

Vastaus Knuutille, Mattilalle ja Palménille

JARI KAUKUA

Simo Knuutila, Janne Mattila ja Ritva Palmén keskittyvät erinomaisen tarkkanäköisissä kommenteissaan Ibn Sīnān itsetietoisuuden käsitteeseen ja erityisesti lentävän ihmisen argumenttiin. Lisäksi he esittävät tärkeitä jatkokysymyksiä, jotka liittyvät mm. kapeasti määritellyn subjektiivisuuden ja kompleksisempien itsetietoisuuden tyyppien väliseen suhteeseen sekä Ibn Sīnān mahdollisiin vaikutteisiin ja jälkivaikutukseen. Pohdin seuraavassa ensiksi lentävän ihmisen argumentin historiallissystemaattiseen rekonstruktioon liittyviä kysymyksiä. Sen jälkeen esitän osin Ibn Sīnān postuumisti koottuun kirjeenvaihtoon ja myöhempään filosofiseen perinteeseen perustuvat lyhyet vastineet muutamaaan argumenttia koskevaan kriittiseen huomioon. Kolmanneksi pohdin kysymystä, onko Ibn Sīnān itsetietoisuuskäsitys kapeutensa vuoksi epäuskottava, ja lopuksi esitän eräitä luonnosmaisia huomioita, jotka liittyvät kommenteissa mainittuihin samankaltaisuuksiin tai mahdollisiin historiallisiin yhteyksiin Ibn Sīnān ja sekä kristillisen että islamilaisen mystiikan välillä.

Per impossibile?

Kuten Knuutila huomauttaa, lentävä ihminen on aristoteelisen luonnonfilosofian näkökulmasta mahdoton tapaus. Kukaan ihminen ei koskaan synny aikuisena, saati sitten leijuen ilmassa siten, että kaikki hänen aistikykynsä ovat funktionaalisesti

moitteettomassa tilassa mutta vailla asianmukaista kausaalista kytköstä maailmaan. Voisi ehkä ajatella, että kaikkivaltias Jumala periaatteessa kykenisi luomaan aikuisen yksilön tällaiseen tilaan, mutta kun asiaa tarkastellaan Ibn Sīnān filosofisen teologian laajemmassa viitekehyksessä, huomataan pian, ettei tämäkään ole aito mahdollisuus. Jumala on intellektuaalinen olento ja tekemisissä ainoastaan maailman universaalien lainalaisuuksien kanssa, eikä yksilöiden luominen poikkeuksellisiin tiloihin kuulu Hänen toimenkuvaansa.¹ Toisin kuin eräät aikalasteologit, Ibn Sīnā ei ajatellut, että Jumalalla voisi olla mitään perusteita puuttua partikulaaristen olioiden olemassaoloon. Vaikka hän on jokaisen olennon luoja, numeerisesti erilliset yksilöt syntyvät muuttumattomien ja välttämättömien kosmisten lainalaisuuksien seurauksena alempien intellektuaalisten olentojen toiminnan ja toiminnan kohteena olevan alkuaineen kohtaamis-
pisteissä.

Jos lentävä ihminen on luonnonfilosofian ja kosmologian näkökulmasta *per impossibile* -argumentti, kuinka on mahdollista, kuten kirjassani väitän, että sen pätevyys perustuu ajatuskokeen suorittajan (eli periaatteessa kenen tahansa kokemustaan reflektiivisesti tarkastelemaan kykenevän ihmisen) omasta kokemuksestaan löytämälle todistusaineistolle? Ibn Sīnā käyttää *per impossibile* -argumentteja erityisesti luonnonfilosofiassa keinoina viitata asioiden tai käsitteiden välisiin välttämättömiin eli olemuksellisiin suhteisiin erotuksena pelkästään aksidentaalisista tai konventionaalisista suhteista.² Tässä suhteessa lentävä ihminen ei ole erityinen: sen tarkoitus on argumentoida psykologisen substanssidualismin puolesta osoittamalla, että itsetie-

¹ Ibn Sīnān teoriaa Jumalan luomakuntaa koskevasta tiedosta käsittelevät mm. Marmura (1962) ja Adamson (2005).

² Erottelusta olemuksellisen ja aksidentaalisen välillä, ks. Kukkonen (2014). Konventionaaliset suhteet ovat aksidentaalisten suhteiden alalaji, esimerkkinä vaikkapa käsityksemme tiettyjen tekojen moraalisesta oikeutuksesta tai sen puutteesta. Pines (1954) käsittelee erästä tällaista argumenttia, jossa on mielenkiintoisia yhteyksiä lentävän ihmisen argumenttiin.

toisuutta koskevan kiistattoman kokemuksen ja subjektin ai-neettomuuden välillä on välttämätön yhteys. Edelleen, Ibn Sīnān ajatuskokeiden keskeinen funktio on auttaa meitä kiinnit-tämään huomiota kompleksisten asioiden, kuten inhimillisen kokemuksen, yksittäisiin piirteisiin sulkemalla asioiden muut piirteet tarkastelun ulkopuolelle.³ Juuri tästä lentävässä ihmi-nessä on kysymys: vaikka se on *per impossibile* -ajatuskoe, sen tarkoitus on toimia ajatuskokeen suorittajan oman aktuaalisen kokemuksen reflektiivisen analyysin välineenä. Mutta lentävä ihminen on erityinen siksi, että toisin kuin useimmissa Ibn Sīnān suorittamissa ajatuskokeissa, siinä ajatuskokeen avulla suoritettavan tarkastelun varsinaisena kohteena on itse ajatus-kokeen suorittaja, ei esimerkiksi liikkuva kappale tai geometri-set oliot. Lisäksi ajatuskokeen suorittaja on tarkastelun koh-teena varsin erikoislaatuisella tavalla. Vaikka lentävän ihmisen ruumiiseen sidotut kognitiiviset toiminnot ovat ajatuskokeen keskiössä, niitä tarkastellaan yksinomaan, jotta ne voitaisiin sulkea pois tarkastelusta. Kun kaiken tämän jälkeen kysytään, jääkö mitään jäljelle, on selvää, ettei kyse voi olla mistään mah-dollisesta kokemuksen *kohteesta*. On siis luontevaa päätellä, että ajatuskokeen tarkoituksena on kohdistaa tarkastelu kokemuk-seen tai kokijaan itseensä.

Tälle päätelmälle saadaan tukea myös pohtimalla Knuutti-lan edelliseen läheisesti liittyvää kysymystä esittämäni tulkin-nan historiallisesta uskottavuudesta: onko Ibn Sīnālla ylipää-tään tällaisen tulkinnan edellyttämää kokemuksen käsitettä vai onko kyse tulkinnassa introdusoidusta heuristisesta käsitteestä? Ja jos kokemuksen käsite on heuristinen, kuinka voidaan vält-tää siihen väistämättä liittyvä anakronismin vaara? Nähdäkseni Ibn Sīnālla oli käytössään tarvittavat välineet kokemuksen ja kokemuksellisuuden käsittämiseksi. Analysoidessaan erilaisia tiedon perustana toimivia premissejä Ibn Sīnā nostaa esiin luo-kan, johon hän viittaa teknisellä termillä *mushāhadāt* - ”koke-muksen perusteella” totena pidetyt premissit. Hän luonnehtii luokkaa esimerkkitapausten kautta, ja mikä mielenkiintoisinta

³ Vrt. Kukkonen (2014), 454–455.

meidän aiheemme kannalta, kokemuksen perusteella tosia ovat paitsi välittömät havainnot tai niitä ilmaisevat propositiot myös itseä, omia emootioita, ruumiintiloja ja mielentiloja koskevat kokemukset.⁴ On totta, että logiikan näkökulmasta *mushāhada*-propositioissa keskeistä on niiden episteeminen vakuutusvoima, ei niinkään kokemuksellisuus tai fenomenalisuus. Kaikki esimerkkitapaukset ovat kuitenkin propositioita, joita olemme taipuvaisia tai jopa pakotettuja pitämään tosina pelkäänsä siksi, että ne ilmaisevat välittömästi koettuja asiointiloja. *Mushāhada*-propositiot eivät vakuuta subjektista riippumattoman argumentin tai loogisen muotonsa nojalla, vaan nimenomaan niille ominaisen kiistämättömän kokemuksen tavan vuoksi. Jos nyt lentävän ihmisen keskeisen ajatuksen, toisin sanoen omaa olemassaoloa koskevan tietoisuuden, ilmaisu on *mushāhada*-propositio, on mielestäni perusteltua sanoa, että tulkintani ajatuskokeen kokemusperustaisuudesta on ymmärrettävissä myös Ibn Sīnān omassa käsitteistössä.⁵

Kolmas Knuutilan esiin nostama lentävän ihmisen historiallis-systemaattiseen rekonstruktioon liittyvä kysymys on omaa olemassaoloa koskevan tiedon mahdollinen samankaltaisuus Jaakko Hintikan esittämän virtuaalisen tiedon tai virtuaalisen implikaation käsitteen kanssa. Hintikalla kyse on epistemisestä suhteesta sellaisiin propositioihin, jotka ovat eksplisiitisti tiedetyiksi ilmaistujen propositioiden loogisia seurauksia ilman, että tietävä subjekti on tietoinen seurausyhteydestä. Propositoiden välinen implikaatio on virtuaalinen juuri siksi, että subjekti ei ole siitä tietoinen, mutta jos hän tietää proposition p , ja jos propositio q seuraa p :stä virtuaalisesti, ja jos tuo seuraus

⁴ Ibn Sīnā, *Shifā'*: *Burhān* III.5, 222–224 (Affifi [1956]); *Ishārāt*, nahj 6, 58–59 (Forget [1892]).

⁵ Sebtin (2014) mukaan lentävä ihminen *mushāhada*-argumenttina edellyttää poikkeuksellista mielentilaa, johon vain harvoilla on pääsy. Sebti ei kuitenkaan esitä vakuuttavia perusteita sille, miksi *mushāhada*-argumentti pitäisi tässä ymmärtää loogisissa teoksissa esitetystä teknisestä merkityksestä poikkeavalla tavalla. Avoimeksi jää myös, mikä tällaisen poikkeuksellisen mielentilan sisältö olisi.

osoitetaan hänelle, hän väistämättä myöntää $q:n$.⁶ Olisiko nyt itsetietoisuus jotakin kaikessa kokemuksessa virtuaalisesti tiedettyä?

Tässä yhteydessä on mielestäni hedelmällistä tarkastella Ibn Sīnān rinnastusta itsetietoisuuden ja ajattelun ensimmäisten periaatteiden tietämisen välillä.⁷ Käytämme jatkuvasti arkisessa ajattelussamme sellaisia loogisia periaatteita kuin kielletyn ristiriidan laki tai kolmannen poissuljetun laki, tai sellaisia kaikkein yleisimpiä käsitteitä kuin 'olemassaolo' tai 'olio', ilman että välttämättä tulemme koskaan eksplisiittisesti muotoilleeksi tai luonnehtineeksi niitä. Jos meitä pyydetäisiin ilmaisemaan ne kysymällä esimerkiksi, mihin argumentaatiomme viime kädessä perustuu, emme ehkä edes pystyisi tähän, ainakaan ilman logiikan ja metafysiikan perusopintoja. Silti kyse ei ole pelkästä virtuaalisesta tiedosta, koska mainituista episteemisistä rajoitteista huolimatta osaamme käyttää näitä periaatteita ja käsitteitä. Ibn Sīnān mukaan itsetietoisuus on jotakin samankaltaista. Se ei tietenkään ole käsite, eikä sen käyttämisestä ehkä voida puhua missään mielekkäässä merkityksessä, mutta se on meille kokemuksellisesti tuttu samalla tavalla kuin ajattelun ensimmäiset periaatteet ovat meille tuttuja ajattelun käytännöstä.

Paradoksaalisesti juuri itsetietoisuuden ja ajattelun ensimmäisten periaatteiden tuttuus ja yleispätevyys tekee niiden eksplisiittisestä ajattelemisesta niin vaikeaa. Olemme tottuneet sivuuttamaan ne ja keskittymään konkreettisempiin kohteisiin, jotka vaihtelevat ja vaativat jatkuvasti huomiota. Siksi niiden tuominen eksplisiittisen tietoisuuden kohteeksi vaatii erityisiä argumentatiivisia strategioita, kuten lentävän ihmisen kaltaisia ajatuskokeita. Tässäkin on kuitenkin ero virtuaalisen implikaation kautta tiedettyihin asioihin. Kun meille osoitetaan $q:n$ seuraavan $p:stä$, saamme uutta tietoa, mutta lentävä ihminen vain kiinnittää huomiomme johonkin, joka meillä jo oli. Toki tämä ilmeiseksi tehty asia voi sen jälkeen toimia lähtökohtana uu-

⁶ Hintikka (1967), 32.

⁷ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt* 79–80 (Badawī [1973]).

delle argumentille, esimerkiksi argumentille substanssidualismin puolesta, joka jo on uutta tietoa. Ehkä argumentin johtopäätöksen voisikin sanoa olevan itsetietoisuutemme virtuaalinen seuraus Hintikan tarkoittamassa mielessä.

Lentävän ihmisen vakuutusvoimasta

Ajatuskokeen fysikaaliseen mahdottomuuteen liittyy oikeastaan myös Mattilan kysymys, miten Ibn Sīnān eksplisiittinen huomio lentävän ihmisen luomisesta *täydelliseksi* pitäisi tulkita. Jos ajatteleme häntä Ibn Sīnān yleisten psykologisten periaatteiden valossa, tämä voi tarkoittaa vain sitä, että hänen kognitiiviset kykynsä ovat täydellisessä toimintavalmiudessa mutta ärsykkeiden puutteessa eivät ole aktualisoituneet havainnoiksi tai ajatuksiksi. Jos taas hyväksymme, että *per impossibile* -ajatuskokeen ei tarvitse olla fysikaalisesti mahdollinen, voimme hyvin ajatella, että lentävällä miehellä on aistihavainnon ja kuvittelukyvyn puuttumisesta huolimatta käytettävissään kaikki mahdolliset ajattelun käsitteet, hän vain on saanut ne epätavallisen kausaalisen prosessin seurauksena. Tällöin hän voisi reflektoida omaa kokemustaan yleiskäsitteitä itseensä soveltaen, aivan kuten kuka tahansa ihminen, sillä erotuksella, että hänen kokemuksensa on muista sisällöistä tyhjä.

Kuten Mattila huomauttaa, näiden huomioiden valossa voitaisiin puolustaa kritisoimaani Dag Hassen tulkintaa, jonka mukaan lentävän ihmisen argumentissa ei ole lainkaan kyse itsetietoisuudesta, vaan ihmisymmärryksen oman olemuksen ajattelusta.⁸ Mutta miten ymmärrykseni olemus on minulle annettu? Jos se on ajattelun kohde muiden joukossa, jää epäselväksi, miksi vastaväittäjä uskoisi, että hän välttämättä ajattelee jotakin, kun kaikki muut kokemuksen kohteet on riisuttu – varsinkaan, jos on mahdollista, ettei hän ole koskaan aiemmin ajatellut kyseistä kohdetta. Jos se taas on jotakin erityislaatuista, jää täsmennettäväksi, mitä se on. Tässä on mielestäni oman tulkintani

⁸ Hasse (2000), 87–89.

vahvuus, sillä kokemuksen primitiivinen subjektiivisuus voidaan ajatella kokemuksen sisällöistä riippumattomaksi välttämättömäksi ehdoksi, joka on mukana kaikessa kokemuksessa ilman, että siihen välttämättä kiinnitetään eksplisiittistä huomiota. Hassen tulkinnan riskinä on, että ajatuskokeen mahdollinen argumentatiivinen voima menetetään. Asiaan liittyy toinenkin ongelma: jos näet ajattelu sallitaan lentävälle ihmiselle, miksei hänen itsetietoisuutensa voisi väittää olevan seurausta siitä? Tämä avaa tien aristoteeliselle vasta-argumentille, johon Knuutilakin omassa kommenttipuheenvuorossaan viittaa. Aristoteles näet esittää *Sielusta*-teoksen kolmannen kirjan luvussa 4, että ajattelu kykenee ajattelemaan itseään vasta, kun se on jo aktualisoitunut jonkin kohteen ajatteluna.⁹ Entäpä jos itsetietoisuus myös Ibn Sīnān esittämässä mielessä edellyttää aktualisoituakseen jonkinlaista objektia koskevaa tietoista kokemusta, olipa kokemuksen kohde sitten havaittu, kuviteltu tai ajateltu? Ehkäpä kaikesta kokemussisällöstä riisutussa mentaalisisätilassa ei ole edes itsetietoisuutta.¹⁰

Kysymys täysin sisällöttömästä itsetietoisuudesta lienee viime kädessä ratkaisematon. Jos lentävä ihminen on *per impossibile* -argumentti, meillä ei edes periaatteessa voi olla siinä luonnostellun kaltaista kaikesta objektiivisesta sisällöstä riisutua kokemusta, vaan ainoastaan sen avulla suoritettu oman kokemuksemme konstitutiivisia piirteitä koskeva analyysi. Kuinka voisimme tällöin ratkaista, olisiko tuo kokemus itsetietoinen vai ei – tai olisiko kyseisessä tilassa kokemuksellisuutta ensinkään? Tästä näkökulmasta on erityisen mielenkiintoista, että Ibn Sīnā siirtyy myöhäisteoksessaan *al-Ishārāt wa'l-tanbīhāt* ('Viittauksia ja huomioita') pian lentävän ihmisen ajatuskokeen esitettyään eräänlaiseen transsendentaaliseen, kokemuksen

⁹ Ar., *De an.* III.4, 429b6–9.

¹⁰ Ibn Sīnān syvästi halveksima kilpaileva aristotelisti Abū al-Qāsim al-Kirmānī itse asiassa esittikin, että lentävän ihmisen tietoisuus itsensä perustuu reflektiolle, mikä saattoi olla osasyys reflektiomallin vastaisen argumentin esittämiselle (ks. Kaukua [2015], 81–82).

mahdollisuuden ehtoja koskevaan argumenttiin itsetietoisuuden primitiivisyyden puolesta. Koska argumentti on verraten tiivis, esitän sen tässä kokonaisuudessaan:

Sanot ehkä: en voi vakuuttua itsestäni muuten kuin toimintani kautta. [...] [J]os olet vakuuttunut toiminnastasi toimintana absoluuttisessa mielessä, sinun täytyy myös olla vakuuttunut sen toimijasta absoluuttisessa, ei partikulaarisessa mielessä. [Mutta tämä toimija] olet sinä itse. Jos olet vakuuttunut [toiminnastasi] omana toimintanasi, et ole vakuuttunut itsestäsi sen kautta. Päinvastoin itsesi on osa toimintasi käsitettä sikäli kuin on kyse *sinun* toiminnastasi. Osasta [ts. itsestä] on vakuutettu jo sitä edeltävässä käsityksessä, eikä se ole lainkaan vähäisempi siksi, että se esiintyy yhdessä [toiminnan] kanssa mutta ei sen kautta. Näin ollen et ole vakuuttunut itsestäsi [toimintasi] kautta.¹¹

Ibn Sīnān argumentti muistuttaa läheisesti Dieter Henrichin ja hänen oppilaidensa muodostaman ns. Heidelbergin koulukunnan esittämää fichteläistä argumenttia itsetietoisuuden reflektiomalleja vastaan.¹² Sen tarkoitus on osoittaa, että vaikka tosiasiallisessa empiirisessä kokemuksessa itsetietoisuus aina esiintyykin osana kokemuksen kompleksista kokonaisuutta, jossa huomio tyypillisesti kiinnittyy kokemuksen objektiivisiin piirteisiin, ja vaikka tyypillinen itsetietoisuuden kokemus on hetkittäinen reflektiivinen tila, jossa objektiivinen kokemus otetaan reflektiivisen tarkastelun kohteeksi, ei itsetietoisuutta perustavimmassa mielessä voida palauttaa reflektiiviseen kognitioaktiin. Näin on siksi, että ilman jonkinlaista perustavampaa itsetietoisuutta refleктоivalla subjektilla ei olisi mitään perusteita attribuoida reflektion kohteena olevaa aktia itselleen. Koska reflektoidessamme kuitenkin lähes poikkeuksetta onnistumme tunnistamaan reflektoidut aktit omiksemme, täytyy niiden olla jollakin tunnistettavalla tavalla omiamme. Ibn Sīnān

¹¹ Ibn Sīnā, *Ishārāt*, namaṭ 3, 120 (Forget [1892]).

¹² Ks. Kaukua (2014).

johtopäätös on, että tämä antaa lisätukea lentävän ihmisen keskeisen väitteen puolesta.

Edelliseen kommenttiin läheisesti liittyen Knuutila kysyy, mitä vakuuttuminen lentävän ihmisen yhteydessä tarkoittaa. Erityisen tarkkanäköinen on myös Mattilan esittämä kysymys, mitä vakuuttumisen edellytyksiä lentävän ihmisen mielessä voi ylipäättään olla, jos hänellä ei ole mitään aiempia kokemuksia, joiden perusteella hän olisi voinut muodostaa yleiskäsitteitä ja totuusarvovollisia propositioita. Tässä yhteydessä on olennaista huomata, että ajatuskokeessa on kolme tasoa: (1) lentävän ihmisen *per impossibile* oletettu kokemus, (2) ajatuskokeen suorittajan ensimmäisen kertaluvun kokemus, jota analysoidaan lentävän miehen ajatuskokeen avulla, ja (3) ajatuskokeen suorittajan toisen kertaluvun kokemus, jonka sisältönä on ensimmäisen kertaluvun kokemuksen reflektiivinen analyysi. Näistä (1) on oikeastaan vain keino hallita (2):n ja (3):n välistä suhdetta. Todellisia kokemuksen tasoja on siis vain kaksi, ja nämä ovat molemmat normaalin, ajattelukykyisen, käsitteitä käyttävän ja propositioiden totuusarvoa arvioivan aikuisen subjektin kokemuksia, joita lentävän ihmisen mielen tyhjyys ei koske. Lentävän ihmisen kokemus on hypoteettinen – jos joku *olisi* tällaisessa tilassa, hän kuitenkin *olisi* tietoinen itsestään ja *tunnistaisi* itsensä olemassaolon – kun taas ajatuskokeen suorittajan kokemus on faktinen: vaikka *olen sulkenut* kaikki kokemuksen objektiiviset sisällöt pois tarkastelusta ajatuskokeen avulla, *olen* silti tietoinen itsestäni. Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, toinen kirjani kolmesta päähenkilöstä, artikuloi ajatuksen tarkasti pohtiesaan tähän läheisesti liittyvää vasta-argumenttia, jonka mukaan tulemme tietoisiksi itsestämme vasta lentävän ihmisen kaltaisten ajatuskokeiden, toisin sanoen kognitiivisten aktien kautta. Vaikka lentävä ihminen ajatuskokeena on kognitiivinen akti, sen tuloksena oleva objektiivisista sisällöistä riisuttu kokemus ei ole kognitiivinen akti, vaan ”aktiivisuuden pois sulkemista,

tai pikemminkin abstrakti idea, ja kun kohtaat sen, kohtaat samalla idean taustalla ja sitä edeltävänä, et sen kautta tunnettuna, sen jolla on kyseinen idea, ja tämä on itsesi”.¹³

Palménin esittämä huomio on näin ollen oikea: lentävän ihmisen argumentissa ”itsereflektiivisellä aktilla todistetaan tai vähintään osoitetaan itsetietoisuuden olemassaolo (joka ei ole itsereflektiivinen)”. Mutta vaikka itsetietoisuuteen voi kiinnittää huomiota vain reflektiivisessä tarkastelussa, tämä tarkastelu ei tuota, vaan edellyttää itsetietoisuutta.

Kuka itse?

Kuten Mattila huomauttaa, Ibn Sīnān psykologian metodologisena ohjenuorana on, että kaikki psyykkiset toiminnot edellyttävät erityistä sielun kykyä, jonka kuvaus tarjoaa selityksen kyseiselle ilmiölle. Jos itsetietoisuus kuuluu sielulle itselleen eikä edellytä minkään kyvyn toimintaa, se näyttäisi olevan psykologisesti selittämätöntä. Tämä on ongelma, jonka jo Ibn Sīnā oppilas, mahdollisesti Bahmanyār ibn Marzubān (k. 1066), osoitti ja johon Ibn Sīnā toistuvasti palaa postuumisti kootussa kirjeenvaihtokokoelmassa *Mubāḥathāt* (‘Keskusteluja’). Ongelma oli selvästi vaikea, sillä teoksesta löytyy useita erilaisia vastauksia – toisinaan Ibn Sīnā esittää varsin suoraviivaisesti, että itsetietoisuus on ihmisen ymmärryksen toiminnan tulosta, mikä sopii huonosti yhteen esimerkiksi edellä esittämäni itsetietoisuuden reflektioteorian vastaisen argumentin kanssa, toisinaan hän taas pohtii vaihtoehtoa, jonka mukaan itsetietoisuus ei ole minkään kyvyn toiminnan tulosta. On mielenkiintoista, että aihetta myöhemmin käsitelleet muslimifilosofit, kuten juuri Suhrawardī ja Mullā Ṣadrā, olivat selvästi jälkimmäisen vastauksen kannalla – luultavasti juuri siksi, että ensimmäisen vaihtoehdon nähtiin johtavan epäkoherenttiin teoriaan.

Itsetietoisuuden psykologisen selittämättömyyden ei tarvitse olla mikään ongelma, jos asiaa tarkastellaan aristoteelisen tieteiden työnjaon valossa. Psykologia on luonnonfilosofian

¹³ Suhrawardī, *Talwīḥāt* II.4.3, 156 (Habibi [2009]).

alaan kuuluvaa tutkimusta, jossa selvitetään elollisten ruumiiden toimintaa. Sielun ja sielunkykyjen käsitteet ovat tässä tutkimuksessa olennaisessa osassa, mutta vain sikäli kuin ne liittyvät ruumiissa toteutuvaan toimintaan. Sikäli kuin sieluna toimiva olio on aineeton substanssi, sen itsensä tarkastelu ruumiista riippumattomana olentona ei kuulu psykologian vaan metafysiikan alaan. Metafyysisissä teoksissaan Ibn Sīnā selvittelee aineettomuuden, intellektuaalisuuden ja itseä koskevan ajattelun välisiä yhteyksiä,¹⁴ ja vaikka hän ei koskaan eksplisiittisesti selvitä ihmisen primitiivisen itsetietoisuuden yhteyksiä näihin kaikkea ymmärrystä koskeviin systemaattisiin kysymyksiin, tuntuu luontevalta ajatella, että hän olisi pitänyt tätä oikeana paikkana itsetietoisuuden tutkimukselle tieteiden kokonaisjärjestelmässä. Vaikka itsetietoisuus jää edelleen primitiiviseksi siinä mielessä, että sitä ei voida selittää minkään perustavampien entiteettien toiminnan kautta, se ei ole erityisen mystinen ilmiö kokonaisjärjestelmässä, joka yleisemmistä syistä hyväksyy aineettomien intellektien olemassaolon.

Toisaalta itsetietoisuuden sitominen tiettyyn psykologiseen kykyyn johtaisi ongelmaan, kuinka kaikkien kykyjen toiminta voi kuulua saman itsetietoisuuden piiriin. Kenties seikkaperäisimmässä itsetietoisuuteen liittyvässä argumentissaan Ibn Sīnā nostaakin ilmiön esiin nimenomaan evidenssinä sille, että kykyjen moninaisuudesta huolimatta niiden kaikkien toiminnan taustalla on kuitenkin yksi sielu. Olen tietoinen havaintojeni, halujeni ja toimintani välisestä yhteydestä nimenomaan siinä mielessä, että ne ovat *minun* havaintojani, halujani ja toimintaani. Kun ymmärrän, että psykologian käsite 'sielu' viittaa tällaisten elollisten toimintojen periaatteeseen, ymmärrän samalla, että minä omien toimintojeni periaatteena olen oman ruumiini sielu, ja oma kokemukseni toimii psykologisena evidenssinä.¹⁵

Itsetietoisuuden, aineettomuuden ja intellektuaalisuuden väliset yhteydet selittävät myös sen, miksi itsetietoisuus on vain

¹⁴ Ks. esim. *Shifā': Ilāhīyāt* VIII.6.6–11, 284–286 (Marmura [2005]); IX.4.3–4, 327–328 (Marmura [2005]).

¹⁵ *Shifā': Nafs* V.7, 252–257 (Rahman).

ihmiseläinten ominaisuus. Ibn Sīnā toki pohti myös kysymystä ei-inhimillisten eläinten itsetietoisuudesta,¹⁶ mutta näyttää päätyneen siihen lopputulokseen, että eläinten tietoisuus on lähinnä niiden havainnon intressi- ja perspektiivisidonnaisuutta. Näin ollen on kyse eri ilmiöstä kuin ihmisen itsetietoisuus, ilmiöstä, jonka selittäminen psykologisten kykyjen avulla on ainakin periaatteessa mahdollista, olkoonkin, ettei Ibn Sīnā välttämättä ajatellut itse tässä vielä täysin onnistuneensa.

Toisaalta Ibn Sīnān itsetietoisuuden käsite on erittäin kapea. Sekä Mattila että Palmén esittävätkin niin aristoteelisesta taustasta kuin modernista keskustelusta luontevasti nousevan kysymyksen siitä, miten uskottava lähtökohta lähinnä ”järkieselulle” kuuluva kapea subjektiivisuuden käsite on tarkasteltaessa psykofyysisen inhimillisen persoonan itsetietoisuuden koko kirjoa. Nähdäkseni on selvää, ettei Ibn Sīnā ajatellut käsitteen sellaisenaan kattavan kaikkia tietoisten itsesuhteiden tyyppejä. Primitiivisen itsetietoisuuden itse, kaikkeen inhimilliseen kokemukseen rakenteellisesti kuuluva abstrakti ensimmäisen persoonan perspektiivi, ei myöskään sellaisenaan ole samaistettavissa yhteenkään yksilölliseen persoonaan. Kuten jo edellä sanoin, Ibn Sīnā erottaa primitiivisen itsetietoisuuden toisen asteen reflektiivisestä itsetietoisuudesta, joka täytynee ajatella kaikkien kompleksisempien itsesuhteiden ja itseä koskevien käsitysten välttämättömäksi ehdoksi. Samoin hän esittää sielun ja ruumiin suhdetta tarkastellessaan, että ihminen aineettomana substanssina saa erilaisia aksidentaalisia määreitä suhteestaan ruumiiseen – meille kehittyy esimerkiksi erilaisia emotionaalisia dispositioita tai opimme erilaisia taitoja ja tiedollisia sisältöjä – ja ainakin osa näistä säilyy persoonamme piirteinä ruumis-suhteestamme riippumatta. Primitiivinen itsetietoisuus on kuitenkin jokaisen kokonaisvaltaisen persoonan itsetietoisuuden redusoitumaton perusta: ellen olisi pohjimmiltani ensimmäisessä persoonassa asioita kokeva subjekti, eivät mitkään näistä

¹⁶ Ks. esim. Kaukua & Kukkonen (2007), López-Farjeat (2016) ja Alwishah (2016).

ominaisuuksista olisi *minun* ominaisuuksiani. Tästä syystä esimerkiksi erilaiset intressidonnaiset emotiot eivät voi olla itsetietoisuuden selittäviä tekijöitä. Sen sijaan itsetietoisuus on välttämätön ehto sille, että meillä on ensimmäisessä persoonassa koettuja emotioita.

Toinen kapean itsetietoisuuskäsitteen potentiaalinen ongelma liittyy Mattilan esiin nostamaan kysymykseen ihmisen moraalisesta ja tiedollisesta täydellistymisestä. Jos tehtävämme tässä elämässä on, kuten Ibn Sīnā esittää, saavuttaa parhaiden kykyjemme mukaista tietoa kosmoksesta ja sen Luojusta sekä vapautua ruumiin kahleista askeettisen elämäntavan kautta, eikö tällaisen toiminnan tulisi muuttaa oman olemisemme ydintä – meitä itseämme – eikä pelkästään sen aksidentaalisia piirteitä? Kysymys on historioitsijan näkökulmasta erityisen mielenkiintoinen, sillä kuten kirjani kahdessa viimeisessä pääluvussa esitän, Mullā Ṣadrā kritisoi edeltäjiensä itsetietoisuutta koskevaa ajattelua juuri tästä näkökulmasta. On kuitenkin huomattava, että hänen kritiikkinsä perustana oli radikaalisti erilainen substanssin, identiteetin ja pysyvyyden käsitteiden analyysi. Siinä missä Ibn Sīnälle substanssiolimus oli olion identiteetin reaalin perusta, joka pysyy muuttumattomana sen ominaisuuksien ajallisesta vaihtelusta huolimatta, Ṣadrā kannatti eräänlaista prosessiontologiaa, jossa olevaisen identiteetti perustuu neliulotteiseen aika-avaruudelliseen jatkumoon. Minä en ole sama olento kuin kymmenvuotias itseni minkään pysyvän olemuksellisen ytimen vuoksi, vaan siksi, että olen osa samaa kausaalisesti konstituoitunutta jatkumoa (samaa ”taju-nanvirtaa”) kuin hän. Pysyvän substanssin tai pysyvän itsen käsite on pelkkä abstraktio tuosta perustavammasta muutosprosessista.

Koska kuusisataa vuotta islamilaisen ajattelun historiaa erottaa Ibn Sīnän tästä kritiikistä, voimme vain spekuloida, miten hän olisi siihen vastannut. Hän olisi ehkä esittänyt, ettei ajatus näin radikaalista muutoksesta itsessä vastaa persoonan pysyvyyttä koskevia intuitioitamme, toisin sanoen samalla argumentilla, jolla hän vastasi Bahmanyārin lentävää ihmistä koske-

vaan tyytymättömyyteen.¹⁷ Väittäisin kuitenkin, että kiista näiden kahden teorian selitysvoimasta itseä ja itsetietoisuutta koskevista kysymyksissä saattaa hyvinkin olla ratkaisematon. Molemmat pystyvät selittämään toisen taustalla olevat intuitiot: se, että muutos koskee aksidensseja, ei tarkoita sen olevan yksilön olemisen kannalta merkityksetöntä; ja toisaalta saman kausaalisen jatkumon vaiheet ovat toisiinsa yhteydessä tavalla, joka riittää persoonan pysyvyyttä koskevien ajatustemme pelastamiseksi. Viime kädessä Şadrān itsetietoisuutta koskeva ajattelu on seurausta laajemmasta metafysisestä murroksesta, ei niinkään sen syy.

Tässä yhteydessä voimme lyhyesti pohtia myös Palménin esittämää kysymystä, voisiko esimerkiksi moderni tunnustusteoreettinen keskustelu, jonka mukaan itsestään tietoinen inhimillinen persoonallisuus rakentuu monimutkaisessa vuorovaikutussuhteessa muihin ihmisiin ja maailmaan, tuottaa uusia kysymyksiä Ibn Sīnān ajatusten varaan rakentuvalla islamilaiselle itsetietoisuuden teorialle. Filosofianhistoriallisen tutkimuksen näkökulmasta vastaus voisi nähdäkseni olla varovaisen myöntävä: keskiaikaiset muslimifilosofit ja teologit toki käsitelivät ihmisen moraalisen ja kognitiivisen kehityksen intersubjektivisia edellytyksiä, ja todennäköisesti he ajattelivat itsetietoisuutta koskevien käsitystensä olevan yhteensopivia näitä kysymyksiä koskevien näkemystensä kanssa. Mutta tiedossani ei ole ketään, joka olisi nostanut erityisesti esiin esimerkiksi geneettistä kysymystä, kehittyvätkö (ja jos, miten) kompleksisemat itsesuhteet primitiivisen itsetietoisuuden pohjalle. Tyypillisempi lähtökohta on tarkastella näitä inhimillisen elämän aspekteja ihmisen järjellisyden muiden osatekijöiden näkökulmasta.

¹⁷ Ks. Kaukua (2015), 75–79.

Itsetietoisuus filosofisessa ja teologisessa mystiikassa

Sekä Knuutila että Palmén pohtivat seikkaperäisesti Ibn Sīnān itsetietoisuusteorian ja niin myöhäisantiikin kuin kristillisen varhaiskeskiajan filosofisen ja teologisen mystiikan välisiä yhtäläisyyksiä. Mielenkiintoinen kysymys on, voisiko ainakin joidenkin samankaltaisuuksien taustalla olla myös historiallisia yhteyksiä. On totta, että Ibn Sīnā oli tutustunut niin pakanallisen kuin kristillisen mystiikan kannalta keskeiseen uusplatonisti Plotinoksen teosten pohjalta laadittuun ja nimellä *Uthulūjiyā* ('Teologia') tunnettuun teokseen, jota monet kirjoittajat virheellisesti pitivät Aristoteleen jumaluusopillisena tutkielmana. Kyseisessä teoksessa on etäisesti lentävää ihmistä muistuttava jakso, jonka minä-kertoja esittää irtautuneensa ruumiistaan ja tämän seurauksena kohonneensa tarkastelemaan maailmankaikkeuden intellektuaalisia periaatteita. Tässä yhteydessä kirjoittaja käyttää ilmaisuja, joiden on luontevaa tulkita tarkoittavan jonkinlaista itsetietoisuutta.¹⁸ Kuten kirjani johdantoluvussa tiivistetysti esitän, arabiankielisen Plotinoksen itsetietoisuuteen viittaavat ilmaukset kuitenkin tarkoittavat poikkeuksetta omasta tosiasiallisesta olemuksesta tietoiseksi tulemistä ja sisältävät näin ollen tiedollisen täydellistymisen ajatuksen, joka nimenomaan puuttuu Ibn Sīnān itsetietoisuuden käsitteestä. Kuten lentävä ihminen osoittaa, käsitteen tarkoitus on viitata johonkin sellaiseen, joka kuuluu välttämättä kaikkeen inhimilliseen kokemukseen riippumatta sen tiedollisen kehityksen asteesta. Ibn Sīnān tarkoittamassa merkityksessä olemme itsestämme tietoisia olemassaolomme ensimmäisestä hetkestä alkaen, emmekä tässä suhteessa käy läpi minäkäänlaista kehitystä. Aristoteelista terminologiaa käyttäkseni, arabiankielisen Plotinoksen puhe itsetietoisuudesta liittyy inhimillisen olemisen toiseen aktualisoitumiseen, jossa lajityypilliset mahdollisuudet toteutuvat täydellisesti, kun taas Ibn Sīnān

¹⁸ Ps.-Ar., *Uthulūjiyā*, mīmar 1, 22 (Badawī [1955]).

itsetietoisuus liittyy ensimmäiseen aktualisoitumiseen, inhimillisen substanssin olemassaoloon ylipäätään, jonka perustalta lajityypillisten mahdollisuuksien toteutuminen vasta voi alkaa.

Pidän siis epätodennäköisenä, että Plotinos olisi ollut Ibn Sīnān itsetietoisuusteorialle välittömästi merkittävä lähde. Todennäköisempää on, että Ibn Sīnā oli inspiroitunut islamilaisen spekulatiivisen teologian (ar. *kalām*) piirissä käydyistä inhimillistä identiteettiä koskevista keskusteluista. Nämä keskustelut eivät kuitenkaan liity niinkään teologiseen mystiikkaan tai Jumalan kohtaamiseen, vaan pikemminkin kysymyksiin inhimillisestä toiminnasta ja eskatologian kannalta tärkeästä vastuun käsitteestä.¹⁹ Miksi inhimillinen toiminta, toisin kuin kaikki muut maailmalliset tapahtumat, on vapaata? Onko toimiva, tahtova ja tietävä subjekti jokin osa ihmisen psykofyysistä kokonaisuutta vai itse tuo kokonaisuus? Mihin ihmisen vastuullisuuden ehtona oleva aksidentaaliselle muutokselle immuuni persoonallinen identiteetti perustuu? Mitä luultavimmin tällaisten keskustelujen yhteydessä Mu‘ammar ibn ‘Abbād al-Sulamī, vuonna 830 kuollut varhainen mu‘tazililainen teologi, esitti mielenkiintoisen lentävää ihmistä muistuttavan argumentin, joka näyttää perustuvan subjektin itsetietoisuuteen.²⁰ Mutta vaikka nämä alustavat huomiot olisivat olleet jonkinlaisena alkusysäyksenä Ibn Sīnān huomattavasti kehittyneemmälle itsetietoisuutta koskevalle ajattelulle, on selvää, ettei sitä voi historiallisessa analyysissä palauttaa niihin.

Toinen mielenkiintoinen yhteys liittyy Palménin ansiokkaasti luonnehtimaan varhaiskeskiaikaiseen kristilliseen sokratismiin. Tässä Augustinuksen (k. 430) vahvan vaikutuksen alaisessa ajatteluperinteessä Delfoin oraakkelin kehoitus itsetutkiskeluun liittyy Hippon piispan esittämään ajatukseen, jonka mukaan oman sielun ja sen kykyjen tutkimus on tie kolmiyhteisen Jumalan tuntemiseen. Voisiko Ibn Sīnān itsetietoisuutta koskevalla ajattelulla olla samanlaista sovellusarvoa – semminkin, jos

¹⁹ Vasalou (2007).

²⁰ Jāhiz, *al-Masā’il wa’l-jawābāt li’l-ma’rifa*, IV.51 (Hārūn [1979]); ks. myös Sebtī (2000), 118–119.

itsetietoisuus ajatellaan kaikkien aineettomien olentojen yhteiseksi piirteeksi? Vaikka suoraa tekstuaalista yhteyttä Augustinuksen ja Ibn Sīnān välillä ei voida osoittaa, on erinomaisen mielenkiintoista, että erityisesti nimellä *Ta'liqāt* ('Reunahuomautuksia') tunnetussa postuumissa kokoelmassa, jossa Ibn Sīnā kokoaa ainutlaatuisella tavalla yhteen muualla sporadisesti esittämiään itsetietoisuutta koskevia huomioita, useimmat itsetietoisuutta käsittelevät jaksot liittyvät juuri kysymykseen siitä, miten Jumala tuntee yksilölliset luomuksensa. Teologisen kysymyksen taustalla on kaksi ongelmaa: voiko Jumala ajatella mitään muuta kuin itseään ilman, että joudutaan tinkimään Hänen ykseydestään, ja voiko Jumalan kaltainen puhdas järkiolento ylipäätään ajatella yksilöllisiä olentoja, joiden perinteisesti ajateltiin olevan vain aistikykyjen tavoitettavissa? Tiivistettynä Ibn Sīnān vastaus on, että Jumala ajattelee koko luomakuntaa ajattelemalla itseään sen syynä – toisin sanoen koko luomakunta on jollakin tavalla mukana Jumalan itseään koskevassa ajattelussa ilman, että tuossa ajattelussa tämän seurauksena on minkäänlaista moninaisuutta. Ibn Sīnā tunnustaa, että tällaisen ajattelun ymmärtäminen on meille viime kädessä ylivoimaista, mutta oman itsetietoisuutemme tarkastelu antaa jonkinlaisen vihjeen, ellei muusta, niin ainakin tällaisen moninaisuuden absoluuttiseen ykseyteen sisällyttävän ajattelun mahdollisuudesta: voidaanhan itsetietoisuudenkin analyysissä erottaa ainakin kolme tekijää – subjekti, objekti ja niiden välinen yhteys – vaikkei niiden välillä ole mitään reaalista eroa.

Tästä samankaltaisuudesta huolimatta en kuitenkaan ole onnistunut löytämään historiallista yhteyttä sokraattisen reflektoidun elämän normin ja Ibn Sīnān itsetietoisuusteorian välille. Ibn Sīnā toki varmasti tuns *Koraanin* ajatuksen, jonka mukaan Jumala on antanut ihmiselle merkkejä itsestään sekä ympäröivässä maailmassa että ihmisen omassa sielussa (esim. 41:53). Onpa hänellä saattanut olla mielessään myös toisinaan profetallisena perimätietonakin välitetty maksimi, jonka mukaan ”hän, joka tuntee itsensä, tuntee Herransa”.²¹ Ibn Sīnā ei

²¹ Ks. Altmann (1969).

tosin itse liitä ajatteluaan näihin teksteihin, mutta esimerkiksi suufilaisessa kirjallisuudessa teologinen tulkinta sokraattisesta maksiimista on eksplisiittisemmin muotoiltu.

Tämä huomio toimii luontevana aasinsiltana kaikkien kolmen kommentaattorin esittämään kysymykseen, vaikuttiko Ibn Sīnān itsetietoisuusteoria myöhäisempään islamilaiseen filosofiseen tai teologiseen mystiikkaan. Seikkaperäinen vastaus tähän erinomaisen mielenkiintoiseen kysymykseen vaatisi uutta perustutkimusta erityisesti jälkiklassisen suufilaisuuden kirjallisuuden parissa. Meillä on kuitenkin vähintään aihetodisteita myöntävän vastauksen puolesta. Mainitsen tässä yhteydessä vain kaksi esimerkkiä. Teoreettisen suufilaisuuden perustajahahmon Muḥyī al-Dīn ibn al-‘Arabīn (k. 1240) teoksista voidaan löytää viitteitä Ibn Sīnān itsetietoisuuden käsitteen soveltamisesta,²² ja monet hänen teostensa kommentaattorit, kuten esimerkiksi Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (k. 1274) ja Dawūd al-Qayṣarī (k. n. 1350), pyrkivät tulkitsemaan Ibn ‘Arabīn vaikeaselkoista tuotantoa nimenomaan filosofisessa viitekehyksessä. Näin ollen on hyvinkin mahdollista, että Ibn Sīnān itsetietoisuusteoriasta tulee osa teoreettisen suufilaisuuden valtavirtaa. Toisena esimerkkinä voidaan mainita Suhrawardīn teoksia 1200-luvun loppupuolella kommentoinut Shams al-Dīn al-Shahrazūrī, joka kytkee itsetietoisuutta koskevat huomiot eksplisiittisesti suufien esiin nostamaan ajatukseen inhimillisen itseyden häviämisestä (ar. *fanā*‘) aidossa Jumalan kohtaamisessa. Shahrazūrīn varsin nyansoidun tulkinnan mukaan joitakin itseyyteen liittyviä piirteitä (kuten itsestä lähtevät intressit ja halut tai käsitys itsestä suhteessa muihin ihmisiin) epäilemättä häviää Jumalan kohtaamisessa, mutta kohtaamisen kokemus pysyy kuitenkin itsetietoisena siinä mielessä, että se on luonteeltaan primitiivisesti ensimmäisen persoonan subjektin kokemus – muutenhan kohtaamisen kokemuksia ei voisi yksilöidä numeerisesti erillisiksi kokemuksiksi.²³ Jumalan kohtaamisen kokemus on kuitenkin itsetietoinen hyvin kapeassa mielessä, ja siksi suufien ja

²² Kaukua (2010).

²³ Shahrazuri, *Sharḥ al-Talwīḥāt*, ad III.3.1, MS Atf Efendi Kütüphanesi

Johannes Cassianuksen kaltaisten kristillisten mystikkojen ajatus itsen häviämisestä on puolustettavissa myös Ibn Sīnān luomalta käsitteelliseltä perustalta.

Jyväskylä yliopisto

Kirjallisuus

- Adamson, P. (2005), "On Knowledge of Particulars", *Proceedings of the Aristotelian Society* 105:3, 257–278.
- Affifi, A. E. (toim.) (1956), *Ibn Sīnā. Al-Shifāʾ. Logic V. – Demonstration (al-Burhān)*, Government Press: Kairo.
- Altmann, A. (1969), "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism" teoksessa A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, Routledge and Kegan Paul: New York, 1–40.
- Alwishah, A. (2016), "Avicenna on Animal Self-Awareness, Cognition and Identity", *Arabic Sciences and Philosophy* 26 (1), 73–96.
- Badawī, ʿA. R. (toim.) (1955), *Plotinus apud arabes*, Maktaba al-nahḍa al-miṣriya: Kairo.
- Badawī, ʿA. R. (toim.) (1973), *Ibn Sīnā. Al-Taʿliqāt, al-Hayʾa al-miṣriya al-ʿamma liʾl-kitāb*: Kairo.
- Forget, J. (toim.) (1892), *Ibn Sīnā. Le Livre des théorèmes et des avertissements publié d'après les mss de Berlin, de Leyde, et d'Oxford*, Brill: Leiden.
- Habībī, N. (toim.) (2009), *Sohrawardī. Al-Talwīhāt al-lawhīya waʾl-ʿarshīya*, Iranian Institute of Philosophy, Teheran.
- Hārūn, ʿA. (toim.) (1979), *Rasāʾil al-Jāhīz*, 4 osaa, Maktaba al-Khānjī: Kairo.
- Hasse, D. N. (2000), *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Theory of the Soul*, Warburg Institute ja Nino Aragno Editore: Torino ja Lontoo.
- Hintikka, J. (1967), *Knowledge and Belief*, Cornell University Press: Ithaca.
- Kaukua, J. (2010), "I in the Eye of God: Ibn ʿArabī on the Divine Human Self", *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* 114, 1–22.

1587, 218b–219a. Kuitokset Eric van Lillille käsikirjoituksen digitaalisesta kopiosta.

- Kaukua, J. (2014), "Fichten alkuperäisestä oivalluksesta" teoksessa A. Laitinen, J. Saarinen, H. Ikäheimo, P. Lyyra & P. Niemi (toim.), *Sisäisyys ja suunnistautuminen: Juhlakirja Jussi Kotkavirralle*, SoPhi: Jyväskylä, 42–55.
- Kaukua, J. & Kukkonen, T. (2007), "Sense-Perception and Self-Awareness: Before and After Avicenna" teoksessa S. Heinämaa, V. Lähteenmäki & P. Remes (toim.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 95–119.
- Kukkonen, T. (2014), "Ibn Sīnā and the Early History of Thought Experiments", *Journal of the History of Philosophy* 52 (3), 433–459.
- López-Farjeat, L. X. (2016), "Avicenna on Non-Conceptual Content and Self-Awareness in Non-Human Animals" teoksessa J. Kaukua & T. Ekenberg (toim.), *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, Cham: Springer, 61–73.
- Marmura, M. E. (1962), "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society* 82, 299–312.
- Marmura, M. E. (2005), *Avicenna. The Metaphysics of the Healing. Al-Shifā': al-Ilāhīyāt. A Parallel English-Arabic Text Translated, Introduced, and Annotated*, Brigham Young University Press: Provo.
- Pines, S. (1954), "La Conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat al-Baghdadi", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire de moyen âge* 29, 21–89.
- Rahman, F. (toim.) (1959), *Avicenna's De anima (Arabic Text). Being the Psychological Part of Kitāb al-Shifā'*, Oxford University Press: Lontoo.
- Sebti, M. (2000), *Avicenne: L'âme humaine*, Presses Universitaires de France: Pariisi.
- Sebti, M. (2014), "Avicenna's Flying Man Argument as a Proof of the Immateriality of the Soul" teoksessa E. Coda & C. Martini Bonadeo (toim.), *De l'antiquité tardive au moyen âge: Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, Vrin: Pariisi, 531–543.
- Vasalou, S. (2007), "Subject and Body in Baṣran Mu'tazilism, or: Mu'tazilite kalām and the Fear of Triviality", *Arabic Sciences and Philosophy* 17 (2), 267–298.