmin tulkitsee Avicennaa niin, että leijuva ihminen on luotu nimenomaan *jārijel-tään* täydellisenä.⁵

Armollisemmin tulkittuna Avicennan ajatuskoe ei siis vaatisi minua kuvittelemaan itseäni täysin riisutuksi kaikista kognitiivista toiminnoista, vaan ainoastaan aistihavainnoista ja mahdollisesti myös niihin perustuvista kokemuksista. Näin tulkittuna leijuvan ihmisen itsetietoisuus olisi järjen tietoisuutta itsestään, mikä myös sitoisi sen vahvemmin edeltävään aristoteeliseen traditioon, jossa itsetietoisuus on puhtaan järjellisen olemassaolon perustava olemus. Molemmat itseen viittaavat arabiankieliset termit, *dhāt* ja *nafs*, ovat myös keskeisiä filosofisia teknisiä termejä: edellinen tarkoittaa olemusta ja jälkimmäinen sielua. Tästä syystä, kuten Kaukua myöntää, leijuvaa ihmistä on luettu myös niin, että se ei viittaa lainkaan itsetietoisuuteen: Hasse on tulkinnut leijuvan ihmisen olevan tietoinen omasta järjellisestä olemuksestaan.⁶ Yksi Kaukuan vasta-argumenteista Hasselle on se, että abstrakti ajattelu on leijuvan ihmisen tapauksessa suljettu pois, jolloin tämän tietoisuus ei voi kohdistua esimerkiksi ihmisen universaalikäsitteeseen. Mutta näyttäisi siltä, että leijuva ihminen on tulkittavissa myös niin, ettei ajattelua tarvitse sulkea pois. Tällöin ajatuskoe ei viittaisi siihen, kuten Kaukua tulkitsee, että ihmisen arkikokemuksessa tietoisuus hänen omasta yksilöllisestä itsestään on ensisijainen, vaan siihen, että kun ruumiilliset aistimukset suljetaan pois, jäljelle

⁴ Avicenna, *Shifā’*: *Nafs*, V.7, s. 255.

⁵ Kaukua 2015, ss. 106, 128, 137.

⁶ Hasse 2000, ss. 87-9.

jää silti ihmissielun todellinen olemus, järki, joka on lähtökohdaisesti tietoinen itsestään.

Vaikka leijuvan ihmisen kohdalla ei siis ole selvää, että kyse olisi ihmisen tietoisuudesta omasta yksilöllisestä itsestään, tämä ei välttämättä kumoa Kaukuan kokonaistulkintaa. Avicenna käsittelee kirjoituksissaan itsetietoisuutta myös eksplisiittisemmin, ja Kaukuan tulkinta pohjautuu lopulta etupäässä näihin muihin katkelmiin. Avicennalle ihmissielu kaikkine toimintoineen muodostaa yhtenäisen ruumiista erillisen substanssin, joka selittää ihmisen kokemuksen itsestään moninaisten toimintojen ja kokemusten subjektina. Itsetietoisuus on siksi koko ihmissielun, ei ainoastaan järjen, ominaisuus, joka on aina ja välttämättä läsnä riippumatta ihmisen kognitiivista kyvyistä. Kaukuan tulkinta itsetietoisuudesta ihmissieluun sisäänrakennettuna ei-kognitiivisena ominaisuutena vaikuttaa siksi järkevältä. Tällöin itsetietoisuus on aineettoman ihmissielun olemassaolon perustava olemus, joka ei palaudu mihinkään yksittäiseen sielunkykyyn sinänsä.

Mutta kuten Kaukua osoittaa, Avicennalle on joka tapauksessa haastavaa selittää itsetietoisuutta oman sielunkykyjen psykologiansa puitteissa. Selvästi kysymys hämmensi myös Avicennan oppilasta, joka Kaukuan siteeraamassa katkelmassa pyrkii kaikesta huolimatta paikantamaan tietoisuuden itsestä johonkin Avicennan havainto- tai kognitiivista kyvyistä.⁷ Toisinaan myös Avicenna eksplisiittisesti paikantaa tietoisuuden itsestä ajattelukykyyn, vaikka toisinaan hän näyttää olettavan, että se on koko ihmissielun primitiivinen ei-kognitiivinen ominaisuus. Avicenna tuntuu häilyvän myös sen suhteen, onko itsetietoisuus vain ihmisen ominaisuus, vai myös eläimien yli-päättään, sillä joissain katkelmissa hän eksplisiittisesti sanoo myös eläinten olevan tietoisia itsestään. Kaukua sivuuttaa tämän hyvin vähällä huomiolla, vaikka kysymyksellä luulisi olevan mielenkiintoisia seuraamuksia myös itsetietoisuuden psykologisen perustan kannalta. Jos myös eläimet ovat tietoisia

⁷ Kaukua 2015, s. 98.

itsestään, se puoltaa Kaukuan näkemystä, että Avicennalle itsetietoisuus on luonteeltaan ei-kognitiivista, sillä eläimillä ei Avicennan psykologiassa ole ajattelukykyä. Toisaalta se on myös ristiriidassa Kaukuan perusolettamuksen kanssa, jossa itsetietoisuus on ihmissielun perustava olemus sen aineettomuuden vuoksi, sillä eläinsielut eivät Avicennalle ole ruumiista erillisiä itsenäisiä substansseja.

Avicennan sielunkykyjen psykologian kannalta Kaukuan tulkinta itsetietoisuudesta ihmissielun primitiivisenä ominaisuutena on joka tapauksessa sikäli paradoksaalinen, että Avicennan käsitys paitsi itsetietoisuudesta myös ihmissielusta näyttäisi muodostuvan tietyllä tavalla mystiseksi. Jos itsetietoisuus ei selity minkään sielun havainto- tai kognitiivisen kyvyn tai edes niiden kokonaisuuden kautta, se jää luonteeltaan määrittelemättömäksi. Ehkä näin on myös oltava, jos itsetietoisuus on yhtä kuin ihmissielun olemassaolo, minkä ajatuksen Suhrawardī myöhemmin kehittää pidemmälle yleisemmäksi metafyyksiseksi periaateksi. Mutta myös Avicennan psykologiaan yleisemmin muodostuu epämääräinen tekijä. Sielun on oltava enemmän kuin avicennalaisten sielunkykyjen summa: Ihmissielu on sielunkyvyt sekä jokin määrittelemätön tekijä, jonka kautta se on tietoinen itsestään. Tällöin Avicennan psykologinen projekti, jonka lähtökohtana oli postuloida jokaiselle elintoiminnolle ja havainnon ja kognition muodolle oma sielunkykynsä näyttää jäävän vajaaksi. Tästä herää myös yleisempi kysymys itsetietoisuuden asemasta Avicennan ajattelussa: Jos Avicennalle itsetietoisuus on keskeinen osa ihmisen olemusta, miksi hän jättää sen käsittelyn vain hajanaisten huomioiden varaan?

Kaukuan kirja vaikuttaisi kaikesta huolimatta osoittavan, että Avicenna rakentaa aristoteeliselta pohjalta aivan uudenlaisen käsityksen itsetietoisuudesta ihmisen olemassaolon perustavana olemuksena, jolla ei ole suoraa vastinetta edeltävässä traditiossa. Tämän pohjalta Suhrawardī rakentaa metafyyksisen järjestelmän, joka myös ehkä perustelee paremmin itsetietoisuuden ensisijaisuuden ihmisen kokemuksessa. Onko siis oikeutettua todeta, että Avicennan vaikutus itsetietoisuuden

suhteen on islamilaisessa filosofiassa tietyssä mielessä paradoksaalinen? Toisaalta hän tuo itsetietoisuuden islamilaisen filosofisen ihmiskäsityksen keskiöön, mutta toisaalta hän myös epäonnistuu selittämään sen systemaattisesti niiden välineiden avulla, jotka hänellä suhteellisen puhdasoppisena aristoteelikkona oli käytössään.

Itsetietoisuus ja universaalin järjen etiikka

Edellä sivuttua kysymystä itsetietoisuuden kohteena olevan 'itsen' kaksinaisuudesta voi lähestyä myös Avicennan ihmiselle asettaman eettisen päämäärän kautta. Jos itsetietoisuus näyttäisi edellyttävän tietoisuutta partikulaaristen ominaisuuksien, kokemusten, muistojen ja ajatusten määrittämästä erillisestä yksilöstä, ihmisen perimmäinen päämäärä on ymmärrettävissä vapautumisena kaikista näistä ihmisen yksilöivistä ominaisuuksista. Avicennalle aineeton ihmissielu yksilöityy pysyvästi muista aineettomista sieluista erilliseksi olioksi sen materiaalisen ruumiin kautta, johon se liittyy. Ihmisen korkein hyvä ja perimmäinen eettis-eskatologinen päämäärä tarkoittaa kuitenkin Avicennalle nousua materiaalisuudesta puhtaan aineettomaan, toisin sanoen järjelliseen, olemassaoloon ja samalla irtautumista kaikista niistä materiaalisista tekijöistä, jotka alun perin tekivät ihmisestä erillisen yksilön. Voiko ihmisen eettisen päämäärän siis muotoilla persoonallisesta itsetietoisuudesta vapautumiseksi?

Avicennan kannattama subtanssidualismi on aristoteeliossa traditiossa jonkinlainen anomalia. Kun esimerkiksi al-Fārābille (k. 950) ainoastaan täydellistynyt ajattelukyky on ruumiista erillinen itsenäinen substanssi,⁸ Avicennalle se on ihmissielu kokonaisuudessaan. Al-Fārābīn tapauksessa on selvää, että 'minä' on ainoastaan järki, mutta näyttäisi, että Avicennalle se on ihmissielu kaikkine toimintoineen. Myöskään Avicennalle ihmisen elämäntoiminnot eivät silti ole samanarvoisia, sillä ihmissielun olemus (*dhāt*) on teoreettinen ajattelukyky,

⁸ Ks. esim. al-Fārābī, *Al-Siyāsa al-madaniyya*, §41, s. 54.

joka erottaa ihmisen muista eläimistä. Tämän vuoksi myös ihmisen eettinen päämäärä määrittyy ainoastaan teoreettisen ajattelun kautta. Vaikka ihmissubstanssi Avicennalle koostuu kaikista elintoiminnoista, on ihmissielun täydellistyminen sidottu pelkästään sen rationaaliseen osaan, erityisesti metafyyssiseen tietoon olevien hierarkiasta ja kaiken olemassa olevan perimmäisistä syistä.⁹

Tähän teoreettiseen päämäärään liittyy myös tavoite vapautua kaikista niistä ihmisen ei-rationaalisista toiminnoista, jotka estävät ihmistä omistautumasta oman olemuksensa mukaiselle toiminnalle – puhtaalle ajattelulle. Ihmisen eettisen päämäärän voi siis muotoilla myös ihmisen muuttumiseksi ”puhtaaksi järjeksi”, samankaltaiseksi kuin Avicennan kosmologiaa kansoittavat taivaankappaleisiin liittyvät ruumiittomat järjet. Tämä on Avicennalle lopulta ennen kaikkea eskatologinen päämäärä. Vaikka ihmissielut säilyvät Avicennalle jossain mielessä yksilöllisinä myös ruumiista erottuaan, on täydellisesti aktualisoituneiden ruumiittomien järkien toiminnan sisältö silti sama: puhtaiden järkimuotojen tai universaalikäsitteiden ikuinen kontemplointi. Tällöin myös niiden olemus ja ’itse’ (*dhāt*) on periaatteessa identtinen, sikäli kun se koostuu kaikkein puhtaiden järkimuotojen kokonaisuudesta. Itsetietoisuus näyttäisi siis lopulta muuttuvan kaikista partikulaarisista ominaisuuksista vapautuneen puhtaan järjellisen itsen kontemploinniksi.

Avicenna liittää ihmisen täydellistymisen myös tässä elämässä persoonallisesta itsestä vapautumiseen. Jälkivaikutukseltaan todennäköisesti keskeisimmän kokonaisesityksensä *Viittauksia ja huomautuksia (Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt)* loppuluvuissa Avicenna kuvailee ihmisen polkua kohti eettis-kontemplatiivista päämäärää suufilaisesta mystiikasta lainatuin termein. Vaikka terminologia on uskonnollista ja mystistä, näyttäisi hän pyrkivän kuvaamaan kokemuksellista puolta siitä samasta periaatteesta puhtaan rationaaliseen päämäärästä, jota hän muissa teoksissaan kuvaa abstraktien filosofisten käsitteiden

⁹ Ks. erit. Avicenna, *Shifā’*: *Ilāhiyyāt*, IX.7, §11, s. 350.

avulla.¹⁰ Moraalisen ponnistelun ja ajattelun täydellistymisen kautta ihminen omistautuu jatkuvasti enemmän pelkästään totuuden, maailman perimmäisen rationaalisen rakenteen, pohtimiselle, jonka hän kokee myös ekstaattisina ilontunteina ja valon välähdyksinä. Saavuttuaan lopulta päämääränsä, hän ”hylkää itsensä (*yaghīb ‘an nafsihī*) ja havaitsee (*yalḥaz*) vain pyhyyden puolen. Jos hän havaitseekin itsensä, niin vain sikäli kuin hän havaitsee itsensä havaitsemassa (totuuden), ei ulkoisissa ominaisuuksissaan (*bi-zīnatiḥā*).”¹¹ Tässä vaiheessa kaikki, mikä vie huomion pois totuudesta, erityisesti ihmissielun ei-rationaaliset toiminnot, muodostaa häiriötekijän puhtaalle ajattelulle. Vaikka Avicenna ei selvästi täysin allekirjoita suufilaista näkemystä ihmisen minän sulautumisesta perimmäiseen todellisuuteen, jossain mielessä täydellistynyt filosofi silti hylkää oman itsensä. Tämän voinee tulkita niin, että hän pyrkii pois, siinä määrin kuin se on tässä elämässä mahdollista, juuri niistä kaikista ei-rationaalista toiminnoista, muistoista ja ulkoisten ja sisäisten aistien havainnoista, jotka tekevät hänestä oman partikulaarisen itsensä.

Mikä se minä siis on, josta ihminen Avicennan mukaan on jatkuvasti tietoinen? Toisaalta minä näyttäisi olevan ihminen kokonaisuutena, toisaalta ihmisen *todellinen* minä on pelkästään järki. Ihmisen tavoitteena on kehittyä alemmasta itsestä todelliseksi itsekseen, puhtaaksi järjeksi, jonka sisältö on täydellisen aktualisoitunutta ajattelua, ja vapautua kaikista niistä materiaalisuuteen liittyvistä tekijöistä, jotka tekevät hänestä oman yksilöllisen itsensä. Mikään tässä ei sinänsä kyseenalaista Kaukuan tulkintaa, sillä molemmissa tapauksissa itsetietoisuus säilyy ihmisen keskeisenä ominaisuutena, vaikka se näyttäisi alku- ja loppupisteissään olevan luonteeltaan hyvin erilaista. Kaukua myös myöntää Avicennan itsetietoisuuskäsityksen ongelmaksi sen staattisuuden. Mahdollisesti tämä kaikki kuitenkin viittaa siihen, että Avicennan itsetietoisuuskäsitys sisältää

¹⁰ Avicennan filosofian mystisyys on tutkimuksessa kiistanalainen, mutta asetun tässä Gutasin (2006) tulkinnan kannalle.

¹¹ Avicenna, *Al-Ishārāt wa-l-tanbihāt*, 4, IX.17, s. 92.

tietyn jännitteen: Tietoisuus itsestä partikulaarisena olentona on jotain, mistä ihmisen tulisi vapautua, kun taas tietoisuus itsestä puhtaana ajatteluna on ihmisen lopullinen päämäärä.

Louvainin yliopisto, Belgia

Kirjallisuus

- Avicenna (1957-60) *Al-Ishārāt wa-l-tanbihāt*, 4 vols, toim. S. Dunyā. Kairo: Dar al-Maaref.
- Avicenna (1959) *Al-Shifā': Nafs = Avicenna's De anima (Arabic text). Being the psychological part of Kitāb al-Shifā'*, toim. F. Rahman. Lontoo, New York ja Toronto: Oxford University Press.
- Avicenna (2005) *Al-Shifā': Ilähiyyāt = The Metaphysics of The Healing*, toim. ja käänt. M. Marmura. Provo: Brigham Young University Press.
- Al-Fārābī (1986) *Al-Siyāsa al-madaniyya = Kitāb al-siyāsa al-madaniyya al-mulaqqab bi-mabādi' al-mawjūdāt*, toim. F. Najjar. Beirut: Dar el-Mashreq.
- Gutas, Dimitri (2006) "Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna," teoksessa M. Cândida Pacheco ja J. F. Meirinhos (toim.), *Intellect et Imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) Porto, du 26 au 31 août 2002*, 1. Turnhout: Brepols, 351–72
- Hasse, Dag Niklaus (2000) *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*. Lontoo ja Torino: The Warburg Institute ja Nino Aragno Editore.
- Kaukua, Jari (2015) *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.