

JYX



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO
UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

This is a self-archived version of an original article. This version may differ from the original in pagination and typographic details.

Author(s): Kaukua, Jari

Title: Ibn Sina itsetietoisuudesta

Year: 2012

Version: Published version

Copyright: © Suomen Filosofinen Yhdistys ry, 2012

Rights: In Copyright

Rights url: <http://rightsstatements.org/page/InC/1.0/?language=en>

Please cite the original version:

Kaukua, J. (2012). Ibn Sina itsetietoisuudesta. Ajatus: Suomen Filosofisen yhdistyksen vuosikirja, 69, 147-187.

Ibn Sīnā itsetietoisuudesta

JARI KAUKUA

Filosofian historiassa tunnetusti esiintyy ajattelijalta toiselle, joskus pitkienkin ajanjaksojen halki ja kulttuurisia raja-aitoja suvereenisti ylittäen periytyviä *topoksia*. Nämä voivat olla esimerkiksi fraasinomaisia määritelmiä, argumenttityyppejä, tai tapoja rajata jokin ilmiö tarkastelun kohteeksi.¹ Keskiajan arabiankielisessä filosofiassa eräs tällaisten *toposten* solmukohta on inhimillinen itsetietoisuus, vieläpä eräässä varsin tarkasti rajatussa mielessä. Tämänhetkisen tutkimuksen valossa tapa, jolla ilmiö rajataan, sekä useimmat sen yhteydessä käytetyistä argumenteista ovat peräisin arabiankielisen filosofian kenties merkittävimmän yksittäiseen auktorin, bukharalaisyntyiseen Abū ʿAlī al-Husayn ibn Sīnān (lat. Avicenna, 980–1037) kynästä. Myöhäisantiikin uusplatonistisilta kirjoittajilta tunnetaan toki samankaltaisia huomioita, mutta arabiaksi tarjolla olleiden tekstien avulla on vaikea osoittaa lähteitä, jotka olisivat yksiselitteisesti määrittäneet Ibn Sīnān tapaa käsitellä aihetta.

Vaikka itsetietoisuuden teema on johdonmukaisesti esillä Ibn Sīnān jälkeisessä arabiankielisessä filosofiassa, ja käy läpi erinomaisen kiinnostavan historiallisen muutosprosessin eri-

¹ En tarkoita minkäänlaista perenniaalisia ideoita, joiden mielestäni perustava kritiikki on Skinner 1969, vaan nimenomaan kestoaltaan historiallisesti rajattuja ja historiallisen muutoksen alaisia tekstuaalisia yksiköitä.

tyisesti sellaisten ajattelijoiden kuin Shihāb al-Dīn Suhrawardī (k. 1191) ja Mullā Sadrā (k. 1631) teksteissä,² hänen vaikutuksensa keskiajan latinankieliseen filosofiaan ei näytä olleen yhtä ilmeinen. Tähän on epäilemättä syynä ennen kaikkea se, että vain murto-osa aiheen kannalta keskeisistä teksteistä käännettiin latinaksi.³ Koska kuitenkin esimerkiksi tuonnempana käsiteltävän leijuvan ihmisen ja Descartesin *cogito*-argumentin välillä on merkittäviä rakenteellisia samankaltaisuuksia,⁴ on kysymystä Ibn Sīnān itsetietoisuuskäsityksen vaikutuksesta erityisesti 1200-luvun loppupuolella ja sen jälkeen pidettävä toistaiseksi kirjoittamattomana lukuna länsimaisen filosofisen psykologian historiaa.⁵

Pidättäydyn tässä yhteydessä käsittelemästä Ibn Sīnān elämäntahtoa,⁶ mutta muutama sana lienee sanottava siitä aatehistoriallisesta tilanteesta, jossa hän vaikutti. Kymmenennen ja yhdennentoista vuosisadan taitteessa tuli kuluneeksi satakunta vuotta mittavimmasta antiikin sivistyksen kirjallisten hedelmien käännösoperaatiosta, jonka seurauksena Ibn Sīnā ja hänen aikalaistensa ulottuvilla olivat mm. Aristoteleen teokset kokonaisuudessaan, merkittävä joukko myöhäisantiikin kommentaareja, parafraseja Platonin, Plotinoksen ja Proklok-

² Ks. Kaukua 2011.

³ Tässä artikkelissa käsitellyistä teksteistä ainoastaan teoksen *Shifā'* psykologiaa käsittelevä osa oli olemassa latinankielisenä käännöksestä. Käännösprosessista tarkemmin, ks. Hasse 2000, 4-12.

⁴ Ks. Galindo-Aguilar 1958, Arnaldez 1972, Druart 1988.

⁵ Dag Hassen (2000, 87-92) mukaan Ibn Sīnān psykologian vaikutus on ainakin 1200-luvun alkupuolella tältä osin varsin vähäinen. On kuitenkin huomattava, että Hasse rajoittaa tarkastelunsa leijuvan ihmisen argumenttiin, ja tulkitsee senkin kohtalokkaalla tavalla väärin (ks. Kaukua 2007, 75).

⁶ Erinomainen tiivis esitys Ibn Sīnān elämästä, teoksista ja historiallisesta kontekstista on McGinnis 2010, 3-26. Seikkaperäisempi analyysi hänen teoksistaan ja suhteestaan filosofiseen perinteeseen on Gutas 1988.

sen teoksista, sekä huomattava määrä Galenoksen teoksia.⁷ Arabiankielinen filosofia oli selkeästi erottuva kulttuurinen liike, jolla oli vakiintunut oppisanasto. Sanalla sanoen Ibn Sīnā siis ajatteli ja kirjoitti tilanteessa, jossa oli mahdollista tehdä varsin hienosyisiä käsitteellisiä siirtoja. Tapaa, jolla hän käsittelee itsetietoisuutta, voidaankin pitää juuri tällaisena. Motivaationa toimivat perinteestä nousevat kysymyksenasettelut ja käytössä on joukko perinteisiä käsitteitä, mutta yhtä kaikki Ibn Sīnā päätyy uudenlaiseen tapaan kuvata ilmiötä ja soveltaa sitä filosofisessa teorianmuodostuksessa.

Artikkeli jakautuu kolmeen osaan, joista ensimmäisessä käsittelen itsetietoisuuden roolia Ibn Sīnān filosofisessa psykologiassa. Tästä roolista seuraa tiettyjä piirteitä, joita hänen itsetietoisuuden käsitteellään on oltava, jotta se voisi toimia sille kaavaillussa roolissa. Toisessa osassa käsittelen kysymystä, millainen fenomenologinen perusta Ibn Sīnān itsetietoisuuden käsitteellä on. Vaikka Ibn Sīnā ei missään esitä keskitettyä kuvausta itsetietoisuuden fenomenologisista piirteistä, voidaan hänen eri yhteyksissä esittämistään huomioista rekonstruoida varsin koherentti käsitys siitä kapeasta merkityksestä, jossa hän itsetietoisuudesta puhuu. Artikkelin kolmannessa osassa käsittelen vielä lyhyesti tämän kapean itsetietoisuuden käsitteen suhdetta toiseen Ibn Sīnān tunnistamaan itsetietoisuuden tyyppiin, eksplisiittiseen itsereflektioon.

Itsetietoisuuden rooli Ibn Sīnān psykologiassa

Ibn Sīnā aloittaa filosofisen pääteoksensa *Shifā'* sielua käsittelevän osan esittämällä, että sielun olemassaolo on kiistatonta, koska maailmassa on elollisia aineellisia kappaleita. Termi 'sielu' (ar. *nafs*) vain nimeää sen periaatteen, joka on näiden kappaleiden elollisuuden muodollinen syy. Mutta jos 'sielu' tarkoittaa vain tiettyjen ruumissa ilmenevien funktioiden syytä, on se pohjimmiltaan syyn sen seuraukseen liittävä relatio-

⁷ Ks. D'Ancona 2011 ja Gutas 1998.

naalinen käsite, mikä puolestaan jättää avoimeksi kysymyksen, mikä sielun tehtäviä toimittava olento on itsessään, sielulisesta ruumissuhteestaan riippumatta. Joidenkin elollisten olentojen, kuten kasvien ja eläinten, kohdalla on Ibn Sinān mukaan selvää, että niiden sielu on aineellinen muoto, jonka olemassaolo näin ollen tyhjentyy sieluna toimimiseen. Mutta kuinka on ihmisen laita, onko myös ihmisen sielu aineellinen muoto ja siis pelkkä sielu, vai onko se aineeton substanssi, joka on jotakin todellista itsessään, ruumissuhteestaan riippumatta?⁸

Tämän kysymyksen motivoimana Ibn Sinā esittää luvun päätteeksi sielun aineettomuutta ja substanssiluonnetta tukevan ajatuskokeen, jota tutkimuskirjallisuudessa on Étienne Gilsonia seuraten tavattu kutsua leijuvaksi ihmiseksi:⁹

Sanomme, että jonkun meistä on kuviteltava tulleensa luoduksi yhtäkkisesti täydelliseksi, mutta [siten että] hänen näköaistinsa on estetty näkemästä ulkoisia kohteita. Hänet on luotu leijumaan ilmassa tai tyhjiössä siten, että ilmassa ei osu häneen aistimuksia aiheuttavalla tavalla. Hänen jäsenensä ovat erillään siten, että ne eivät osu toisiinsa eivätkä kosketa toisiaan. Pohtikoon hän sitten, onko hänen itsensä olemassa – hän ei epäile vakuuttuneensa siitä, että hänen itsensä on olemassa, vaikkei hän samalla ole vakuuttunut yhdestäkään jäsenestään tai sisäelimestään, ei sydäimestä, aivoista tai mistään muustakaan ulkoisesta. Yhtä kaikki, hän on vakuuttunut itsestään olematta vakuuttunut, että sillä on pituutta, leveyttä tai syvyyttä. Vaikka hän voisi tuossa tilassa kuvitella käden tai jonkin muun jäsenen, hän ei kuvittelisi sitä osaksi itseään eikä ehdoksi itselleen. Tiedät, että se mistä ollaan vakuuttuneita, on eri kuin se, mikä ei vakuuta, ja

⁸ *Shifā': Fī al-nafs* I.1, 4-15 Rahman.

⁹ Gilson (1929) käytti ilmausta *l'homme volant*. Ajatuskokeesta ja sen eri variaatioista Ibn Sinān teoksissa, ks. Marmura 1986. Hasse (2000, 80-87) paikantaa lisätapauksia.

mikä on osoitettu, on eri kuin se, mitä ei ole osoitettu. Niinpä itse, jonka olemassaolosta hän on vakuuttunut, on hänen omansa siten, että hän on [tuo itse], erossa ruumiistaan ja jäsenistään, joista hän ei ole vakuuttunut.¹⁰

Argumentti on kaikessa mielikuvituksellisuudessaankin varsin selkeä. Meidän on kuviteltava tila, jossa kaikki aistiärsykkeet on eliminoitu. Lisäksi meidän on kuviteltava itsemme luoduiksi suoraan tuohon tilaan ilman minkäänlaista edeltävää henkilöhistoriaa. Ibn Sīnān aristoteelisessa, pohjimmiltaan empiristisessä tietoteoriassa tämä merkitsee sitä, ettei mielessä ole aineksia muodostaa ylipäätään minkäänlaisia sisältöjä mielikuvituksen, muistin tai ymmärryksen avulla. Toisin sanoen meidän on kuviteltava kaikista mahdollisista sisällöistä tyhjä tietoisuuden tila. Mikäli onnistumme tässä, on Ibn Sīnān mukaan jokaiselle tilaa mielessään tarkastelevalle henkilölle selvää, että sisältöjen täydellisestä puuttumisesta huolimatta kyseisessä tilassa oleva subjekti on tietoinen itsestään.

Siirtäkäämme arviot argumentin uskottavuudesta ja siinä esiintyvän itsetietoisuuden luonteesta tuonemmaksi, ja kiinnittäkäämme ensiksi huomion kysymykseen, mihin argumentin mahdollinen vakuutusvoima perustuu. On huomattava, että kyseessä ei ole aristoteelisen tieteenihanteen mukainen todistus (ar. *burhān*), joka etenisi kiistatta hyväksytyistä tai aiemmin todistetuista premiseistä loogisesti pätevien päättelymuotojen kautta premissien totuusarvon perivään johtopäätökseen. Sen sijaan on kysymyksessä argumenttityyppi, jota Ibn Sīnā kutsuu huomion kiinnittämiseksi (ar. *tanbīh*) tai johonkin viittaamiseksi (ar. *ishāra*).¹¹ Ajatuskoe siis pyrkii kiinnittämään keskustelukumppanin ja vakuuttamispyrintöjen

¹⁰ *Shifā'*: *Fī al-nafs* I.1, 16 Rahman.

¹¹ Molemmat sanat tai niiden perustana olevat verbit esiintyvät leijuvaa ihmistä edeltävässä kontekstissa (*Shifā'*: *Fī al-nafs* I.1, 15-16 Rahman). Huomion kiinnittämisestä ja viittaamisesta Ibn Sīnān käyttäminä menetelminä, ks. Gutas 1988, 141, 307-311.

kohteen huomion johonkin sellaiseen, jonka hän jo tietää mutta jota hän ei ole tullut ajatelleeksi tai jota hän ei ole osannut pitää käsiteltävänä olevan ongelman kannalta relevanttina. Tässä yhteydessä tällainen seikka on ihmisen itsetietoisuus, joka ajatuskokeen avulla abstrahoidaan erilleen muista kokemuksen osatekijöistä. On olennaista, että ymmärrämme argumentin luonteen, koska sillä on merkittäviä seurauksia sen perustana toimivan itsetietoisuuden tyyppin kannalta. Jotta argumentti voisi viitata tai kiinnittää huomiomme johonkin kiistattomaan, on viittauksen kohteen oltava jo jollakin tavalla läsnä kokemuksessamme ennen ajatuskokeen suorittamista. Näin ollen argumentissa esiintyvän itsetietoisuuden tulee olla jotakin jokaiselle ihmiselle hänen omasta kokemuksestaan tuttua, olkoonkin, ettei hän välttämättä ole koskaan tullut kiinnittäneeksi siihen eksplisiittistä huomiota.¹²

Ibn Sīnā esittää argumentin kannattamansa psykologisen substanssidualismin tueksi. Dualistinen teoria ihmisestä saa kyllä varsinaisen todistuksensa myöhemmin teoksessa, jolloin sitä ei enää perusteta itsetietoisuuden varaan.¹³ Itsetietoisuu-

¹² Ibn Sīnā myös rinnastaa itsetietoisuuden ymmärryksen ensimmäisten kohteiden esiintymiseen ajattelussamme (*Shifā': Fī al-nafs* V.7, 257 Rahman; *Ta'liqāt*, 79-80 Badawī). Kun päättelen, että ovellani koputtava henkilö ei voi olla valtameren toisella puolella asuva ystäväni, johon olen juuri ollut videoyhteydessä, en eksplisiittisesti oikeuta päättelyäni vetoamalla kielletyn ristiriidan lakiin, vaikka sen ymmärtäminen on päättelyni välttämätön ehto. Vastaavasti olen jatkuvasti tietoinen itsestäni Ibn Sīnā tarkoittamassa merkityksessä, vaikken koskaan kiinnittäisi asiaan huomiota.

¹³ *Shifā': Fī al-nafs* V.2, 209-214 Rahman. Todistus perustuu ihmisen ymmärryskyvylle. On selvää, että ymmärryksen kohteet eivät ole äärettömästi jaettavissa, ja että jokainen ainekappale puolestaan on äärettömästi jaettavissa. Jos ymmärryksen subjekti olisi ainekappale, olisi ymmärryksen kohde subjektinsa kautta äärettömästi jaettavissa. Koska tämä rikkoo ensimmäistä selvänä pidettävää premissiä vastaan, voidaan päätellä, ettei ymmärryksen subjekti ole ainekappale.

den esiintyminen teorian tukena heti psykologisen tutkimuksen alkuvaiheessa ei kuitenkaan ole merkityksetöntä, sillä teoksissaan, joissa Ibn Sīnā ottaa suurempia vapauksia aristoteelisen perinteen suhteen, hän asettaa itsetietoisuuden ihmisielua koskevan tarkastelunsa perustaksi.¹⁴ Näin on esimerkiksi myöhäisempänä pidetyn teoksen *al-Ishārāt wa al-tanbīhāt* sielua käsittelevän osan laita, joka alkaa leijuvan ihmisen ajatuskokeella:

Palaa itseesi ja pohdi [seuraavaa]. Jos olet terve, tai jopa jossakin muussa tilassa, jossa kuitenkin käsität asian oikein, jääkö itsesi olemassaolo sinulta tällöin huomaamatta, niin ettet ole vakuuttunut itsestäsi? Mielestäni näin ei tarkkanäköisille käy. Edes nukkuvalta unessaan tai juopuneelta humalassaan ei hänen itsensä karkaa, vaikkei siitä jäisikään jälkeä hänen muistiinsa hänelle itselleen. Jos kuvittelet, että sinut on yhtäkkiä luotu ymmärryksesi ja tilasi puolesta terveeksi, ja jos oletetaan, että olet kaiken huomioon ottaen sellaisessa asennossa ja tilassa, ettet näe [ruumiin]osiasi eivätkä jäsenesi kosketa toisiaan, vaan leijuvat jonkin aikaa erillään avoimessa ilmassa, löydät itsesi, vaikka olet tietämätön kaikista muista asioista kuin omaa olemassaoloasi koskevasta vakuuttuneisuudesta.¹⁵

Itsenäisemmässä teoksessa itsetietoisuus on lähtökohta, josta käsin muita ihmissieluun olennaisesti liittyviä ilmiöitä, kuten

Näin ollen myöskään ihmisen sieluna toimiva olento ei ymmärryksen mahdollisena subjektina voi olla aineellinen.

¹⁴ *Shifā'* on Ibn Sīnān pyrkimys esittää aristoteelisen filosofian pääpiirteet, ja sen psykologisen osan etenemistapa vastaa Aristoteleen *Sielusta*-teoksen rakennetta, jossa itsetietoisuudella ei ole merkittävää asemaa, vaikka se nousee esille kysymyksissä aistitietoisuudesta ja intellektuaalisesta tietoisuudesta (ks. Ar. *De an.* III.2, 425b12-17; III.4, 426b6-9). Teoksen asemasta Ibn Sīnān filosofian ja teosten kokonaisviitekehäksessä, ks. Gutas 1988, 101-112.

¹⁵ *Ishārāt*, namat 3, 119 Forget.

havaintoa ja tahdonvaraista liikkumista, ryhdytään tarkastelemaan. Samalla substanssidualismi otetaan psykologian perustaksi nimenomaan itsetietoisuuden perusteella. Vaikka siirto merkitsee irtiotta peripateettisesta perinteestä, voidaan sitä silti pitää hyvien aristoteelisen tieteen periaatteiden mukaisena. Yleisesti ottaen näet on niin, että jokainen tiede ottaa tutkimusaiheensa olemassaolon annettuna tosiseikkana ja pyrkii tästä lähtökohdasta käsin selvittämään aiheelle ominaisia piirteitä ja sen mahdollisia tiloja.¹⁶ Ihmissielun tarkastelussa on tietysti lähdeittä seluna toimivan substanssin olemassaolosta. Ibn Sīnā aloittaaakin itsetietoisuudesta, koska suhteessa ruumiiseen seluna toimivan aineettoman ihmishuolanssin olemassaolo itsessään on juuri itsetietoisuutta. Tämä käy painokkaasti ilmi Ibn Sīnān uran lopulle tavallisesti ajoitetusta kokoelmasta filosofisia keskusteluja (ar. *taʿlīqāt*):¹⁷

Itsetietoisuus on selulle olemuksellista, sitä ei ole hankittu ulkopuolelta. On ikään kuin tietoisuus syntyisi itsen syntyessä. Emme myöskään ole tietoisia [itsestä] minkään välineen avulla, vaan olemme siitä tietoisia sen itsensä kautta ja siitä itsestään käsin. Tietoisuutemme on absoluuttista tietoisuutta, ts. sillä ei ole minkäänlaista ehtoa, ja selu on aina tietoinen, ei vain aika ajoin. [...] Tietoisuus itsestä on selulle aktuaalista ja se on aina tietoinen itsestään. Mitä tulee tietoisuuteen tietoisuudesta, se on potentiaalista. Jos tietoisuus tietoisuudesta olisi aktuaalista, se vallitsisi aina eikä siihen tarvittaisi ymmärryksen tarkastelua.

Tajuni itsestäni on jotakin minulle perustavaa, ei mitään toisen asian tarkastelusta johtuvaa. Kun sanon tehneeni

¹⁶ *Shifāʾ: al-Ilāhiyyāt* I.1, 3 Marmura.

¹⁷ Dimitri Gutasin (1988, 141-144) mukaan nimellä *Taʿlīqāt* tunnettu teos oli mahdollisesti tarkoitettu eräänlaiseksi jatkuvasti päivitettyksi *Shifāʾ*-käsikirjoitusten liitteeksi. Nykytietämyksen valossa teoksen syntyhistoriasta on kuitenkin mahdotonta esittää mitään varmaa.

sitä tai tätä, tarkastelen tietoisuuttani itsestäni, vaikka sivuuttaisin tietoisuuteni siitä. Kuinka muuten tietäisin tehneeni sitä tai tätä, ellen ensiksi tajuaisi itseäni. Niinpä olen ensiksi tarkastellut itseäni, en sen tekoa, enkä tarkastele mitään sellaista, minkä kautta tajuaisin itseni.

Tietoisuutemme itsestämme on olemassaoloamme. [...]

Tietoisuus itsestä on itselle sisäsyntyistä, se on [itsen] olemassaoloa, ja näin ollen emme tarvitse mitään ulkoista, jonka kautta tajuaisimme itsen, pikemminkin tajuamme itsen sen itsensä kautta.¹⁸

Vaikka nämä huomiot esitetään kontekstissa, jossa keskeisenä pyrintönä on psykologisten kysymysten sijaan Jumalan itseään koskevan tiedon havainnollistaminen inhimillisen itsetietoisuuden avulla, ovat sen toistuvat väitteet inhimillisen itsetietoisuuden ja olemassaolon samuudesta merkittäviä Ibn Sīnān aristoteelisesta perinteestä poikkeavan psykologian ymmärtämiseksi. Jos ihmisen itsetietoisuus on ihmisen olemassaoloa kaikkein yksinkertaisimmillaan, on meidän luonnollisesti ihmissielua selvittäessämme lähdeittävä siitä, ja selvitettävä, kuinka varsinaisesti sielulliset toiminnot rakentuvat sen perustalle.

Katkelmassa esitetään lisäksi, että itsetietoisuus ihmisen olemassaolona on jotakin sisäsyntyistä, ei hankittua. Se on välitöntä, ei minkään käsitteellisen aineksen tai erityisen tietoisuuden kohteen välityksellä syntyvää. Se on myös aina aktuaalista, ei mitään sellaista, joka voisi aktualisoitua elämämme kuluessa. Mutta vaikka nämä väitteet saattavat tuntua hätkähdyttäviltä, ne perustuvat oikeastaan varsin perinteisille filosofisille opinkappaleille. Ensimmäinen näistä on aineettomuuden ja intellektuaalisuuden tiivis kytkös: jos jokin on olemassa aineettomana substanssina, on kyseessä välttämättä intellektuaalinen olento, ja päinvastoin. Toiseksi, perinteiseen käsitykseen intellektuaalisen olennon olemassaolosta liittyy

¹⁸ *Ta'liqāt*, 160-161 Badawī.

sen välttämätön ymmärrys itsestään. Koska ymmärryksen esteenä voi olla ainoastaan aine, ja koska aineeton substanssi on jo määritelmänsä nojalla aineellisuudesta vapaa, ei mikään estä sen itseymmärrystä.¹⁹ Näiden ajatusten valossa Ibn Sīnā siis vain ammentaa aineettomien olentojen metafysiikan perinteestä, ja käyttää sitä ihmissielun tutkimuksen apuvälineenä.

On kuitenkin huomattava, että tavassa, jolla Ibn Sīnā käyttää perinteistä opillista ainesta, piilee uudenlainen tulkinta inhimillisen itseymmärryksen tai itsetietoisuuden luonteesta. Käsillä olevassa tekstikatkelmassa kiistetään suoraan, että itsetietoisuus olisi eksplisiittistä reflektiivistä itseymmärrystä, sillä tällainen olisi toisen asteen tietoisuutta (*shu'ūr bi al-shu'ūr*), jonka kohteena on ensimmäisen asteen itsetietoisuus (*shu'ūr bi al-dhāt*). Reflektioakti on muodoltaan ja sisällöltään minkä tahansa ymmärrysaktin kaltainen, sillä siinä tietty yksilöolento subsumoidaan tilanteesta riippuvien yleiskäsitteiden alaan tai predikoidaan siitä tilanteesta riippuen erilaisia universaaleja ominaisuuksia. Tyypillisiä esimerkkejä reflektioaktin sisällöistä olisivat esimerkiksi propositiot 'minä olen ihminen' tai 'minä kirjoitan'. Mutta jos itsetietoisuus ei ole tällaista, voidaanko sanoa, että se on ymmärrystä ylipäätään?

Toisaalta Ibn Sīnā pitää tiukasti kiinni vahvasta subjektin ja objektin välisestä erosta inhimillisessä ymmärryksessä. Toisin kuin eräät uusplatonistit, ja tietyllä tavalla tulkittuna myös Aristoteles,²⁰ esittivät, ihmisen ymmärrys ei samastu kohteeseensa ymmärrysaktissa, vaan subjektin ja objektin välillä valitsee substanssin ja sen aksidentaalisen ominaisuuden välinen ero. Tämä on Ibn Sīnān mukaan ilmeistä siksi, että jokainen tietää pysyvänsä samana yksilönä ymmärrysaktista toiseen, mikä olisi mahdotonta, jos ymmärryksemme olisi kohteeseen

¹⁹ Ibn Sīnā viittaa näihin opinkappaleihin toistuvasti, vrt. esim. *Ishārāt*, namat 4, 146 Forget; *Shifā': al-Ilāhiyyāt* VIII.6, 284-285 Marmura. Aihetta käsittelevät mm. Sebti 2000, 100-103, sekä Adamson 2011.

²⁰ Vrt. Ar. *De an.* III.4-5, missä Aristoteles esittää intellektin (kr. *nous*, ar. *ʿaql*) olevan kaikki ymmärrettävät asiat.

samaistumista.²¹ Näin ollen itsetietoisuus ei voi perustua itsen kohteeksi ottamiselle, sillä itse kohteena on väistämättä eri asia kuin itse subjektina.²² Reflektio on toki mahdollista, mutta tällöin kohteena on jonkinlainen jälki tai representaatio itsestä, joka tulee refleктоivan itsen ominaisuudeksi.

Näin ollen näyttää vahvasti siltä, että vaikka Ibn Sīnān itsetietoisuuden käsitteellä on vahva perinteinen perusta, se itse asiassa asettuu tuota perinnettä vastaan. Vaikka itsetietoisuus olisi intellektuaalisten olentojen sisäsyntyinen ominaisuus, tai oikeammin sanoen tapa jolla ne ovat olemassa, se on jotakin perustavampaa kuin yksikään noiden olentojen varsinainen ymmärrysakti.²³ Mutta jos halutaan esittää, että itsetietoisuus on tällaista, ja lisäksi episteemisesti primitiivistä, kaikesta hankitusta tiedosta ja mentaalista akteista riippumatonta, herää luonnollisesti kysymys, onko käsite ylipäätään koherentti ja onko luontevaa odottaa, että sille löytyisi minkäänlaisia fenomenaalista perustaa.²⁴

²¹ *Shifā'*: *Fī al-nafs* V.6, 239-240 Rahman. Tässä yhteydessä Ibn Sīnā attribuoi tiedon identiteettiteorian Porfyriokselle hyvin alentuvaan sävyyn.

²² Suhrawardī tekee myöhemmin Ibn Sīnān avausten pohjalta eksplisiittisen käsitteellisen eron objektin ('se', ar. *huwa*) ja subjektin ('minä', ar. *anā*) välillä; ks. Kaukua 2011.

²³ Ibn Sīnā näyttää uransa loppuun saakka työstäneen kysymystä itsetietoisuuden episteemisestä kategoriasta. Tästä käsitteellisestä painista erinomaisena esimerkkinä ovat toisen myöhäisenä pidetyn keskustelukokoelman *al-Mubāhathāt* itsetietoisuuteen liittyvät katekumat. Vrt. erityisesti *Mubāhathāt*, § 373, 209 Badawī; ja ks. Pines 1954 sekä Michot 1997.

²⁴ Tässä yhteydessä mainittakoon, että Deborah Black (tuleva) on hiljattain esittänyt tulkinnan, jonka mukaan Ibn Sīnān väite itsetietoisuudesta aineettoman ihmissubstanssin olemassaolona pyrkii ratkaisemaan erään teosta *Shifā'* vaivaavan epäjohdonmukaisuuden. Ongelma liittyy kysymykseen aineettomien ihmissubstanssien yksilöllisyydestä. Fysiikassaan Ibn Sīnā esittää, että aine on olentoja yksilöivä tekijä, mutta siihen ei aineettomien olentojen tapauksessa voida

Ibn Sīnān itsetietoisuuden käsite

Edellä mainituissa teoreettisissa tehtävissä toimivan itsetietoisuuden käsitteen tulee täyttää kaksi lähtökohtaisesti varsin vaikeasti yhteen sovitettavaa ehtoa. Ensinnäkin, jos itsetietoisuus on ihmisen olemassaoloa, ja jos on niin, kuten tuntuu luontevalta olettaa, että olemassaolomme on jatkuvaa eikä koostu ajallisesti toisistaan erillisistä jaksoista, täytyy myös itsetietoisuutemme olla jatkuvaa. Ibn Sīnā on selvästi tietoinen tästä seurauksesta, ja korostaa pitäytyvänsä väitteessä nostaessaan esiin paradigmaattisesti itsestään tiedottomilta tuntuvat nukkuvan ja juopuneen henkilön esimerkit.²⁵ Tämä on jo sinänsä ongelmallinen ehto, eikä sen täyttämistä mitenkään helppota se, että leijuvan ihmisen argumentti edellyttää itsetietoisuuden olevan jotakin sellaista, jonka jokainen meistä voi löytää omasta kokemuksestaan, kun vain osaa kiinnittää siihen huomionsa oikealla tavalla. Toisin sanoen itsetietoisuuden

vedota. Psykologiassa vastaus on selkeä: ihmiset ovat yksilöllisiä heidän ruumissuhteesta seuraavien satunnaisten ominaisuuksiensa vuoksi. Mutta teoksen loogisiin tarkasteluihin kuuluvassa osassa Ibn Sīnā on jo aiemmin esittänyt, että jokainen aineeton ominaisuuskimppu on potentiaalisesti universaalinen, minkä seurauksena mitkään aineettoman ihmissubstanssin ominaisuudet eivät voi yksilöidä sitä. Blackin rekonstruktiossa viimekätinen inhimillisen yksilöllisyyden perusta on primitiivinen itsetietoisuus yksilöllisen sielun olemassaolona, jolloin se on samankaltainen primitiivinen yksilöivä tekijä kuin aine. Ongelmaksi jää, että Ibn Sīnā ei eksplisiittisesti tunnista yksilöitymiseen liittyvää epäjohdonmukaisuutta eikä esitä itsetietoisuutta sen ratkaisuna, sillä teoksen *Ta'liqāt* itsetietoisuutta käsittelevän katkelman konteksti on selvästi teologinen. On kuitenkin mainittava, että sekä ongelma että ratkaisu nousevat esiin Ibn Sīnān varhaisilla kommentaattoreilla, kuten Fakhr al-Dīn al-Rāzillalla (ks. Mullā Sadrā, *Asfār* IV.7.2, VIII.391 Khamene'i et al.).

²⁵ Vrt. edellä tarkasteltu katkelma *Ishārāt*, namat 3, 119 Forget. Saattaa olla, että esimerkit ovat peräisin Ibn Sīnān kriittiseltä aikalaiselta Abū al-Qāsim Kirmānilta (ks. *Mubāhathāt* III.66-74, 61-62 Bidārfar; Michot 1997, 172-174).

tulisi olla sekä jotakin kokemusperäisesti tuttua että jotakin alati pysyvää.

Ibn Sīnā ei missään yhteydessä eksplisiittisesti määrittele, mitä hän selvästi teknisluontoisella termillä *shu'ūr bi al-dhāt* tarkoittaa.²⁶ Mutta kun tutkimme asiayhteyksiä, joissa termi tai siihen liittyvät ilmiöt esiintyvät, voimme rekonstruoida sille jokseenkin täsmällisen merkityksen. Otan seuraavassa esille kaksi tällaista kontekstia.

Ensimmäinen on jo edellä teoksesta *Ta'liqāt* tarkastellussa katkelmassa esiintynyt argumentti itsetietoisuuden reflektiomalleja vastaan. Tämä vaikutushistorialtaan mittava argumentti esiintyy seikkaperäisemmässä muodossa teoksessa *Ishārāt*:

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 vakuut-

²⁶ Tässä yhteydessä on mainittava, että termi *dhāt* on kaksimerkityksinen. Ei-teknisen refleksiivisen käyttönsä ('itse', 'itse asia') lisäksi sitä käytetään teknisenä terminä filosofiassa, jolloin se merkitsee jonkin asian tai olennon olemusta. *Shu'ūr* taas on rajoiltaan varsin epämääräinen kognitiivinen termi, jota Ibn Sīnā näyttää itsetietoisuuteen liittyvien asiayhteyksien lisäksi käyttävän lähinnä silloin, kun on olennaista korostaa kognitiivisen aktin fenomenaalista aspektia (vrt. esim. keskustelu nautinnosta ja kivusta teoksessa *Ishārāt*, namat 8, 191-194 Forget). En tässä yhteydessä perustele tarkemmin termin *shu'ūr bi al-dhāt* kääntämistä 'itsetietoisuudeksi', koska käsitellyt tekstit nähdäkseni riittävät osoittamaan, että Ibn Sīnalla on mielessään ilmiö, joka selvästi sopii modernin itsetietoisuuden käsitteen ilmiökenttään. Mainittakoon, että Hasse (2000, 80-87) kiistää leijuvan ihmisen liittyvän itsetietoisuuteen, mutta hänen tulkinnassaan argumentti menettää kaiken vakuuttamisvoimansa (ks. Kaukua 2007, 75).

tunut [toiminnastasi] omana toimintanasi, et ole vakuutunut itsestäsi sen kautta. Päinvastoin itsesi on osa toimintasi käsitettä sikäli kuin on kyse *sinun* toiminnastasi. Osasta [ts. itsestä] on vakuututtu 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.²⁷

Argumentin mukaan itsetietoisuutta ei voi syntyä siitä, että oma aiempi toiminta tai mielentila, joka ei itsessään ole itsetietoista, tulee reflektioaktin kohteeksi, koska tällöin ei voida tyydyttävästi vastata kysymykseen, mikä mahdollistaa aieman aktin tunnistamisen omaksi. Jos aiemmassa aktissa ei ole mitään, mikä määrittää sen erityisellä tavalla *minun* aktikseni, ei aktin kuulumista minulle voida introdusoida myöskään reflektioaktissa tavalla, joka ei syyllistyisi mielivaltaisuuteen. Ensimmäisen asteen akti olisi anonymi akti "absoluuttisessa mielessä", ja se voisi tulla minun tietoisuuteni kohteeksi täysin samalla tavalla kuin kenen tahansa muun akteja tietämään kykenevän subjektin. Jos taas ensimmäisen asteen aktissa on jotain, joka määrittää sen minun aktikseni, aktiin liittyy jo valmiiksi itsetietoisuus Ibn Sīnān tarkoittamassa mielessä.²⁸

Viimeinen huomio on aiheemme kannalta merkittävä: itsetietoisuus on jotakin, joka liittyy kaikkiin akteihini ja tekee niistä minun aktejani. Tämän argumentin valossa vähiten spekulatiivinen tulkinta siitä, mitä itsetietoisuus perustavimmassa merkityksessä Ibn Sīnälle on, on nähdäkseni käsitteen tulkitseminen juuri tähän minuudellisuuden aspektiin viittaavaksi.

²⁷ *Ishārāt*, namat 3, 120 Forget.

²⁸ Argumentti on huomattavan lähellä niitä korkeamman asteen itsetietoisuusteorioiden vastaisia argumentteja, joita ns. Heidelbergin koulun filosofit ovat saksalaisesta idealismista ammentaen esittäneet. Varhainen versio tästä kritiikistä on Henrich 1970, ks. erityisesti 280-284. Argumentin laajempi historia olisi erinomaisen kiinnostava hanke.

Se poimii kokemuksistamme ja teoistamme esiin sen toiseikan, että ne ovat kulloinkin ensimmäisessä persoonassa annettuja, tietyn yksilöllisen kokijan omikseen tajuamia, ja tässä merkityksessä itsetietoisia. Tämän-suuntaista tulkintaa tukee myös Ibn Sīnān versio perinteisestä argumentista, joka perustaa sielun ykseyden ja aineettomuuden kokemuksen yhtenäisyyteen.²⁹ Argumentti esiintyy useissa yhteyksissä Ibn Sīnān psykologisissa teoksissa, mutta yksityiskohtaisin ja aiheemme kannalta kiinnostavin versio on seuraava:

[K]un tiedän, että minulla on sydän ja aivot, tämä on peräisin aistihavainnosta, kuulosta ja kokemuksesta, ei siitä, että tiedän olevani minä. Niinpä tuo elin ei itsessään ole se, jonka olen tietoinen olevan olemukseltaan minä. [Tuo elin] on kylläkin minä aksidentaalisesti, mutta se mitä tarkoitetaan – ja jonka kautta tiedän itsestäni, että olen minä – ja johon viitataan sanoessani 'minä havaitsin, ymmärsin, toimin ja yhdistin nämä piirteet' on eri asia, ja sitä minä kutsun minäksi. Jos joku nyt sanoo, etten myöskään tiedä sen olevan sielu, sanon, että tiedän sen aina siinä merkityksessä, jossa puhun sielusta. En ehkä tiedä nimittää sitä sieluksi, mutta kun käsitän, mitä sielulla tarkoitan, käsitän, että se on tuollainen asia ja että se käyttää muun muassa liike- ja havaintoelimiä. Olen [tästä] tietämätön vain niin kauan kuin en tunne 'sielun' merkitystä.³⁰

Jotta argumentti olisi ymmärrettävä, on syytä hieman selittää sen taustaa. Eräs aristoteelisen psykologian keskeisiä käsitteitä on 'kyky' (kr. *dynamis*, ar. *quwwa*): jos jollakin elollisella havaitaan toistuvasti tietynlaista toimintaa, joka voidaan erottaa kaikista muista kyseisen elollisen toiminnoista, on psykologin syytä postuloida olennolle kyseistä toimintaa vastaava kyky.

²⁹ Argumentin historiallisista variaatioista, ks. Lennon & Stainton 2008.

³⁰ *Shifā': Fī al-nafs* V.7, 256 Rahman.

Ibn Sīnān tapauksessa tämä johtaa varsin kompleksiseen teoriaan ihmisen ja eläimen kognitiivisista ja konatiivisista kyvyistä,³¹ johon liittyy lisäksi vahva vakaumus siitä, että kunkin kyvyn toiminta ja toiminnalle ominaiset objektit ovat kyseiselle kyvyille yksinomaisia. Näin ollen esimerkiksi näkökyvyn varsinaiset objektit eivät voi koskaan tulla kuulokyvyn tai haluamiskyvyn kohteiksi. Toisaalta meistä useimmista lienee intuitiivisesti selvää, että toimintamme motiiveja ilmaisevat väitteet, joihin Ibn Sīnākin viittaa, ovat valideja nimenomaan siksi, että niiden sisältämien osatekijöiden välillä on jokin todellinen yhteys. Jos esimerkiksi kerron suuttuneeni, koska näin auton ajavan suojatiellä kulkevan lapsen yli, väitän, että näkemäni jossakin mielessä aiheutti tunneperäisen reaktion. Ja jos taas tämä kausaalinen selitys on tosi, on kykypsykologin selitettävä yhteys toisistaan täysin erillisten kykyjen välillä. Kuinka se, mitä näen, voi aiheuttaa tunteen, jos näkö- ja tunnekyvyn objektit ovat perustavasti erilaisia?

Ibn Sīnān vastaus on kokemuksen yhtenäisyyteen perustuvan argumentin mukainen: eri kykyjen tulee yhdistyä yhdessä sielussa, joka on kunkin kyvyn viimekätinen subjekti. Koska sama sielu sekä näkee että tuntee, voi nähty todella aiheuttaa tunteita. Meidän aiheemme näkökulmasta itse argumenttia kiinnostavampia ovat kuitenkin ne huomiot, jotka Ibn Sīnā tekee kuroakseen umpeen argumentin perustana olevan intuitiivisen varmuuden ja psykologisen teorianmuodostuksen välistä etäisyyttä. Siinä missä psykologi pyrkii argumentoimaan *sielun* ykseyden puolesta, intuitiivinen varmuus koskee kutakin henkilöä *itseään* hänen kaiken toimintansa yhtenä ja ainoana subjektina. Ibn Sīnān mukaan sielun ja itsen välinen yhteys on itsestään selvä, kunhan opitaan sielun määritelmä, jonka mukaan se on tiettyjen elollisten toimintojen toimeenpanija, esimerkiksi näkökyvyn tapauksessa näkijä ja tunnekyvyn kohdalla tuntija. Koska on intuitiivisesti selvää, että kukin

³¹ Tiivis esitys kykyjen luokittelusta löytyy luvusta *Shifā': Fī al-nafs* I.5, 39-51; vrt. myös Black 2000.

meistä itse on tällainen toimeenpanija, on meille myös sielun määritelmän opittuamme selvää, että olemme sieluja. Kiinnostavaa kuitenkin on, että sielun olemassaolo on ensisijaisesti annettu meille *ensimmäisessä persoonassa*. Kieliopillinen subjekti, joka yhdistää toiminnan motivaatiota ilmaisevan lauseen eri osia, on nimenomaan 'minä'. Myöhemmin samassa luvussa Ibn Sīnā vielä esittää lyhyen version leijuvan ihmisen argumentista, ja alleviivaa näin jo muutenkin selvästi esille tulevaa seikkaa, että hänen sovelluksessaan kokemuksen yhtenäisyyteen perustuvasta argumentista on kysymys siitä, mistä hän puhuu itsetietoisuutena.

Näiden kahden esimerkkiargumentin nojalla voidaan väittää, että Ibn Sīnälle inhimillinen itse on pelkkä ensimmäisen persoonan subjekti, se *minä*, joka on kaiken havaitsemiseni, tietämiseni, tahtomiseni ja tekemisenä yhdistävä ja niissä samana pysyvä tekijä. Itsetietoisuus taas on pelkästään minänä olemista, ja tällaisena se on primitiivinen ja mihinkään perustavampaan palautumaton fakta. Tässä merkityksessä itsetietoisuus on aineettoman ihmisolennon olemassaoloa.

Lopuksi: itsetietoisuuden tyypeistä Ibn Sīnällä

Edellä sanotun nojalla on selvää, että Ibn Sīnän itsetietoisuuden käsite on varsin täsmällinen ja kapea. Toisaalta juuri tällaisen merkitykseltään spesifin ja riittävän yksinkertaiseen psykologiseen ilmiöön perustuvan käsitteen Ibn Sīnā tarvitsee voidakseen käyttää sitä edellä luonnehdituissa teoreettisissa tehtävissä. Pohtikaamme esimerkiksi leijuvaa ihmistä tai Ibn Sīnän sen ohessa esittelemiä nukkuvaa ja juopunutta henkilöä. Olkoonkin, että kiista tapausesimerkkien tietoisuudesta saattaa pelkästään tämän aineiston valossa jäädä ratkaisemattomaksi, lienee kuitenkin selvää, että on luontevampaa olettaa mentaalisen olennon pysyväksi piirteeksi itsetietoisuus pelkän minänä olemisen, kaiken aktuaalisen ja potentiaalisen toiminnan ja kokemussisällön ensimmäisessä persoonassa annettuiden merkityksessä, kuin minkäänlaisena eksplisiittisenä itsereflektiona tai -tarkasteluna. Ja koska Ibn Sīnā katsoo pystyvänsä

todistamaan psykologisen substanssidualisminsa itsetietoisuudesta täysin riippumattomasti,³² voi hän lopulta palauttaa pallon kiistakumppanilleen ja vaatia tätä selittämään, mistä muusta aineettoman ihmisolennon olemassaolo voisi muodostua. Toisaalta Ibn Sinā voi selittää nukkuvaan ja juopuneeseen henkilöön liittyvät ongelmat pelkästään näennäisiksi. Joko henkilöt ovat tajuttomuustilassa, minkä seurauksena heidän aineettomat itsensä eivät saa ruumiilta minkäänlaisia mielen sisältöjä aiheuttavia ärsykeitä, tai sitten heillä kyllä on mielen sisältöjä, mutta heidän tilansa vuoksi näistä ei jää minkäänlaisia jälkiä heidän muistiinsa. Molemmissa tapauksissa tietoisuuden, ja edelleen itsetietoisuuden, näennäinen puuttuminen johtuu yksinomaan ruumiillisista syistä. Itsetietoisuus puolestaan ei ole millään tavalla ruumiista riippuvaista, siitäkin huolimatta, että se tavallisesti esiintyy yhdessä ruumiiseen tavalla tai toisella liittyvien toimintojen tai mielen sisältöjen kanssa.³³ Vaikka meillä ei tietenkään ole keinoja empiirisesti arvioida esimerkkitapauksien mielentiloja, on systemaattiselta kannalta perustellumpaa olettaa itsetietoisuuden säilyvän niissä.

Itsetietoisuus pelkän minänä olemisen merkityksessä on myös jotain sellaista, jonka voimme olettaa jokaisen löytävän omasta kokemuksestaan. Samalla se on kokemuksemme osatekijä, johon usein emme tule kiinnittäneeksi eksplisiittistä huomiota, vaan sen sijaan uppoudumme havaitsemaan ja toimimaan meitä ympäröivässä maailmassa. Näin ollen itsetietoisuus tässä merkityksessä tekee leijuvan ihmisen argumentista sekä ymmärrettävän että motivoituneen. Argumentin vakuuttavuus perustuu siihen, että se osoittaa meissä itsessämme jotakin sellaista, jota on hankala sovittaa yhteen aineellisuuden kanssa. Toisaalta tämä piirre ei ole ilmeinen, vaan ni-

³² Ks. *Shifā': Fī al-nafs* V.2, 209-216 Rahman, ja viite 13 edellä.

³³ Seikkaperäisempi argumentti muistikyvyn roolista nukkuvan ja juopuneen henkilön tapauksissa löytyy teoksesta Kaukua 2007, 102-105.

menomaan vaatii leijuvan ihmisen kaltaisia erikoislaatuisia mielenliikkeitä tullakseen huomiomme kohteeksi.

On lisäksi selvää, että Ibn Sīnā ei ajattele kapean itsetietoisuuden käsitteensä myötä esittäneensä tyhjentävää kuvausta inhimillisen itsetietoisuuden tasoista ja tyypeistä. Teksteistä saa pikemminkin vaikutelman, että hän on varsin hyvin tietoinen käsitteensä itse asiassa poikkeavan niistä merkityksistä, joissa hänen käyttämänsä termit olisi niiden arkisten, eitekniisten merkityksen mukaan kenties luontevinta ymmärtää. Tapa, jolla Ibn Sīnā esimerkiksi yllä teoksista *Ishārāt* ja *Ta'liqāt* lainatuissa katkelmissa viittaa itsereflektioon niitä perustavampaa itsetietoisuutta käsitellessään, antaa ymmärtää, että arkisessa merkityksessä itsetietoisuus on nimenomaan jonkinlaista eksplisiittistä itsen tarkastelua.

Ibn Sīnā esittääkin luonnosmaisen selityksen sille, miten reflektiivinen itsetietoisuus perustuu ensimmäisen asteen itsetietoisuudelle. Kuten edellä itsetietoisuuden reflektiomalleja vastaan suunnattu argumentti osoitti, täytyy reflektion kohteena olevassa tietoisuuden tilassa olla jokin sellainen tekijä, joka mahdollistaa tilan tunnistamisen refleктоivan subjektin omaksi. Tässä mielessä perustava ensimmäisen asteen itsetietoisuus on reflektiivisen itsetietoisuuden välttämätön ehto. Toisessa yhteydessä Ibn Sīnā täsmentää, että reflektiivinen itsetietoisuus on jokaiseen intellektuaalisen olennon primitiivisesti itsetietoiseen tilaan liittyvä "aktuaalisuutta lähellä oleva potentia" (ar. *quwwa qarība min al-fi'l*).³⁴ Tekninen ilmaus palautuu Aristoteleen *Sielusta*-teoksessa esittämään analyysiin eri merkityksistä, joissa ihmisen voidaan sanoa olevan tietävä. Oppimaton lapsi on potentiaalisesti tietävä siinä merkityksessä, että ihmislajin edustajana hänellä on kyky oppia. Oppinut aikuinen, joka parhaillaan ajattelee tietämäänsä asiaa, on aktuaalisesti tietävä ilman lisämääreitä. Kolmantena tapauksena on oppinut aikuinen, joka kuitenkin parhaillaan askartele jonkin muun kuin tietämänsä asian parissa. Tällainen henkilö on po-

³⁴ *Ishārāt*, namat 3, 132 Forget.

tentiaalisesti tietävä, mutta eri merkityksessä kuin lapsi, koska hänen ei tietämisensä aktualisoidakseen enää tarvitse oppia tiedettävää asiaa, vaan hän voi halutessaan koska tahansa kiinnittää huomionsa tietämänsä asian tarkasteluun.³⁵ Ibn Sīnān ilmaus "aktuaalisuutta lähellä oleva potentia" viittaa nimenomaan kolmanteen merkitykseen, jossa Aristoteles puhuu ihmisestä tietävänä.³⁶ Näin ollen reflektiivinen itsetietoisuus on jotakin, johon primitiivisesti itsetietoinen, kaiken ensimmäisen persoonan näkökulmasta kokeva intellektuaalinen subjekti voi koska tahansa halutessaan ryhtyä, sillä aineettomana olentona kyseinen yksilö on oman intellektuaalisen tarkastelunsa ulottuvilla aina oleva kohde.

Muita kuin mainittua kahta itsetietoisuuden tyyppiä Ibn Sīnā ei eksplisiittisesti analysoi – tosin hän esittää eräitä varsin kehittämättömiä huomautuksia eläinten mahdollisesta itsetietoisuudesta.³⁷ Edeltävän keskustelun puuttuessa jo näitä rajallisia huomioita voidaan kuitenkin pitää merkittävänä mielenfilosofisena askeleena. Joka tapauksessa tässä tarkasteltu itsetietoisuuden käsite sekä sen tueksi esitetyt argumentit toimivat vahvana katalyyttina seuraavien vuosisatojen arabian-

³⁵ Ar. *De an.* II.5, 417a22-417b20.

³⁶ Ks. *Shifā': Fī al-nafs* V.6, 247-248 Rahman.

³⁷ Ainakin jotkut Ibn Sīnān aikalaisista näyttävät pitäneen luontevana olettaa myös eläinten olevan tietoisia itsestään, epäilemättä ihmisten ja eläinten aistihavaintoon liittyvien samankaltaisuuksien vuoksi. Ajatus on kuitenkin Ibn Sīnān kannalta ongelmallinen siksi, että hän tulee kiinnittäneeksi tässä tarkastellun itsetietoisuuden vahvasti ihmisolentojen aineettomuuteen ja intellektuaalisuuteen eli nimenomaan siihen, mikä erottaa meidät eläimistä. Ibn Sīnān eläinten tietoisuudesta esittämiä huomioita on tarkasteltu artikkelissa Kaukua & Kukkonen 2007.

kielissä filosofiassa, jossa aina ollaan selvästi tietoisia siitä, että kyseessä on nimenomaan ibnsīnäläinen keskustelu.³⁸

Jyväskylän yliopisto

Kirjallisuus

- Adamson, Peter (2011), "Avicenna and His Commentators on Human and Divine Self-Intellection", teoksessa Dag Nikolaus Hasse & Amos Bertolacci (toim.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, de Gruyter, Berlin & Boston.
- Arnaldez, Roger (1972), "Un précédent avicennien du 'Cogito' cartésien?", *Annales islamologiques* 11, 341-349.
- Badawī, ʿAbd al-Rahmān (toim.) (1947), *Aristū ʿinda al-ʿarab*, Maktaba al-Nahda al-Misriyya, al-Qāhira.
- Badawi, ʿAbd al-Rahmān (toim.) (1973), *Ibn Sīnā: Al-Taʿlīqāt*, Al-Hayʾa al-Misriyya al-ʿamma li al-Kitāb, al-Qāhira.
- Bidārfar, Muhsin (toim.) (1992), *Al-Mubāhathāt li Abū ʿAlī Husayn ibn ʿAbd al-Lāh ibn Sīnā*, Intishārāt-e Bidār, Qom.
- Black, Deborah L. (2000), "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19, 59-75.
- Black, Deborah L. (tulossa), "Avicenna on Self-Awareness, Individuation and God's Knowledge of Particulars", teoksessa Richard Taylor et al. (toim.), *Philosophical and Theological Explorations in the Abrahamic Traditions*, Marquette University Press, Milwaukee.
- D'Ancona, Cristina (2011), "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", teoksessa Edward N. Zalta (toim.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2011 Edition)*, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/arabic-islamic-greek/>>.

³⁸ Tämän artikkelin perustana olevaa tutkimusta ovat rahoittaneet Suomen Akatemia ja Euroopan tutkimusneuvosto (ERC).

- Druart, Thérèse-Anne (1988), "The Soul and Body Problem: Avicenna and Descartes", teoksessa Thérèse-Anne Druart (toim.), *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*, Center for Contemporary Arab Studies, Washington DC.
- Forget, J. (toim.) (1892), *Ibn Sīnā: Le Livre des theorems et des avertissements*, E. J. Brill, Leiden.
- Galindo-Aguilar, Emilio (1958), "L'Homme volant d'Avicenne et le 'Cogito' de Descartes", *Institut des belles lettres arabes* 21, 279-295.
- Gilson, Étienne (1929), "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 4, 5-149.
- Gutas, Dimitri (1988), *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, E. J. Brill, Leiden.
- Gutas, Dimitri (1998), *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, Routledge, London.
- Hasse, Dag Nikolaus (2000), *Avicenna's De anima in the Latin West: The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul*, The Warburg Institute & Nino Aragno Editore, London & Turin.
- Henrich, Dieter (1970), "Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie", teoksessa Rüdiger Bubner, Konrad Cramer & Reiner Wiehl (toim.), *Hermeneutik und Dialektik Aufsätze I: Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Kaukua, Jari (2007), *Avicenna on Subjectivity: A Philosophical Study*, University of Jyväskylä, Jyväskylä.
- Kaukua, Jari (2011), "I in the Light of God: Selfhood and Self-Awareness in Suhrawardi's *Hikma al-ishrāq*", teoksessa Peter Adamson (toim.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, The Warburg Institute & Nino Aragno Editore, London & Turin.
- Kaukua, Jari & Kukkonen, Taneli (2007), "Sensation and Self-Awareness: Before and After Avicenna", teoksessa Sara Heinämaa, Vili Lähteenmäki & Pauliina Remes (toim.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Springer, Dordrecht.
- Khamene'i, Seyyed Muhammed et al. (toim.) (2001-2005), *Sadr al-Din Muhammed Shirazi Mulla Sadra (979-1050 A.H.): Al-Hikmat al-muta'aliyah fi'l-Asfar al-arba'a alaqliyyah (Transcendent Philosophy in Four Intellectual Journeys)*, 1-9, S.I.P.R.In, Tehran.

- Lennon, Thomas M. & Stainton, Robert J. (toim.) (2008), *The Achilles of Rationalist Psychology*, Springer, Dordrecht.
- Marmura, Michael (1986), "Avicenna's 'Flying Man' in Context", *The Monist* 69, 383-395.
- Marmura, Michael E. (toim.) (2005), *Avicenna: The Metaphysics of The Healing / Al-Shifā': al-Ilāhiyyāt. A Parallel English Arabic Text*, Brigham Young University Press, Provo.
- McGinnis, Jon (2010), *Avicenna*, Oxford University Press, New York.
- Michot, Jean R. (1997), "La réponse d'Avicenne à Bahmanyâr et al-Kirmânî: Présentation, traduction critique et lexique arabe-français de la *Mubâhatha III*", *Le Muséon* 110, 143-221.
- Pines, Shlomo (1954), "La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakat al-Baghdadi", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age* 29, 21-98.
- Rahman, Fazlur (toim.) (1959), *Avicenna's De anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitāb al-shifā'*, Oxford University Press, London.
- Sebti, Meryem (2000), *Avicenne: L'âme humaine*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Skinner, Quentin (1969), "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory* 8, 3-53.

Spinoza skeptisismistä ja tosista ideoista

VALTTERI VILJANEN

Johdanto

"Aivan kuten valo tekee ilmeiseksi sekä itsensä että pimeyden, samoin totuus on oman itsensä ja epätoden mittapuu" (E2p43s);¹ tai kuten Spinoza kirjeenvaihdossaan sanoo, "totuus on itsensä ja epätoden merkki" (kirje 76; G IV, 320). Nämä väitteet huomioiden Edwin Curleyn arvio, jonka mukaan Spinoza "ei ota kartesiolaista skeptisismiä vakavasti",² ei ole kovin yllättävä. Jonathan Bennettin mukaan Spinozan skeptisismiä koskeva ajattelu on niin sekavaa, että on onni, ettei varhaisen *Tractatus de intellectus emendatione* -teoksen kaltaista kiinnostusta skeptisismiin enää *Etiikassa* juuri esiinny.³ Spinozan suhde skeptisismiin on kuitenkin herättänyt myös myönteisempää huomiota. On varsin selvää, että hänen kirjoituksis-

¹ Viitataan *Etiikkaan* seuraavasti: app = liite, d (kun ei proposition numeron jälkeen) = määritelmä, d (kun proposition numeron jälkeen) = todistus, p = propositio, s = huomautus. Esimerkiksi E1p17s viittaa *Etiikan* ensimmäisen osan seitsemännentoista proposition huomautukseen.

² Curley 1988, 65.

³ Bennett 1984, 176. Myös Harold Joachimın mukaan Spinozan epäilyä koskevat pohdinnat päättyvät umpikujaan: "Kun sitä tarkastellaan yksityiskohtaisesti, käy ilmi, ettei [Spinozan] teoria itse asiassa ole yksi, johdonmukainen oppi ensinkään" (Joachim 1940, 197).

taan löytyy useitakin erilaisia vastauksia skeptisismiin haasteeseen. Nähdäkseni Willis Doneyn arvio skeptisismiin vähäisestä roolista *Etiikassa* on pitkälti oikea: "[Spinoza] oli sitä mieltä, että jos etenemme ajattelussamme *Etiikan* tapaan oikeassa järjestyksessä, aihetta epäilyyn ei ilmene."⁴ Viimeisimmän *Etiikkaan* keskittyvän tulkinnan Spinozan vastauksesta skeptikolle on esittänyt Dominik Perler, jonka mukaan teoksesta on löydettävissä totuuden koherenssi- ja korrespondenssiteorian yhdistelmä, joka osoittaa skeptikon position kestävämmäksi.⁵ *Etiikan* virallinen todistus toisen osan 43. propositiolle, jonka mukaan "[j]olla on tosi idea, tietää samalla, että hänellä on se eikä voi epäillä asian todenperäisyyttä", nojaa Jumalan kaikkietä-vyyteen ja teoriaan ideoiden ideoista. Siten tämänkin todistuksen argumentaatio nojaa vahvasti Spinozan filosofiseen kokonaisjärjestelmään.

Tarkastelen tässä artikkelissa *Tractatus*-teokseen sisältyvää skeptisismiin liittyvää teoretisointia. Nähdäkseni tähän varhaisteokseen (joka on kirjoitettu arviolta vuonna 1661) keskittyminen on jo lähtökohtaisesti perusteltua paitsi siksi, että se tarjoaa kirjoittajansa laajimman skeptisismää koskevan aineiston, myös siksi, että sen argumentaatiota on mahdollista arvioida ottamatta kantaa Spinozan myöhemmin kehittämän kokonaisjärjestelmän uskottavuuteen. Osoitan, että Spinozan argumentaatiostrategia ei ole antikartesiolainen vaan Descartesin innoittama,⁶ vaikka toimiikin eri tavoin kuin edeltäjän kuuluisa ja sen esittämisestä asti kehämäiseksi syytetty argumentti. Näin käy ilmi se, millainen on nuoren Spinozan teoria siitä, miten todet ideat ovat erotettavissa epätosista. Tämä on kirjoitukseni merkittävin anti; mutta se mahdollistaa myös Spinozan puolustamisen niitä tulkintoja vastaan, joiden mu-

⁴ Doney 1971, 617.

⁵ Perler (ilmestyy).

⁶ Martha Brandt Bolton (1985, 379) väittää, että "Spinozan positio on antikartesiolainen".

kaan hänen vastauksensa skeptikolle on kohtalokkaasti epäonnistunut.

Descartes selvistä ja tarkoista ideoista

Kolmannen *Mietiskelyn* alkuun mennessä radikaalin epäilyn menetelmä on johtanut Descartesin kuuluisaan väitteeseen, jonka mukaan varmaa on vain se, että hän on olemassa ajattelevana oliona. Tämän jälkeen hän toteaa:

Olen varma, että olen ajatteleva olio. Tietäenkö siis myös, mitä vaaditaan, jotta olisin varma jostakin? Tässä ensimmäisessä tiedossahan ei ole mitään muuta kuin tietty selvä ja tarkka havainto siitä, minkä myönnän, ja se ei suinkaan riittäisi saamaan minua varmaksi asian totuudesta, jos joskus voisi sattua, että jokin niin selvästi ja tarkasti havaitsemani olisikin epätotta. Siksi voin nähdäkseni jo asettaa yleiseksi säännöksi, että kaikki se on totta, minkä havaitsen hyvin selvästi ja tarkasti. (*Med.*, 45.)

Asetettuaan näin selvyuden ja tarkkuuden idean totuuden kriteeriksi Descartes kuitenkin myöntää, että aritmetiikan ja geometrian väitteiden ilmeisyys ei ollut aiemmissa mietiskelyissä vakuuttanut häntä siitä, etteikö Jumala kaikkivoipuuksessaan olisi voinut saada häntä erehtymään niidenkin suhteen. On siis selvitettävä, voisiko Jumala pettää meitä. Kuten tunnettua, Descartes päätyy kolmannen *Mietiskelyn* pohdiskeluissa siihen, että hänellä on mitä selvin ja tarkin idea Jumalasta – äärettömästä, riippumattomasta, kaikkitietävästä ja -voivasta substanssista, siis ykseydestä, jolla on kaikki perfektiot – mikä idea ei voi olla peräisin mietiskelijästä itsestään tai mistään muustakaan kuin itse Jumalasta, joka on siis todella olemassa (*Med.*, 52, 56–57).⁷ Tällainen täydellinen olio ei tie-

⁷ Tämä idea on meille synnynnäinen, Jumalan antama merkki itsestään (*Med.*, 56).

tenkään voi olla pettämä, joten selvä ja tarkka ideamme hänestä antaa meille takeen siitä, että selvät ja tarkat ideamme ovat tosia – ja kehämäiseltä vaikuttava argumentti on valmis.

Tässä ei ole tarpeen mennä Descartesin argumentin lähempään tarkasteluun. Riittää, kun todetaan perinteiseen tapaan, että se vaikuttaa perin ongelmalliselta vastaukselta skeptikolle. Sitä kehitellessään Descartes ei sano kovinkaan paljon selvien ja tarkkojen ideoiden luonteesta. Hän vetoaa luonnolliseen valoon, joka osoittaa meille tiettyjen asioiden olevan totta (*Med.*, 48). Oppikirjaksi tarkoitettu *Filosofian periaatteet* on tässä kohtaa hyödyllinen. Sen mukaan selvä idea on sellainen, ”joka on tarkkaavaiselle mielelle läsnä ja paljas”, vaivatta mieleemme tavoitettavissa. Tarkka idea on puolestaan paitsi selvä ”myös niin irrotettu kaikesta muusta ja niin täsmällinen, ettei se sisällä itsessään yhtään mitään muuta kuin sen mikä on selvää” (*PP* 1.45), siis muista ideoista tarkkarajaisesti erottuva. Tämä on tärkeä osa sitä perustaa, jonka Spinoza edeltäjältään perii ja jonka pohjalta hän lähtee kehittelemään omaa kantaansa skeptisismiin.

Spinoza adekvaattien ideoiden kohteesta

Etiikassa Spinoza jaottelee tiedon kolmeen eri lajiin. Ensimmäkin on kuvittelu (*imaginatio*), jossa on kyse aistihavaintojen ja merkkien meissä aikaansaamista epäadekvaateista ideoista. Toisen lajin tieto, järki (*ratio*), koostuu olioiden jakamiin ominaisuuksiin kohdistuvista ideoista. Kolmas taso on intuitiivinen tieto (*scientia intuitiva*), joka ”etenee joidenkin Jumalan attribuuttien formaalisen olemuksen adekvaatista ideasta adekvaattiin tietoon olioiden olemuksesta”. (*E2p40s2.*) Tämän korkeimman tiedon lajin luonne on koettu kovin vaikeasti ymmärrettäväksi. Tässä kuitenkin riittää huomata, että se koskee sitä, miten olioiden *olemukset* seuraavat Jumalan eli Luonnon *olemuksen* muodostavista attribuuteista; toisen lajin tietohan koskee sitä vastoin olioiden *ominaisuuksia*. Varhaisempi *Tractatus*-teos jakaa tiedon neljään lajiin sikäli samalla tavoin, että merkkien ja aistihavaintojen antamat ideat edustavat kah-

ta alinta lajia. Toiseksi korkein tiedon laji määritellään kuitenkin toisin kuin *Etiikassa*: siinä on kyse olion olemuksen päättelemisestä jostakin toisesta oliosta, esimerkiksi syyn päättelemisestä vaikutuksista. Kuten Spinoza huomauttaa, tämä tieto on epävarmaa. Korkeimpaan (ja siis adekvaattiin) tietoon päästään, kun "olio havaitaan pelkästään olemuksensa kautta tai olion lähimpää syytä koskevan käsityksen kautta". (*TIE* § 19; G II, 10.) Vaikka ero *Etiikassa* esitettyihin määritelmiin on merkittävä, on syytä kiinnittää huomiota siihen, että myös tässä kohtaa Spinoza painottaa olemusten merkitystä adekvaatissa tiedonmuodostuksessa. Selvät ja tarkat ideat koskevat nimenomaan *olioiden olemuksia*.

Mitä Spinoza sitten olemuksella ymmärtää? Perustava vastaus tähän kysymykseen pysyy muuttumattomana läpi hänen tuotantonsa. Varhainen ja ytimekäs muotoilu kuuluu: olemus on se, "jonka kautta olio on se mikä se on ja mitä ei voida millään tavoin erottaa oliosta tuhoamalla oliota, kuten vuoren olemukseen kuuluu se, että sillä on laakso" (*KV* I.1; G I, 15). *Etiikan* kuuluisa määritelmä on hieman monipolvisempi, mutta pitkälti yhteneväinen edellä sanotun kanssa:

Jonkun olion olemukseen sanon kuuluvan sen, minkä annettuna ollessa oliokin on välttämättä annettu ja jonka kumoutuessa olio välttämättä kumoutuu; toisin sanoen sitä, jota ilman oliota ei voi olla eikä käsittää, ja päinvastoin, jota ei voi olla eikä käsittää ilman oliota. (*E2d2*.)

Olemus siis tekee oliosta juuri tietyn olion, individuoi sen. Tämän lisäksi olemuksella on Spinozan järjestelmässä muitakin tehtäviä – näistä merkittävin on toimiminen kausaalisen tehokkuuden lähteenä (ks. esim. *E1p34*, *1p36*, *3p7d*) – mutta ne eivät nähdäkseni ole relevantteja *Tractatus*-teoksen epistemologisten tarkastelujen ymmärtämiselle.

Ajautumatta tulkinnallisesti kovinkaan kiistanalaisille vesille voidaan olemuksen sanoa olevan Spinozalle todellisuuden piirre, joka määrittää tietyn olemisen tavan, joka on tietyn olion ydin. Kysymys olemusten ontologisesta asemasta on haastava; tässä riittää, kun todetaan, että nuori Spinoza katsoo nii-

den olevan reaalisia, ikuisia ja muuttu-mattomia (ks. esim. *CM* I.2 [G I, 238-239]; *KV* I.1 [G I, 15]) eikä myöhemmissä kirjoituksissaan koskaan kyseenalaista tätä.⁸ Kognitiivinen reitti olemuksiin kulkee puolestaan ennen kaikkea määritelmien kautta. Määritelmä ilmaisee olemuksen, on täydellinen selonteko tietyn olion olemuksesta tai olion käsite. Tässä kohdin Spinoza on hyvinkin perinteisillä linjoilla: kuten Tuomas Akvinolainen toteaa *De ente et essentia* -teoksensa ensimmäisessä luvussa, "olio on ymmärrettävissä vain määritelmänsä ja olemuksensa kautta". Tiivistäen voidaan siis sanoa, että Spinozan mukaan tiedon varsinaisena kohteena ovat olioiden olemisen ytimen määrittävät olemukset, jotka ovat käsitettävissä määritelmien kautta.

Spinoza ideoiden totuudesta ja epätotuudesta

Karkeistaen voidaan sanoa, että nuoren Spinozan mukaan meillä on kaksi erilaista tiedonmuodostustapaa: intellektuaalinen tapa tarkastella olioiden olemuksia ja imaginatiivinen tapa muodostaa ideoita olioiden olemassaolosta tietyssä aktuaalisessa tilassa, jossa nuo oliot vaikuttavat meihin (tästä on kyse mm. aistihavainnossa).⁹ Vaikka kuvittelukykyämme kautta saamamme ideat ovat käytännön elämälle erittäin hyödyllisiä, ne ovat aina epävarmoja ja episteemisesti epäadekvaatteja, sillä ne eivät kohdistu olioiden olennaisimpiin piirteisiin (*TIE* §§ 19–20, 26–27; *G* II, 10–11, 12–13). *Tractatuksen* filosofista menetelmää koskevan, varsin koukeroisen osion keskeisenä ta-

⁸ Olemusten olemisesta ks. Viljanen 2011, luku 1.

⁹ On totta, että Spinoza tarkastelee intellektuaalisesti myös olioiden olemassaoloa, mutta tämäkin tarkastelu itse asiassa perustuu olemuksille: olio voi olemuksensa perusteella olla joko mahdoton (kun olemassaolo on ristiriidassa olion olemuksen kanssa), välttämätön (kun olemassaolemattomuus on ristiriidassa olion olemuksen kanssa) tai mahdollinen (kun sen enempää olemassaolo kuin olemassaolemattomuuskaan ei ole ristiriidassa olion olemuksen kanssa) (*TIE* § 53; *G* II, 19–20).

voitteena on osoittaa, millaista on olemuksiin perustuva adekvaatti tiedon-muodostus. Kuten jo aivan aluksi lainatuista katkelmista käy ilmi, totuus on oma merkkinsä. Spinoza sanoo suoraan, että meillä on tosi idea ja että tutkimalla sitä voimme selvittää ymmärryksemme luonteen ja oikean mittapuun totuudelle – menetelmä on siis reflektiivistä tietoa, idea ideasta (*TIE* §§ 37–38; G II, 15–16). Mutta mitä tämä oikeastaan tarkoittaa? Miten voimme olla varmoja siitä, että meillä on tosi idea? Ei tarvitse olla skeptikko ihmetelläkseen tätä.

Spinoza tarjoaa tähän kysymykseen vastauksen, joka ei ole saanut huomiota osakseen. Vastaus pohjautuu kartesiolaisille teeseille, mutta ei kuitenkaan niille, joita Descartes kolmannessa *Meditaatiossa* esittää. Spinozan argumentaatio etenee seuraavasti. Meillä on ideoita,¹⁰ koska mielemme kykenee muodostamaan niitä.¹¹ Hieman samaan tapaan kuin käsiämme – joilla voimme tehdä työkaluja mitä moninai-simpien materiaalien työstämiseksi ja uusien, entistä parempien työkalujen tekemiseksi – voidaan pitää ikään kuin luonnon meille antamina työkaluina, voidaan mielemme sisäistä voimaa (muodostaa ideoita) pitää synnynnäisenä työkalu-namme (*TIE* § 30–31; G II, 13–14).¹² Voimme lähteä tarkastelemaan jotakin ideaamme ja kiinnittää huomiomme siihen, mikä on sen kohteelle olennaisinta – mikä siis muodostaa kohteena olevan olion olemuksen. Ottaakseni Spinozan oman esimerkin, ympyrä

¹⁰ Kuten edellä totesin, tarkalleen ottaen Spinoza sanoo jo varsin pian, että meillä on tosi idea, jota voidaan käyttää synnynnäisenä työkaluna (*TIE* § 39; G II, 16); mutta tässä hän etenee nähdäkseni hieman liian nopeasti. Voimme aluksi puhua pelkästään ideoista ja selvittää, millä perusteiden joidenkin niistä voidaan väittää olevan tosia.

¹¹ Tämä ei tarkoita sitä, että mielemme olisi täysin aktiivinen ideoiden muodostuksessa, vaan vain sitä helposti hyväksyttävää teesiä, että ideoiden muodostaminen ei olisi mahdollista ilman mielemme jonkinlaista kontribuutiota.

¹² Delahunty (1985, 22–23) tulkitsee työkaluanalogian samaan tapaan.

voidaan määritellä kuvioksi, joka syntyy, kun janan toinen pää pidetään paikallaan ja toista liikutetaan (*TIE* § 96; *G II*, 35). Hyvin toisenlainen – filosofian perinteessä erittäin merkittävä – esimerkki voisi olla khimairaksi kutsuttu eläin, joka voidaan määritellä olioksi, jolla on leijonan pää, vuohen vartalo ja käärme häntänä. Idea ensin mainitusta on tosi, jälkimmäisestä epätosi. Mutta miten voimme tietää tämän?

Seuraava katkelma toimii *Tractatus*ssä lähtölaukauksena tämän ongelman ratkaisemiselle:

Kun mieli kiinnittää huomionsa keksittyyn ja luonnostaan epätoteen olioön, tarkastellakseen sitä huolellisesti ja ymmärtääkseen sen, ja johtaa siitä hyvässä järjestyksessä sen, mikä on johdettava, käy epätotuus helposti ilmi; ja jos keksitty olio on luonnostaan tosi, niin kun mieli kiinnittää huomionsa siihen ymmärtääkseen sen ja alkaa johtaa hyvässä järjestyksessä sen, mitä oliosta seuraa, mieli etenee sujuvasti, ilman keskeytyksiä. (*TIE* § 61; *G II*, 24.)

Asian ymmärtämistä helpottaa, kun huomataan, että tietyltä osin tällainen tarkastelu on aivan konkreettisesti hyvin yksinkertaista. Spinozan mukaan sellaisten asioiden kuten ulotteisuus, liike ja ajattelu olemukset ovat nimittäin täysin yksinkertaisia, ja niitä koskevat ideat voivat olla vain selviä ja tarkkoja. Näin on siksi, että tällaisen yksinkertaisen asian voi ymmärtää vain joko täydellisesti tai ei ollenkaan. (*TIE* § 63; *G II*, 24.) Tässä hän ajattelee täsmälleen samoin kuin *Järjen käyttöohjeiden* Descartes, jonka käsittelee aihetta pitkäällisemmin:¹³

¹³ Ei ole pitäviä todisteita siitä, että Spinoza olisi lukenut *Järjen käyttöohjeita*, joka julkaistiin ensimmäisen kerran vasta 1684; mutta ottaen huomioon, miten tarkasti *Tractatus* paikoitellen seuraa *Järjen käyttöohjeissa* esitettyä, olisi äärimmäisen yllättävää, jos Spinoza ei olisi tuntenut ainakin sen keskeisten teesien sisältöä. Ks. Joachim 1940, 95; Nadler 1999, 166, 371.

[K]utsumme yksinkertaisiksi [asioiksi] vain sellaisia, jotka käsitetään niin kirkkaina ja tarkkoina, ettei niitä voida enää mielessä jakaa tarkemmin erottuviin. Sellaisia ovat muoto, ulottuvaisuus, liike jne. [...] [K]aikki yksinkertaiset luonnot tunnetaan sellaisinaan eivätkä ne koskaan sisällä mitään epätotuutta. [...] [E]rehdymme, jos arvioimme, ettemme tunne kokonaan jotakin noista yksinkertaisista luonnoista. Jos nimittäin saamme siitä pienenkin otteen mielessämme [...], niin [...] tunnemme sen kokonaan. Muussa tapauksessa sitä ei voitaisi sanoa yksinkertaiseksi, vaan yhdistelmäksi[.] (*Reg. XII*, 81–82.)

Näin ideat yksinkertaisista olioista tai niiden luonnoista tarjoavat sekä nuorelle Descartesille että Spinozalle episteemisesti adekvaatin lähtökohdan. Niihin ei sisälly mitään muuta kuin ne itse, eikä niitä täysin yhtenäisinä voida käsittää muuta kuin selvästi ja tarkasti.

Entä kompleksiset oliot? Juuri niitä koskevien ideoidemme totuushan meitä eniten kiinnostaa. Descartesin ja Spinozan katsannossa kompleksiset oliot ovat yksinkertaisten olioiden *yhdistelmiä* (*Reg. XII*, 81; *TIE* § 68 [G II, 26]). Spinoza painottaa, että tarkasteltaessa huolellisesti jotakin kompleksista oliota sen voidaan huomata koostuvan yksinkertaisista olioista (*TIE* 64; G II, 24). Hän ei havainnollista sitä, millaista tällainen tarkastelu on tai miten se tapahtuu, mutta seuraava esimerkki kuvaa uskoakseni hyvin, mitä hän tarkoittaa. Ajatelkaamme palloa. Sen voidaan ajatella koostuvan ympyrästä ja liikkeestä, jolla ympyrä pyörii halkaisijansa ympäri.¹⁴ Liike on jotakin yksinkertaista, mutta ympyrä puolestaan syntyy esimerkiksi siten, että janan toinen pää pysyy paikallaan ja toista päätä liikutetaan (*TIE* § 96; G II, 35). Jälleen liike on yksinkertainen asia, mutta miten saadaan jana? Se saadaan liikuttamalla pistettä suoraviivaisesti ulotteisuudessa (*TIE* § 108; G II, 39). Näin huomataan, että pallo on itse asiassa konstruotavissa kolmes-

¹⁴ Ks. *TIE* § 72 (G II, 27), jossa Spinoza puhuu pallon tuottamisesta puoliympyrää liikuttamalla.

ta oliosta, joiden olemus on täysin yksinkertainen: ulotteisuudesta, liikkeestä ja pisteestä. Sama tietysti pätee edellä esitetyistä esimerkeistä ympyrään, se on vain palloa yksinkertaisempi olio. Kaikesta päätellen Spinoza galileo-kartesiolaisen luontokäsityksen innoittamana ajattelee, että tämäntyyppinen analyysi on periaatteessa mahdollinen mistä tahansa korporeaalista oliosta riippumatta siitä, miten kompleksisesta oliosta on kyse.

Mutta eikö khimairakin voitaisi periaatteessa palauttaa ulotteisuuteen ja muihin yksinkertaisiin asioihin? Eikö kyse voisi olla erittäin monimutkaisesta kappaleesta, jolla on piirteitä kaikilta niiltä eläimiltä, joita kutsumme leijonaksi, vuoheksi ja käärmeeksi? Spinoza ei anna tähän kysymykseen suoraa vastausta, mutta sellainen on löydettävissä *Tractatuksen* sivuilta. Edellä esitetty palloa koskeva esimerkki ei kerro pelkästään, mistä yksinkertaisista oliosta kompleksinen olio pohjimmitaan koostuu, vaan se myös osoittaa sen osien väliset yhteydet – sen, miten yksinkertaisemmasta oliosta voidaan tuottaa kompleksisempi olio.¹⁵ Spinoza toteaa joskus kuulevan väitettävän mitä ihmeellisimpiä asioita, kuten että ihminen voi hetkessä muuttua kiveksi tai että puut puhuvat (*TIE* § 58; G II, 22); mutta jos pohdimme, miten ja miksi tällaista tapahtuisi, huomaamme, ettemme pysty muodostamaan selvää ja tarkkaa käsitystä siitä, miten tällaiset yhdistelmät voisivat syntyä sen enempä kuin voimme ajatella ympyrän ja neliön yhdistymistä (*TIE* § 64; G II, 24–25).¹⁶ Toisin sanoen se, ettei ole annettavissa selventävää selontekoa siitä, miten yksinkertaisista oliosta päästäisiin khimairaani, osoittaa, että kyse on keksitystä oliosta, josta ei voida muodostaa ideaa, joka olisi tosi. Uskoakseni Spinoza viittaa juuri tähän sillä, että ymmärrys törmää ongelmiin tarkastellessaan epätotta keksittyä ideaa ja sitä, mitä siitä seuraa. Lisäksi perinteisesti määritelty khimaira epäile-

¹⁵ Olioiden välisten yhteyksien ymmärtämisen tärkeydestä ks. esim. *TIE* § 80; G II, 30.

¹⁶ Ks. myös *TIE* §§ 62, 65; G II, 24, 25.

mättä sisältää myös monia sellaisia piirteitä, joita kartesiolaisittain geometrisoituun luontoon ei sisälly – siis ominaisuuksia, joita ei mitenkään voida palauttaa ulotteisuuden ja liikkeen kaltaisiin yksinkertaisiin asioihin.¹⁷ Näin idea khimairasta on epätosi, koska sen ideassa yhdistellään sekavia ideoita toisiinsa sekavalla tavalla. Sen voidaankin sanoa olevan paitsi sekava suorastaan absurdi,¹⁸ joten ei ole yllättävää, että Spinoza väittää khimairan olemassaolon olevan ristiriita (*TIE* § 54; *G II*, 20). Samaa tapaansa on todettavissa ihmismielestä, että kun olemme muodostaneet idean sen olemuksesta, ei enää ole mahdollista kuvitella mieleemme olevan neliömäinen (*TIE* § 59; *G II*, 23).

Kuten edellä esitetty palloesimerkkikin osoittaa, ympyrää koskeva ideamme on sitä vastoin tosi: sen kohde voidaan analysoida olioihin tai osiin, joista (1) meillä voi olla vain selviä ja tarkkoja ideoita ja joista (2) pallo on ”hyvässä järjestyksessä” johdettavissa. Näin pallon olemuksesta on muodostettavissa tosi idea – se on Spinozan sanoin ikuinen totuus (*TIE* § 54; *G II*, 20). Samalla on saavutettu ratkaiseva metodologinen edistysaskel: toden idean reflektointi on osoittanut, mitä idean totuus on, ja antanut meille totuuden kriteerit.

Ennen eteenpäin menemistä on hyvä huomata, että jokaiseen kompleksiseen olioon sisältyy paljon enemmän kuin vain tietty olemus,¹⁹ nimittäin joukko välttämättömiä ominaisuuksia. Kun kyse on aidosta (ja oikein määritellystä) oliosta, ymmärryksemme kykenee johtamaan nuo ominaisuudet ja muodostamaan kokonaiskäsitteen olion olemisesta, jonka eri piirteet sopivat yhteen, kaikki ikään kuin yhteisestä lähteestä välttämättä kummuten.²⁰ Teknisemmin ilmaistuna tässä on kyse tietystä olemus-ominaisuus-rakenteesta. Palataksemme ympyräesimerkkiin, voimme ympyrän määriteltyämme johtaa

¹⁷ Ks. *TIE* §§ 63–64; *G II*, 24–25.

¹⁸ Ks. *TIE* § 61; *G II*, 24.

¹⁹ Ks. *TIE* § 63; *G II*, 24.

²⁰ Vrt. *E3p5*.

kaikki sen ominaisuudet, kuten sen, että kaikki keskipisteestä kehälle piirretyt janat ovat yhtä pitkiä (TIE § 96; G II, 35). Näin aidon kompleksisen oliion olemus on ikuinen totuus, josta voimme sanoa paitsi sen, miten sen kantaja on tuotettavissa tietyistä yksinkertaisista olioista liikkeelle lähtien, myös sen, millaisia vaikutuksia tai ominaisuuksia oliolla olemuksensa nojalla on. Lopputulos on selvä ja tarkka kartoitus tietystä reitistä tai muodosta, jonka olemisen voi ottaa.

Edellä sanotun perusteella on mahdollista ymmärtää, miksi Spinoza väittää, että toden idean erottaa epätodesta ennen kaikkea "sisäinen tunnusmerkki" (*denominatio intrinseca*) (TIE § 69; G II, 26) ja määrittelee *Etiikassa* adekvaatin idean (lähtökohtaisesti hyvinkin vaikean tuntuisesti) seuraavasti:

Adekvaatilla idealla ymmärrän ideaa, jolla on, sikäli kuin sitä tarkastellaan sinänsä ilman suhdetta kohteeseen, kaikki toden idean ominaisuudet eli sisäiset tunnusmerkit.

Selitys. Sanon "sisäiset" sulkeakseni pois sen tunnusmerkin, joka on ulkoinen, nimittäin idean vastaavuuden kohteensa kanssa. (E2d4.)

Huolimatta Descartesin innoittamasta lähtökohdastaan Spinoza näyttäisi näin päätyvän merkittävässä määrin edeltäjänsä positiosta poikkeavaan kantaan. Descartes nimittäin toteaa kolmannessa *Mietiskelyssä*, että "[m]itä ideoihin tulee, jos niitä tarkastellaan vain sinänsä eikä suhteuteta niitä mihinkään muuhun, ne eivät voi varsinaisesti olla epätosia. Sillä kuvittelinpa vuohta tai khimairaa, on yhtä lailla totta että kuvittelen yhtä kuin että kuvittelen toista" (*Med.*, 47). Kirjeenvaihdossaan hän vahvistaa tämän toteamalla, että "edes khimairoissa itsessään ei ole mitään epätotta" (AT V, 354). Carrieron (2009, 134) arvio, että "totuus ja epätotuus ei ole [Descartesille] se ulottuvuus, jolla ideoita arvioidaan",²¹ vaikuttaa näin ollen osuvalta

²¹ Carriero (2009, 296–300) käsittelee erittäin oivaltavasti Descartesin käsitystä kolmion ja khimairan erosta.

– mutta yhtä selvää on, ettei Spinoza hyväksy tätä. On ensisijaisen tärkeää arvioida ideoiden totuutta ja epätotuutta, ja onnistumme tässä, mikäli tarkastelemme huolellisesti olioiden olemuksia. Totuus on oma merkkinsä, mutta niin on omalla tavallaan epätotuuskin, sillä ideoitamme ikään kuin hiomalla saamme tietää, kummasta on kyse. Eikä tässä prosessissa voi olla mitään mielivaltaista: näin edetessämme mielemme toimii tiettyjen lakien mukaan kuin – kuten Spinoza hieman hätkähdyttävästi toteaa – ”henkinen automaatti” (*automatum spirituale*) (TIE § 85; G II, 32).

Spinoza skeptisismistä

Miten Spinoza sitten skeptikolle itse asiassa vastaa? Esitettyään, miten eri tavoin mielemme toimii tosien ja epätosien ideoiden kohdalla, hän vakuuttaa: ”Ei siis mitenkään ole pelättävä, että [virheellisesti] kuvittelemme jotakin, jos vain havaitsemme olion selvästi ja tarkasti” (TIE § 62; G II, 24). Nyt on mahdollista muodostaa käsitys siitä, mitä Spinoza tällä oikeastaan tarkoittaa: jos idea on kaikin osin selvästi ja tarkasti käsitettävissä, se on tosi, ja sen kohde on välttämättä sellainen kuin miksi sen ajattelemme.²² Spinozan mielestä tämä on lopulta yhtä kiistatonta kuin se, että olen ajatteleva olio.²³ Jos joku tällaisissa tapauksissa kieltää tietävänsä totuuden, hän puhuu vastoin omaa tietoisuuttaan (*conscientia*) tai on kognitiivisesti niin holtiton, ettei ymmärrä edes mitä tarkoitetaan sillä, että argumentti on todistus, päätyen kieltämään ja myöntämään mitä sattuu (TIE § 47–48; G II, 18).

Yleisesti ottaen Spinoza tuntuu olevan taipuvainen pitämään skeptisismistä pitkälti tietyntyyppisenä sanallisena kikkailuna,²⁴ jonka tenho ja vakuuttavuus katoaa, kun asioihin paneudutaan riittävän huolellisesti – esimerkiksi huomaa-malla,

²² Ks. erit. TIE § 65; G II, 25.

²³ Ks. erit. TIE § 58; G II, 58.

²⁴ Ks. TIE § 77; G II, 29.

että mielivaltaisesti yhdistellyt sanat ovat synnyttäneet (ainakin jonkinlaisen) idean (esimerkiksi neliömäisestä sielusta), joka on paljastettavissa sekavuudessaan epätodeksi (*TIE* § 58; *G II*, 22). Edellä esitetty ideoiden totuuden ja epätotuuden paljastamisen menetelmä on itse asiassa Spinozan skeptikolle antaman vastauksen kova ydin. Jos idean kohteena olevasta oliosta voidaan sanoa, mistä yksin-kertaisista oliosta se perimmältään koostuu, miten se noista elementeistä syntyy ja mitä ominaisuuksia sillä synnyttyään välttämättä on, ei epäilyssä ole enää varsinaisesti mitään mieltä. "[E]päily herää aina siitä, että oliota tutkitaan ilman järjestystä" (*TIE* § 80; *G II*, 30).

Näin Spinoza päätyy ideoiden totuuden kriteeriin, jonka luotettavuus ei riipu Jumalasta. Ja jos Descartesille selvyys ja tarkkuus on totuuden merkki,²⁵ niin selvyys, tarkkuus ja totuus näyttäisivät Spinozan mukaan olevan vielä tätä lähemmässä suhteessa; selvyys ja tarkkuus pikemminkin *konstituivat* totuuden kuin auttavat meitä löytämään sen.²⁶ Jumalalla on ilman muuta keskeinen sija Spinozan epistemologiassa: jotta tietomme olisi mahdollisimman täydellistä, olisi sen kohdistuttava ideaan täydellisimmistä oliosta – Jumalasta eli Luonnosta – ja siitä, mitä tuon olion olemuksesta seuraa. Näin tiedonmuodostuksemme seuraa täydellisesti sitä luonnon ytimeä kumpuavaa olioiden järjestystä, josta todellisuus muodostuu.²⁷ Jumalan mahdolliseen pettäjyyteen perustuva vastaväite on edellä esitetyn ideoiden arvioinnin menetelmän avulla analysoitavissa pelkäksi sekaannukseksi: jos muodostamme selvän ja tarkan idean Jumalasta, huomaamme, että hän voi olla pettäjä yhtä vähän kuin kolmion kulmien summa voi olla jotakin muuta kuin kaksi suoraa kulmaa (*TIE* § 79; *G*

²⁵ Tai ne ovat keskeinen osa *sääntöä*, jolla totuus tavoitetaan (Carriero 2009, 31–32).

²⁶ Kiitän Arto Repoa tämän erottelun esittämisestä tässä yhteydessä.

²⁷ Ks. *TIE* §§ 39–42, 75, 91; *G II*, 16–17, 28–29, 34.

II, 35).²⁸ Tosi idea Jumalan pettämättömyydestä saadaan siis samalla menetelmällä kuin tosi idea kolmion kulmien summasta tai ympyrän keskipisteestä piirrettyjen janojen keskinäisistä pituudesta, eikä tuon menetelmän luotettavuus tarvitse Jumalaa takaajakseen. On myös tärkeää huomata, että Spinoza epäilemättä pitää ajatusta Jumalasta pettäjänä toivottoman antropomorfisena: Jumalahan on yhtä kuin koko luonto, joka toimii omien lakiansa mukaisesti täydellisellä välttämättömyydellä.²⁹ Ajattelu ja ulotteisuus ovat puolestaan Jumalan olemuksen muodostavia attribuutteja. Erityisesti geometrisesti kuvattavissa olevista ulotteisista olioista voidaan kysyä, miten ne voisivat olla muuta kuin todellisia? Nehän ovat peräisin siitä, mikä muodostaa itse todellisuuden olemuksen.

Lopuksi

Olen tässä artikkelissa selvittänyt, millainen on Spinozan teoria ideoiden oikeasta kohteesta sekä totuuden ja epätotuuden selvittämisen menetelmästä. Kyse on yhdestä merkittävimmistä uuden ajan alun epistemologisista kannanotoista, johon Descartes on kiistatta suuresti vaikuttanut, mutta joka kuitenkin onnistuu tarjoamaan innoittajansa teoriaa hienostuneeman rationalistisen näkemyksen ideoiden totuuden luonteesta – ja vieläpä sellaisen, joka nivoutuu naturalistiseen kuvaan luonnosta kokonaisuutena, jonka ymmärrettävyys ei ole riippuvainen antropomorfisesta Jumalasta. Spinozalta siis löytyy

²⁸ Spinoza esittää olennaisesti saman argumentin Descartesin *Filosofian periaatteita* esittelevän teoksensa johdannossa (G I, 147–149). Vaikka vastaus skeptikolle ei siis nojaakaan Jumalaan, on huomattava, että Spinoza on järkähtämättömän varma siitä, että meillä todella on selvä ja tarkka idea Jumalasta, ja siitä, että hänen olemuksestaan välttämättä seuraa ominaisuuksia; ks. kirjeet 56 ja 76; G IV, 261, 319–320. Tämän teesin kartesiolaisesta taustasta ks. viides *Mietiskely* (*Med.*, 67).

²⁹ Ks. erit. E1app.

varteenotettava vastaus skeptikolle; jos tuo vastaus vaikuttaa tietyiltä osin kovin lyhytsanaiselta ja jopa kärsimättömältä, tämä johtuu mitä ilmeisimmin siitä, että hän on itse täysin vakuuttunut esittämästään menetelmästä, jolla ideoiden touus on selvitettävissä.³⁰

Turun yliopisto

Kirjallisuus

- Bennett, Jonathan (1984), *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bolton, Martha Brandt (1985), "Spinoza on Cartesian Doubt", *Noûs* 19, 379–395.
- Carriero, John (2009), *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton, Princeton University Press.
- Curley, Edwin (1988), *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- Delahunty, R. J. (1985), *Spinoza. The Arguments of the Philosophers*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Descartes, René (1996), *Œuvres de Descartes I–XI*, toim. C. Adam & P. Tannery, Paris, Vrin. = AT
- Descartes, René (2000), *Järjen käyttöohjeet*, suom. Sami Jansson, teoksessa René Descartes, *Teokset II*, Helsinki, Gaudeamus. = Reg.
- Descartes, René (2002), *Mietiskelyjä ensimmäisestä filosofiasta*, suom. Tuomo Aho, teoksessa René Descartes, *Teokset II*, Helsinki, Gaudeamus. = Med.
- Descartes, René (2003), *Filosofian periaatteet*, suom. Mikko Yrjönsuuri & Jari Kaukua, teoksessa René Descartes, *Teokset III*, Helsinki, Gaudeamus. = PP
- Doney, Willis (1971), "Spinoza on Philosophical Skepticism", *The Monist* 55, 617–635.

³⁰ Kiitän Olli Koistista, Hanna Meretojaa, Arto Repoa ja Jani Sinokkia arvokkaista kommentteista tähän kirjoitukseen.

- Joachim, Harold H. (1940), *Spinoza's Tractatus de Intellectus Emendatione*, Bristol, Thoemmes.
- Nadler, Steven (1999), *Spinoza. A Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Perler, Dominik (ilmestyy), "Spinoza on Skepticism", teoksessa Michael Della Rocca (toim.), *Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press.
- Spinoza, Benedictus de (1925), *Spinoza Opera I-IV*, toim. Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter. = G
- Spinoza, Benedictus de (1925), *Cogitata metaphysica*, teoksessa G I. = CM
- Spinoza, Benedictus de (1925), *Korte Verhandeling van God, de Mensch, en des zelfs Welstand*, teoksessa G I. = KV
- Spinoza, Benedictus de (1925), *Tractatus de intellectus emendatione*, Teoksessa G II. = TIE
- Spinoza, Benedictus de (1994) *Etiikka (Ethica ordine geometrico demonstrata)*, suom. Vesa Oittinen, Helsinki, Gaudeamus. = E
- Viljanen, Valtteri (2011), *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press.