

Jari Kaukua

Ibn Rushd yksimielisyydestä

Maaliskuun 7. päivänä vuonna 1277 Pariisin piispa Stephen Tempier julkisti listan 219:sta harhaisesta väitteestä, joiden opettaminen Pariisin yliopistossa olisi vastedes kielletty. Julistus oli reaktio vilkkaaseen psykologiseen keskusteluun, jonka ytimessä oli kiista ihmisen järkisielun eli intellektin luonteesta. Pohdittiin muun muassa sitä, onko intellekti ruumiillinen vai ruumiista erillinen ja onko se itsenäinen substanssi vai yksilöllisen ihmisen hylomorfinen substanssin muoto. Kyseenalaista oli myös, missä mielessä ylipäätään voidaan puhua ihmisyksilön intellektistä. Kiistakappaleet olivat tietysti ensiarvoisen tärkeitä, olihan intellekti ihmisielun korkeimpana osana vastaus kysymykseen ihmisen viimekätisestä olemuksesta. Jokaisen ihmisen henkilökohtainen osa ikuisuudesta ja kuolemanjälkeisestä elämästä riippui hänen intellektinsä hyvästä toiminnasta ja siitä, osaisiko hän järjestää maanpäällisen vaelluksensa intellektin avulla ymmärrettävien normien mukaiseksi.

Keskustelua ruokkivat paitsi jatkuvasti lisääntyneet kopiot Aristoteleen psykologisista teoksista, myös arabifilosofien Abū ‘Alī Ibn Sīnān (lat. Avicenna, 980–1037) ja Abū al-Walīd Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushdīn (lat. Averroës, 1126–1198) enemmän tai vähemmän uskolliset muunnelmat aristoteelisesta teemasta. Kiista kärjistyi erityisesti taiteiden tiedekunnan averroistien ja perinteisempää augustinolais-platonistista linjaa kannattavien teologien välillä. Averroistit tarttuivat Ibn Rushdīn ajatukseen yhdestä ikuisesta ja kaikille

ihmisille yhteisestä intellektistä. Teologisesta näkökulmasta tämä oli tietysti skandaali: mitä jää jäljelle henkilökohtaisesta kuolemattomuudesta ja omasta vastuustamme lopullisella tuomiolla, jos kenelläkään meistä ei ole henkilökohtaista suhdetta parhaaseen osaamme?

Virallisesti teologien maltillisempi kanta voitti, kun Tempier’n lista kertasi averroismin keskeiset opinkappaleet. Tästä huolimatta Ibn Rushdīn psykologiaa voidaan pitää hänen filosofiansa vaikutushistoriallisesti merkittävimpänä osana. Averroismi jäi skolastisen filosofian pohjavirtauksiin ja nousi toistuvasti esiin niin, että vielä vuonna 1513 viides lateeraanikonsiili katsoi tarpeelliseksi eksplisiittisesti tuomita opin yhdestä järkisielusta. Vaikka Ibn Rushdīn intellektiteoria nouseekin ensisijaisesti aristoteelisen kommentaariperinteen sisäisistä ongelmista, on se mitä ilmeisimmin säilyttänyt filosofisen viehätysvoimansa vielä senkin jälkeen, kun toiset kysymykset ovat tulleet polttavammiksi.

Yritän tässä artikkelissa esitellä Ibn Rushdīn teoriaa ihmillisestä ymmärryksestä vakavasti otettavana filosofisen psykologian osana, en pelkkänä filosofianhistoriallisena kuriositeettina. Selitettyäni lyhyesti, mitä taustaa vasten Ibn Rushdīn teoria rakentuu, esitän kaksi ilmeisen pätevältä vaikuttavaa vasta-argumenttia sitä kohtaan. Lainaan nämä 1200-luvun suurelta kristilliseltä aristotelistilta Tuomas Akvinalaiselta (1225–1274). Sen jälkeen osoitan, miksi Tuomaan vasta-argumentit eivät päde, tarkastelemalla Ibn Rushdīn käsitystä ymmärryksen yksilöitymisestä. Lopuksi pohdin, miten konkreettiset intellektuaalisten olentojen väliset erimielisyydet ja niiden ratkaisut käyvät yhteen yhteisen intellektin teorian kanssa. Yritän siis ensiksi osoittaa, mitä yksimielisyys yhteisen järjen mielessä oikeastaan tarkoittaa, ja sen jälkeen pohtia, miten järjeltään yhtä olevat ihmiset voivat saavuttaa yksimielisyyden kiistakysymyksissä.

Materiaalisen intellektin ongelma aristotelisessä perinteessä

Useimmilla meistä lienee kokemusta ymmärryksen saavuttamisesta, joillakin myös sen menettämisestä. Vaikkemme ehkä muistakaan, koska tarkalleen ottaen ensi kertaa ymmärsimme, mikä hevonen on, eivät ainakaan useimmat meistä tämän johdosta päättäneet ymmärtäneensä sitä aina. Mitä tahansa muita asioita ymmärtämisen piiriin kuuluukin, näyttää siltä, että muutos on yksi niistä. Toisaalta tuntuu luonteelta ajatella, ettei minun ensi kertaa tajutessani, mikä hevonen on, tapahtunut mitään historiallisesti merkittävää. Uskon vakaasti, että ainakin joku muu oli tajunnut saman asian jo minua aiemmin. Ymmärtäminen näyttää siis olevan paitsi ajallista ja muutoksenalaista, myös yksilöllistä.

Aristoteleen ontologiassa muutoksella on neljä syytä. On oltava muutoksen läpikäyvää ainetta, muutoksen lopputulokselle olemuksen antava muoto, muutoksen käynnistävä vaikuttaja sekä muutoksen päämäärä.¹ Intellektuaalisella muutoksella on kaikki neljä osatekijää. Rajatkaamme kuitenkin tässä tarkastelu vain kahteen ensimmäiseen, jotka ovat myös jokaisen yksilöolion välttämättömät ontologiset osatekijät. Jokainen yksilöolio on aineen ja muodon yhdistelmä, ja jokaisessa muutoksessa on oltava muutoksen läpikäyvä eli uusia ominaisuuksia vastaanottava aine sekä aineelle sen vastaanottamat ominaisuudet antava muoto.

Aristoteles mainitsee kursorisesti psykologisen pääte-

oksensa *De anima* kolmannen kirjan lyhyessä viidennessä luvussa, että niin kuin missä tahansa yksilöllisessä olevassa, myös intellektissä (kr. *nous*) on muodon ja aineen osatekijät. Samassa yhteydessä hän nostaa esille toiminnan aktiivisen ja passiivisen osatekijän välisen eron.² Sittemmin on ahkerasti pohdittu, miksi Aristoteles jättää intellektin aineellisen ja muodollisen puolen eron ja näiden välisen suhteen pelkän maininnan asteelle. Olipa syy mikä tahansa, ainakaan myöhäisantiikin peripateettiset kommentaattorit eivät ajatelleet käsittelyn tiivyyden johtuvan siitä, että aihe sinänsä olisi triviaali. Filosofisen psykologian ydinkysymykseksi nousi viimeistään tällöin näiden materiaalisiksi (kr. *hylikos nous*, lat. *intellectus materialis*) ja aktiiviseksi tai agentti-intellektiksi (kr. *poietikos nous*, lat. *intellectus agens*) kutsuttujen osatekijöiden luonne ja niiden välinen suhde, aineen ja muodon yhdistävä spekulatiivinen intellekti (kr. *theoretikos nous*, lat. *intellectus speculativus*). Oli myös selvitettävä intellektien suhde intellektuaalisesti käsityskykyisiin ihmisiin. Ja koska *De anima* on luonnontieteellinen teos eli käsittelee aineellisia, syntyviä ja häviäviä elollisia olioita, oli ratkaistava myös kysymys intellektin aineellisuudesta ja ajallisuudesta. Aktiivisen intellektin ylyksilöllisyydestä, ylijallisuudesta ja aineettomuudesta oltiin käytännössä yksimielisiä, mutta materiaalisen intellektin kohdalla kysymys oli avoin.

Arabit perivät Aristoteleen ohella osan peripateettisesta kommentaarikirjallisuudesta. *Laajassa kommentaarissaan Aristoteleen teokseen De anima* Ibn Rushd esittää päätyvänsä omaan teoriaansa ennen kaikkea kahden peripateettisen kommentaattorin, Aleksanteri Afrodiasialaisen (100–200-l.) ja Themistioksen (n. 317–385) keskenään antiteettisten teorioiden ongelmien vuoksi.

Aleksanteri Afrodiasialaisen mukaan materiaallinen intellekti on aineellisen sielun kyky, siis syntyvä ja häviävä siinä missä kyky sulattaa ravintoa, liikkua tai aistia. Se on ihmisyksilöissä oleva valmius intellektuaaliseen käsittämiseen, ja perustuu aineellisten peruselementtien sopivaan sekoittumiseen. Ibn Rushd vastustaa Aleksanterin materialistista teoriaa kahdella argumentilla, joista vain toinen on filosofinen.³ Jos näet jollakin elementtien sekoittumisella on jokin valmius, johtuu tämä valmius juuri kyseisestä, ei minkään muunlaisesta elementtien sekoittumisesta. Sen toteutuminen, mihin elementtien sekoittumisessa on valmius, on tietysti aineellinen muutos. Aineellinen muutos tapahtuu muutoksen aineellisessa perustassa, ja sen seurauksena elementtien sekoitus siis muuttuu. Mutta koska elementtien sekoitus muuttuu, alkuperäisestä sekoituksesta seurannut valmius häviää, eikä aineellisesta muutoksesta seuranneessa uudessa sekoituksessa enää ole kyseistä valmiutta. Kokemuksemme mukaan ei kuitenkaan ole niin, että ymmärtäessämme jotakin menettäisimme samalla kyvyn ymmärtää muuta – päinvastoinhan usein yksien asioiden ymmärtäminen näyttää tekevän toisten asioiden ymmärtämisestä helpompaa. Ibn Rushdin mukaan Aleksanterin teoria ei kuitenkaan pysty selittämään tätä, eikä siksi ole tyydyttävä.⁴

Themistios taas pitää materiaalista intellektiä aineettomana substanssina. Koska aine on kaiken syntymisen ja häviämisen edellytys, on materiaallinen intellekti syntymätön ja häviämätön. Nyt agentti-intellektin oleminen on intellektuaalista toimimista ja materiaalisen intellektin oleminen intellektuaalisen toiminnan kohteena olemista. Ne eivät tietenkään voisi olla ikuisia, ellei toinen toimisi ikuisesti ja toinen olisi

ikuisesti tämän toiminnan kohteena. Niinpä myös intellektuaalisen toiminnan tulos, spekulatiivinen intellekti, jona agentti- ja materiaallinen intellekti yhdistyvät, on ikuinen. Mutta kokemuksemme mukaan yksilölliset ihmiset milloin ymmärtävät asioita, milloin eivät. Themistioksen mukaan tämä johtuu siitä, että toisinaan spekulatiivinen intellekti on yhdistynyt ihmiseen, toisinaan ei. Puhtaasti intellektuaalisella tasolla ei kuitenkaan synny eikä häviä mitään.⁵

Themistioksen tulkinnasta seuraa kuitenkin Ibn Rushdin mukaan ongelmia. Jos intellektin toiminta on ikuista, tulisi myös toiminnan kohteiden, käsitettyjen asioiden olla ikuisia. Ihmiset kuitenkin käyttävät usein ymmärrystään konkreettisten yksilöoloiden olemuksen tunnistamiseen, siis aineessa aktualisoituneiden muotojen käsittämiseen. Jos Themistios olisi oikeassa, niin aineessa aktualisoituneet muodot olisivat ikuisia, mikä ei vastaa havaintojamme.⁶

Ibn Rushd nostaa esiin myös toisen Themistioksen tulkinnan kriittisen seurauksen. Argumentti on hiukan hämärä, mutta etenee tulkintani mukaan jotakuinkin seuraavasti. Kokemuksemme valossa näyttää siltä, että ihmisyksilöt ovat toisistaan erillisiä ymmärtäviä olentoja, mutta ei näytä olevan niin, että yhden ihmisen tunnistaessa esimerkiksi jonkin tietyn hevosityksilön hevoseksi myös kaikki muut ihmiset ymmärtäisivät asian. Jos kokemuksiimme on luottaminen, niin ihmisten täytyy yksilöityä intellektuaalisina olioina ainakin spekulatiivisen intellektin suhteen. On kuitenkin mahdollista, että he olisivat materiaalisen intellektinkään suhteen identtisiä, sillä ei voida käsittää, miten yksi ja sama materiaallinen intellekti voisi eriytyä kahdeksi jonkin tapahtuman myötä niin, että vain toinen kahdesta eriytyneestä osasta olisi tapahtumassa vaikutuksen kohteena. Niinpä ihmisyksilöiden täytyy olla erillisiä myös materiaalisen intellektin suhteen. Koska ihmisyksilöt ovat syntyviä ja kuolevia, ei tämä käy yksiin sen Themistioksen väitteen kanssa, että intellektit ovat ikuisia.⁷

Ibn Rushd esittää oman teoriansa ratkaisuksi Themistioksen ja Aleksanterin tulkintojen ongelmiin. Sen mukaan materiaallinen intellekti on yksi, ikuinen ja ylyksilöllinen. On helppo nähdä, että Ibn Rushdin ratkaisu on sangen lähellä Themistioksen teoriaa. Erona kuitenkin on se, että Ibn Rushdilla spekulatiivinen intellekti on yksilöllinen, ja siis sekä syntyvä että häviävä. Tulemme tuonnempana huomaamaan, millaisin lisäyksin hän ajattelee voivansa yhdistää asiat, joita Themistioksen kohdalla pitää peruuttamattomasti yhteen sopimattomina.⁸

Tuomas Akvinolaisen kritiikki averroisteja kohtaan

Toinen Ibn Rushdin Themistiosta vastaan esittämistä vasta-vaatteista näyttää kohtalokkaalta myös hänen omaa teoriaansa ajatellen. Jos materiaallinen intellekti, jossa intellektuaalinen ymmärrys aktualisoituu, on kaikille ihmisille yhteinen, niin eikö tällöin jokaisen ymmärryskykyisen ihmisen tulisi tunnistaa minun edessäni oleva hevonen hevoseksi samalla hetkellä kuin minä sen tunnistan? Lisäksi näyttää myös siltä, että Ibn Rushdin teoriassa ajatteleva ihmisyksilö on omassa ymmärtämisessään pelkkä ylyksilöllisen intellektin objekti. Useimmat meistä kuitenkin uskovat olevansa ainakin oman ymmärtämisensä subjekteja, olipa kaiken muun oletetun toimintamme laita kuinka tahansa. Deborah L. Blackin mukaan

Tuomas Akvinolaisen esittämä kritiikki averroisteja kohtaan kulminoituu juuri näihin kahteen huomioon⁹. Tarkastelkaamme hiukan yksityiskohtaisemmin Tuomaan kritiikkiä sellaisena kuin Black sen esittää.

Ensimmäinen vastaväite siis vetoaa jokaisen ihmisen ensimmäisen persoonan kokemukseen omasta ymmärryksestään. Se, että ymmärrän, on tosiseikka, joka ilmenee fenomenalisessa tietoisuudessani. Mutta mitä oikeastaan tajuan tajutessani ajattelevani? Aristoteelinen epistemologia lähtee siitä empiristisestä oletuksesta, että ihminen saa tietonsa kokemuksesta. Kokemuksessa on välittömästi annettuna vain tiedettävän asian toiminta tai sen vaikutus, josta voidaan edetä tietoon ontologisesti primaarisesta asian olemuksesta. Tajutessani tai kokiessani ymmärtäväni olen siis tietoinen intellektin toiminnasta, en siitä, mikä intellekti oikeastaan on. Tuomas tarkentaa vielä, että intellektin, niin kuin minkä tahansa olevan toiminta voidaan käsittää joko partikulaarisesti jossakin yksittäistapauksessa tai universaalisti käsittämällä kaikkeen intellektuaaliseen toimintaan liittyvät yleiset piirteet. Kun koen ymmärtäväni, on minulle annettu vain partikulaarinen ymmärrystapahtuma, minun ymmärrykseni – että ymmärrystä on minulle. Ymmärryksen yleisten periaatteiden tajuaminen olisi psykologista tietoa siitä, mitä ymmärtäminen on.¹⁰ Tällaiseen tietoon voidaan kyllä päästä kokemusten pohjalta, mutta sitä ei ole välittömästi annettu kokemuksessa.¹¹ Tuomaan ensimmäinen kriittinen huomio voidaan nyt siis tarkentaa: koska tajuan intellektuaalisesti, että ymmärtäessäni juuri minä ymmärrän eikä kukaan muu, on Ibn Rushdin teoria ristiriidassa kokemukseni kanssa väittäessään, että ymmärtämiseni tapahtuu ylyksilöllisessä materiaalisessa intellektissä. Jos materiaallinen intellekti on ylyksilöllinen, on kokemukseni oman ymmärrykseni yksilöllisyydestä pelkkä harha.

Toinen Tuomaan vastaväite vaatii avautuakseen hiukan aristoteelisen taustan lisäselvitystä. Aristoteles sanoo teoksensa *De anima* kolmannen kirjan seitsemännessä luvussa, ettei sielu – siis elollinen olento – ajattele tai ymmärrä ilman mielikuvia (kr. *fantasmata*). Hän rinnastaa ymmärryskyvyn eli intellektin ja mielikuvien suhteen näkö- ja kuuluelinten ja näiden aistien havaitsemia asioita aistielimiin välittävän ilman suhteeseen.¹² Mielikuvat ovat siis ymmärryskykyisten elollisten olentojen, ihmisten ymmärryksen käynnistäjiä samassa mielessä kuin valaistu ilma välittää värin värillisestä oliosta silmään tai värähtelyn värähtelemään lyödystä kohteesta korvaan. Hiukan myöhemmin Aristoteles kuitenkin sanoo vielä, että intellekti ajattelee mielikuvissa olevia muotoja.¹³ Mielikuvat, tai niissä potentiaalisina olevat ymmärrettävät muodot eli olemukset ovat siis myös inhimillisen ymmärryksen kohteita. Niinpä Aristoteleen mukaan voin ajatella hevosen olemusta – sitä, mitä on olla hevonen – vain havaitsemalla tai kuvittelemalla mielessäni jonkin yksittäisen hevosen, vaikka onkin yhden tekevää, mikä kaikista mahdollisista kuvitelluista tai todella olemassa olevista hevosista mielessäni on.¹⁴

Tätä aristoteelista taustaa vasten Tuomas argumentoi seuraavasti. Jos Ibn Rushd on oikeassa ja materiaallinen intellekti on kaikilla ihmisillä yksi ja sama, ei kukaan meistä voi oikeastaan sanoa olevansa oman ymmärtämisenä subjekti, kenenkään ymmärtäminen ei ole hänen yksilönsä toimintaa. Tuomas havainnollistaa asiaa näköhavaintoon liittyvällä analogialla: ”On selvää, ettei näkemistä toimintana attribuoida seinälle siksi, että seinällä on ne värit, joiden vastineet ovat sil-

mässä. Emmehän sano, että seinä näkee, vaan pikemminkin, että se nähdään. Siksi siitä, että fantasmaojen lajikäsitteet ovat potentiaalisessa [= materiaalisessa] intellektissä, ei seuraa, että Sokrates, jossa fantasmat ovat, ymmärtäisi, vaan että häntä tai hänen fantasmaojaan ymmärretään.”¹⁵ Ibn Rushdin teoriassa, kokemukseen perustuvien intuitioidemme vastaisesti, subjektiiviset mielikuvamme tulevat ylyksilöllisen intellektin ymmärtämiksi eli ovat intellektin objekteja.¹⁶ Koska tällainen teoria ei vastaa tavallisimpia kokemuksiamme, joita on vaikea ellei mahdoton kiistää, tulee se hylätä.

Ennen Ibn Rushdin puolustusta tahtoisin vielä nostaa esiin erään Tuomaan kritiikin mielenkiintoisen korollaarin, jota Tuomas itse ei tietääkseni käsittele. Jos näet meillä kaikilla on yksi yhteinen järki, niin ovatko aidot erimielisyydet kahden rationaalisesti ajattelevan ihmisen välillä ylipäätään mahdollisia? Eikö ole joko niin, että olemme kaikki jo valmiiksi yhtä mieltä asioista, tai sitten kiistatilanteissa joko toinen tai molemmat osapuolet yksinkertaisesti eivät ajattele rationaalisesti? Joka tapauksessa ratkaisun etsiminen kiistakysymyksiin näyttää turhalta, koska vähintään toinen vastustajista – pahimmassa tapauksessa molemmat – on jo lähtökohtaisesti irrationaalinen tai voi tulla rationaaliseksi vain hyväksymällä vastustajansa näkemyksen sellaisenaan. Uskoakseni tämä ei vastaa useimpien käsityksiä tai ainakaan niitä tapoja, joiden mukaan toimimme – pyrimme toistuvasti vakuuttamaan toisiamme järjellisinä pitämiemme perustelujen voimalla. Jos esittämäni todella seuraa Ibn Rushdin teoriasta, on meillä yksi syy lisää hylätä se.

Aistielun intentionaalisuus

Edellä esitetty kritiikki pätee vain, jos hyväksytään sen taustalla oleva käsitys fenomenalisesta tietoisuudesta. En tässä ryhdy erittelemään Tuomaan käsitystä tarkemmin. Riittää, kun huomataan, että hänen ensimmäinen kriittinen huomionsa näyttää oletavan, että muiden mahdollisten mentaalisten tapahtumien lisäksi ainakin intellektuaalinen käsittäminen on fenomenalisesti tietoista. Sen sijaan pyrin nyt tarkastelemaan hiukan yksityiskohtaisemmin, mille sielulliselle tasolle Ibn Rushd fenomenalisen tietoisuuden sijoittaa.

Aristoteleen psykologiassa useimmilla eläimillä, myös ihmisillä on kyky aistia, haluta ja liikkua. Näiden kykyjen osalta eläimet eroavat kasveista, joilla on ainoastaan kasvamiseen ja lisääntymiseen vaadittavat kyvyt.¹⁷ Aistimiskyky toimii useilla eri tavoilla – sen toimintaa ovat esimerkiksi aistimellinen havaitseminen, kuvittelu tai muistaminen – mutta on olemuksellisesti ja aineellisesti yksi yhtenäinen kyky. Myöhemässä kommentaariperinteessä aistimiskyky kuitenkin jaettiin eri funktioita vastaaviin olemukseltaan erillisiin kykyihin, jotka voitiin lisäksi paikantaa eri osiin aivoja. Näitä kykyjä kutsuttiin sisäisiksi aisteiksi, ja käsitykset niiden lukumäärästä ja rooleista vaihtelivat.

Ibn Rushd erottaa neljä sisäistä aistia. Nämä ovat yhteisaisti (lat. *sensus communis*, arab. *al-hiss al-mushtarak*) ja kuvittelukyky (lat. *ymaginatio*, arab. *al-khayal*) aivojen etuosassa, ajattelu (lat. *cogitatio*, arab. *al-fikr*) aivojen keskiosassa, sekä muisti (lat. *rememoratio*, arab. *al-dhikr*) aivojen takaosassa. Sisäiset aistit ovat järjestyneet hierarkiaksi abstraktiotasonsa eli sen mukaan, miten aineellisia niiden kohteet ovat. Tässä hierarkiassa alimpana on yhteisaisti, toisena kuvittelukyky,

kolmantena ajattelu ja korkeimpana muisti. Yhteisaistin kohteena ovat konkreettiset yksilöoliot, joita koskevat näkö-, kuulo-, haju-, maku- ja tuntoaistimukset se kokoa yhteen. Yhteisaistin toiminta on abstraktioasteeltaan alinta, koska se edellyttää ulkoisen, aineellisen aistittavan kohteen läsnäoloa. Kuvittelukyky on astetta abstraktimpi, koska se voi säilyttää kohteensa, vaikkei mikään sen kohteen kaltainen aineellinen yksilöolio olisikaan parhaillaan havainnon kohteena.¹⁸

Ajattelu taas erottaa toisistaan kuvittelukyvyyn kohteessa vielä erottamattomasti toisiinsa liittyneet aistimellisen aineksen ja sen, mitä kyseinen olio *yksilöllisenä* oliona on. Ajattelu siis tavoittaa olion muodon, ei tosin universaalina vaan kunkin nimenomaisen olion yksilöllisenä aineellisenä muotona. Aineellinenkin muoto on kuitenkin Ibn Rushdin mukaan abstraktimpaa kuin mikään aistimellinen aines.¹⁹ Uskon keskeisen eron olevan ontologisesti siinä, että mielikuvien aistimellinen aines on aineen aksidantaalista seurausta ja voi vaihdella olion silti muuttumatta, kun taas olion muoto organisoi erilaiset aksidantaaliset ominaisuudet osaksi sitä, mitä olio on. Epistemologisesti kuvittelukyvyyn ja ajattelun kohteiden eroa nimenomaan niiden aineellisuuden kannalta voisi luonnehtia seuraavasti. Ajattelun tavoittama yksilöllinen muoto mahdollistaa sen, että tajuamme jonkin meille tutun hevosen samaksi olennoiksi, vaikka vuosia kuluu ja hevosen käynti muuttuu kumarammaksi, sen karva muuttaa väriään ja hampaita tippuu sen suusta. Mikä tässä muuttuu, vastaa mielikuviin liittyvää aistimellista ainesta ja on ikään kuin aineesta riippuvaisempaa kuin muuttumattomana pysyvä juuri tämän hevosen muoto.²⁰

Lopulta muisti on kyky, joka ottaa vastaan ajattelun erottaman yksilöllisen muodon säilyttääkseen sen. Toisin kuin ajattelun, joka erottaessaan olion yksilöllisen muodon sen aistimellisesta aineksesta on aina peruuttamattomasti tekemisissä myös tuon aistimellisen aineksen kanssa, muistin kohteena on pelkkä yksilöllinen muoto, eikä siinä näin ollen ole mitään aistimellista. Niinpä muisti on sisäisistä aisteista abstraktein.²¹

Sisäisten aistien kohteet, joita Ibn Rushd kutsuu yhteisesti intentioiksi (lat. *intentio*, arab. *mā'na*), ovat luonteeltaan kaksinaisia. Ensinnäkin, aistittavia muotoja käsitellessään Ibn Rushd sanoo, että ne ovat ”intentioita sielussa ja aineellisia asioita sielun ulkopuolella”. Hän selvittää tätä eroa jo Aristoteleen²² esittämän analogian avulla. Ero sielun ulkopuolella olevan aistittavan asian ja sielussa aistittuna olevan asian välillä voidaan ymmärtää tarkastelemalla sormuksen ja sen vahaan painaman jäljen välistä suhdetta. Jos sielu ottaisi vastaan aistittavan aineellisen muodon itsensä, olisi kyseinen muoto sielussa. Mutta koska on kyse aineellisestä muodosta, täytyisi kyseisen olion muovaaman olion olla sielussa, mikä on yhtä absurdia kuin jos itse sormus olisi painamassaan jäljessä. Aistihavainnon kohteena oleva muoto on siis aineeton ja eri asia kuin aineessa aktualisoitunut muoto.²³ Vaikka tarkastelemassani tekstikohdassa onkin kyse vain aistimisesta, kutsun vastedes Ibn Rushdin tavoin kaikkia sisäisten aistien kohteina olevia muotoja intentioiksi.²⁴

Toiseksi, jos aistimuksen kohde on jokin muu kuin sielun ulkopuolella oleva konkreettinen olio, täytyy sen ilmeisesti viitata jonnekin itsensä ulkopuolelle. Nähdessäni hevosen hyppivän, kuullessani sen hirnuvan ja haistaessani sen ominaistuoksun, on yhteisaistini kohteena hevonen nähtynä, kuultuna ja haistettuna kokonaisuutena. Samalla minun on

kuitenkin vaikea välttyä uskomasta, että aistimaani kohdetta vastaa sieluni ulkopuolella läsnä oleva todellinen hevonen ja että se, mitä aistin, on juuri tämä hevonen. Aineeton hevosen intentio aistini kohteena on siis jotakin muuta kuin hevosen muoto sielun ulkopuolella olevan aineellisen yksilöolion muotona. Samalla intentio kuitenkin myös viittaa tuohon aineelliseen muotoon, ja on jossakin olennaisessa suhteessa sama kuin se.

Mainitun aistitun hevosen tapauksessa minulla on ainakin looginen mahdollisuus suhtautua mielessäni olevaan hevoseen pelkästään mielessäni olevana. Voin epäillä, ettei edessäni tosiasiaa ole mitään hevosta vaan pelkkä harha-aistimus. Kuvittelukyvyyn kohteiden kohdallahan näin on useinkin. Kuvittelen päivittäin jotakin sellaista, josta tiedän, ettei sitä ole olemassa muuta kuin kuvitelmissäni. Kuvitelmani kuitenkin on, vaikkei mikään vastaisi sitä mieleni ulkopuolella. Yhtä kaikki, näissäkin tapauksissa on kyse intentioista, joilla on jokin viittaussuhde itsensä ulkopuolelle. Intentioiden viittaussuhteet itsensä ulkopuolelle kohdistuvat aina hierarkiassa seuraavaksi alemmalla tasolla olevan sisäisen aistin kohteeseen ja alimmalla, yhteisaistin tasolla sielun ulkopuolella olevaan konkreettiseen aistittuun asiaan tai oloon. Voimme suhtautua erilaisiin mielikuviimme eri tavoin nimenomaan tämän viittaussuhteen avoimuuden ansiosta.

Ibn Rushd puhuu intentioiden kaksoisluonteen yhteydessä niiden kahdesta subjektista. Jokaisella intentiolla on subjekti, jonka nojalla se on tosi (*per quod est vera*), ja subjekti, jonka kautta se on olemassa (*per quod est forma existens*).²⁵ Toinen subjekti, jonka kautta intentio on olemassa, on se sisäinen aisti, jonka kohteena intentio on. Ensimmäinen subjekti taas, jonka nojalla intentio on tosi, on toinen intentio tai sielun ulkopuolinen konkreettinen olio, johon intentio viittaa. Nähdäkseni Ibn Rushd tarkoittaa totuudella tässä vain sitä, vastaako jonkin sisäisen aistin kohdetta mikään seuraavaksi alemmassa sisäisessä aistissa ja viime kädessä sielun ulkopuolella. Totuuden käsite on tässä siis laaja ja koskee muutakin kuin väitelauseita. Toisaalta Ibn Rushdia voi tulkita myös niin, että jokaisen intention viittaussuhteeseen itsensä ulkopuolelle liittyy jotakin sellaista, joka ei ole välttämättä propositionaalista, mutta joka on periaatteessa aina muotoiltavissa propositionaalisesti siten, että tuloksena on yksinkertainen väitelause, joka koskee sitä, onko seuraavaksi alemmassa sisäisessä aistissa ja viime kädessä sielun ulkopuolella jotakin kyseistä intentiota vastaavaa vai ei. Toisin sanoen, elävästi aistimani hevosen tapauksessa yhteisaistin kohteena oleva intentio viittaa sieluni ulkopuolelle tavalla, jonka olennainen sisältö on ’tämä hevonen on olemassa’ – lausuinpa asian ääneen, vain mielessäni tai en lainkaan. Vastaavasti unen tai mielikuviuksen tuotteen tapauksessa viittaussuhteeseen liittyy sitä vastaavan sielun ulkopuolisen olion olemassaolon kieltö. Kielteinen tai myönteinen olemassaolo-oletus tai -väite on joko tosi tai epätosi, ja tässä mielessä jokaisella sisäisen aistin kohteella on totuussubjekti.

Tulkintani mukaan jokaiseen intentioniin siis kuuluu jonkinlainen uskomus tai oletus sen viittauskohteen olemassaolosta tai olemattomuudesta. Saattaa olla, että jonkinlaiset intellektuaaliset edellytykset ovat välttämättömiä, jotta olisi kyse uskuksesta vahvassa mielessä – siis jotta mahdollisuus uskoa tai olla uskomatta viittauskohteen olemassaoloon olisi todella avoin mahdollisuus. Tällöin eläinten intentiot eroisivat inhimillisistä siinä, että eläimet voivat suhtautua inten-

tioihinsa vain yhdellä tavalla. Joka tapauksessa, mikäli olen oikeassa, intention viittaussuhteen avoimuuden tajuaminen saattaa edellyttää intellektiä, mutta intentionaalisuus pelkästään ei sitä edellytä.

Modernissa mielenfilosofiassa intentionaalisuutta pidetään usein fenomenalisen tietoisuuden keskeisenä piirteenä, jopa sen välttämättömänä ehtona. Ibn Rushdilla intentionaalisuus näyttää olevan erityisesti aistivaan sieluun liittyvien kykyjen piirre. Meidän ei tarvitse tässä ottaa kantaa siihen, pitääkö hän sitä fenomenalisen tietoisuuden riittävänä ehtona. Sen sijaan on kyllä vielä kysyttävä, onko intentionaalisuus fenomenalisen tietoisuuden välttämätön ehto myös Ibn Rushdilla.

Aristoteles käsittelee fenomenalista tietoisuutta aistien yhteydessä. Hänen mukaansa sen lisäksi, että aistimme sielun ulkopuolisia olioita, aistimme myös, *että* aistimme.²⁶ Aristoteles ei tee eletäkään todistaakseen, että näin on, vaan näyttää pitävän asiaa itsestään selvänä. Sen sijaan on vielä avoin kysymys, aistiiko aistimisen sama aisti, joka aistii aistimisessa aistittavan asian tai olion, vai jokin muu aisti. Jos aistimisen aistisi jokin muu aisti, pitäisi edelleen tämän aistin aistiminen aistia – toisin sanoen, tästäkin aistimuksesta pitäisi olla tietoinen – ja niin edelleen *ad infinitum*. Tällainen ääretön regressio ei tietenkään ole tyydyttävä ratkaisu. Koska fenomenalinen tietoisuus näyttää rajalliselta ilmiöltä, tulee regressio jossakin vaiheessa pysäyttää. Ja jos ei ole mitään mielekästä perustetta pysäyttää sitä yhteen mieluummin kuin toiseen kohtaan, onärkevintä pysäyttää mahdollisimman varhaisessa vaiheessa. Niinpä ensimmäisen tason aisti aistii sekä aistittavan asian että aistimisen itsensä.²⁷

Kiinnittämättä vielä mitään huomiota fenomenalisen tietoisuuden edellytyksiin, näyttää siltä, että ainakin aistihavainnossa se on Aristoteleen – ja nähtävästi myös Ibn Rushdin – käsityksen mukaan kunkin aistin itsensä toimintaa. Asiaa on kuitenkin vielä tarkennettava. Ibn Rushdin mukaan missä tahansa aistimuksessa viimekätisesti aktiivinen kyky ei ole niinkään kyseisen aistimuksen aistiva yksittäinen aisti vaan yhteisaisti²⁸. Jos näin on, voitaneen ajatella myös, ettei fenomenalisen tietoisuuden regression pysäytys tapahdu niinkään yksittäisessä aistissa, esimerkiksi näköaistissa, vaan yhteisaistissa, joka kokoaa kaikki yksittäiset aistit yhteen.²⁹ Ja jos fenomenalisen tietoisuuden – sen, että aistimme aistivamme – olemassaolo on kokemuksellisesti siinä määrin ilmeistä, ettei Aristoteles eikä Ibn Rushd katso tarpeelliseksi perustella sitä, voitaneen yhtä ilmeisenä pitää sitä, ettei tietoisuus juuri koskaan rajoitu tietoisuudeksi mistään erityisestä aistimisesta. Ainoastaan poikkeuksellisissa tapauksissa intensiivisesti keskittymällä voimme ehkä sivuuttaa kaikki muut aistimukset ja keskittyä esimerkiksi vain kuuntelemaan.

Nähdäkseni tällainen käsitys fenomenalisesta tietoisuudesta on mahdollinen intentioiden kaksinaisen luonteen vuoksi. Yhteisaistini kohteena on tietysti aineellinen aistimistapahtuma, jossa aistittava asia vaikuttaa aistielimeeni. Samalla sen kohteena on kuitenkin myös se, että aistin. Nämä kaksi asiaa kokoaa yhteen aistitun asian oleminen mielessä intentiona. Intentio saa sisällön siitä aistimistapahtumasta, johon se viittaa, mutta samalla se on jotakin myös itse. Tämä jotakin on se, *että* aistimista tapahtuu. Jos olen osapuolteenkaan oikeassa³⁰, fenomenalinen tietoisuus siis Ibn Rushdilla edellyttää aistivan sielun tai mielen intentionaalisuutta.

Intellektin intentionaalisuus Ibn Rushdilla

Aristoteleen mukaan intellektuaalisessa käsittämisessä käsittelevää ja käsitettyä ei voida erottaa toisistaan. Samoin on aistimisen tapauksessa. Aistiminen on yksi, erittelemätön tapahtuma, jossa aktualisoituu kaksi eri olevaa: aistikohteena aktualisesti aistittuna ja aistielin aktualisesti aistivana. Mutta vaikka aistiva ja aistittu ovat olemassa vain toistensa kautta, ne ovat kuitenkin eri asioita: ”Oleminen ei ole niille samaa.”³¹ Intellektuaalisen käsittämisen yhteydessä Aristoteles ei tällaista lisämäärettä esitä, vaan näyttää pitävän intellektuaalisen aistimisen kohdetta ja aistivaa subjektia identtisinä ilman lisämääreitä³².

Ibn Rushd katsoo kuitenkin tarpeelliseksi tarkentaa Aristoteleen esitystä. Hänen mukaansa intellektin ja sen kohteen välillä vallitsee identiteetti ilman lisämääreitä vain, jos intellekti on täysin aineesta erillinen. Näin on hänen mukaansa aktiivisen intellektin ja kunkin kuun yläpuolisen taivaanpiirin intellektin tapauksessa – ne eivät ole mitään muuta kuin ikuista ymmärrystä itsestään. Mutta jos intellekti on jossakin suhteessa aineeseen, kuten ruumiillisten ja animukseen aineellisia asioita ymmärtävien ihmisten tapauksessa välttämättä on, vaatii intellektin ja sen kohteen identiteetti samankaltaista tarkennusta kuin Aristoteles esittää aistimisen kohdalla.³³

Ibn Rushdin ratkaisu on seuraava. Kuten on jo sanottu, inhimillinen ymmärrys aktualisoituu materiaalisessa intellektissä. Ihmisen ymmärtäessä sitä aineellista maailmaa, jossa hän elää, hänen ymmärryksensä kohteena ovat hänen havaitsemiensa konkreettisten yksilöoloiden aineelliset muodot. Muotoina nämä ovat potentiaalisesti ymmärrettäviä, mutta aktualisoituvat ymmärrettyinä ainoastaan tullessaan intellektin kohteeksi – samalla tavalla kuin yksilöoliot aktualisoituvat aistittuina vain tullessaan jonkin aistimiskykyisen aistimiksi.

Nyt on pohdittava, mitä aineellisesta muodosta oikeastaan ymmärretään. Emme voi ymmärtää aineellista muotoa kokonaisuudessaan, koska se on *per definitionem* aineellinen eikä ymmärryksemme voi mitenkään tavoittaa viime kädessä muodotonta ainetta. Aineellisesta muodosta ymmärretäänkin vain ajattelun abstrahoima yksilöllisen muodon eli olemuksen intentio. Tästäkin tosin voidaan ymmärtää vain se, mikä siinä varsinaisesti on ymmärrettävää, eli mitä se suvultaan tai lajiltaan on. Ymmärrän tai tunnistan edessäni olevan olion hevoslajin edustajaksi vain käsittämällä, missä suhteessa se ei millään tavalla eroa lajitovereistaan. Tällöin jää sivuun kaikki se, mikä erottaa kyseisen hevosen muista hevosista – olkoonkin, että *havaitseen* samalla hetkellä koko joukon tällaisia asioita. Siis: sikäli kuin materiaalisen intellektin kohteena on aineellisia muotoja, se ei ole jäännöksettä tai ilman lisämääreitä identtinen kohteidensa kanssa, sillä sen kohteet ovat ja pysyvät ymmärrettyinäkin yksilöoloiden muotoina.

Mutta millainen suhde ymmärryksellä tarkemmin ottaen on sen ulkopuolelle jäävään mentaaliseen ainekseen? – Michael A. Blausteinin mukaan materiaallinen intellekti on intentionaalinen edellä esitetyn periaatteen mukaisesti, siis samalla tavoin kuin sisäiset aistit³⁴. Blausteinin tulkinnalla on vahva tekstuaalinen evidenssi, sillä Ibn Rushd ottaa ymmärryksen kohteiden yhteydessä esille edellä jo mainitsemani olennaisesti intentionaalisuuteen liittyvän ajatuksen kohteen kahdesta subjektista. Subjekti, jonka kautta ymmärryksen

kohteet ovat olemassa, on tietysti materiaallinen intellekti, jossa ne aktualisoituvat. Mutta se subjekti, jonka nojalla ymmärryksen kohteet ovat tosia, on ajattelun abstrahoima yksilöllisen muodon intentio, jonka totuudellisuus edelleen palautuu aineellisuuden suuntaan alenevassa ketjussa kuvittelukyvyssä olevaan mielikuvaan ja sisäisen aistin kohteena olevaan sielun ulkopuoliseen olioon tai asiaan.³⁵ Ibn Rushdin käsityksen mukaan siis inhimillinen ymmärrys muodostuu varsinaisesti ymmärretystä käsitteellisestä aineksesta ja konkreettisista mielikuvista ja niiden sisältöjen yksilöllisen olemuksen käsittämistä.³⁶

Jos edellä intentionaalisuudesta yleisesti esittämäni asiat pitävät pääpiirteissään paikkansa, on materiaalisen intellektin intentionaalisuudella mielenkiintoisia seurauksia. Ensinnäkin on niin, että ainakin inhimillinen ymmärrys voi olla fenomenalisesti tietoista sikäli kuin asia riippuu intentionaalisuuden ehdon toteutumisesta. Toiseksi, kuten aikaisemmin sanoin, aristoteelisessa psykologiassa oppimisen ja unohtamisen kaltaiset intellektuaaliset muutokset selitetään aktiivisen ja materiaalisen intellektin välisen suhteen avulla. Ibn Rushdin mukaan aktiivinen intellekti on identtinen kohteensa kanssa absoluuttisesti, ilman lisämääreitä. Ilmeisesti sikäli kuin materiaalisessa intellektissä aktualisoituvat ymmärryksen kohteet ovat samoja kuin aktiivisen intellektin ikuisesti aktuaalisesti ymmärtämät asiat, ovat ne myös aktiivisen intellektin kohteita – eihän toki voi olla kahta hevosen käsitettä. Mutta materiaalisen intellektin on esitetty olevan intentionaalinen ja viittaavan aina johonkin itsensä ulkopuolelle. Miten aktiivisella intellektillä, joka on täysin suljettu itseensä, voi olla suhde johonkin itsensä ulkopuolelle? Jos Ibn Rushdin teoria on tähän saakka vaikuttanut pelkältä Themistioksen psykologian toisinnolta, viimeistään hänen vastauksensa tähän kysymykseen näiden kahden ajattelijan eron.

Ibn Rushdin mukaan materiaallinen intellekti on ylipäätään olemassa vain siksi, että aktiivinen intellekti on yhteydessä ihmiseen. Aktiivisessa intellektissä itsessään ei ole mitään eroja, se on absoluuttisesti erittelemätön ikuinen ymmärrystapahtuma. Vasta suhteessaan ihmiseen intellekti jakautuu mainittuihin kahteen osaan. Intellektin kannalta tämä suhde on aksidentaalinen, mutta *järjelliseksi* eläimeksi määrittelyn ihmisen kannalta olemuksellinen. Vaikka jakautumisen perusteena on syntyvien ja häviävien ihmisyksilöiden yhteys intellektiin, on jakautuneisuus kuitenkin ikuisesti vallitseva tila siksi, että ihmislaji on ikuinen. Aina on ollut ja aina tulee olemaan joku ihminen, joka ymmärtää jotakin.³⁷

Michael A. Blaustein valaisee materiaalisen intellektin intentionaalista suhdetta yksilöllisiin ihmismieliin Aristoteleen ja Ibn Rushdin yhteisaistia käsitellessään esille ottaman pyörämetaforan avulla.³⁸ Pyörän keskiö on yksi piste, mutta samalla usean pyörän kehältä keskiöön kulkevan puolan päätepiste.³⁹ Samassa suhteessa kuin keskiö on puoliin ja niiden toisistaan erillisiin päätepuoleisiin pyörän kehällä, on yhteisaisti yksittäisiin aisteihin ja materiaallinen intellekti yksittäisiin ihmismieliin. Materiaalisessa intellektissä on vain yksi hevosen käsite, mutta se viittaa useissa erillisissä ihmismielissä oleviin mielikuviiin yksittäisistä hevosista. Jokainen näistä viittaussuhteista on yksilöllinen ja ontologisesti muista riippumaton.⁴⁰

Jos intellekti jakautuu materiaaliseen ja aktiiviseen osaan vain suhteessa ihmiseen, mutta on itsessään tarkasteltuna täysin suljettu kaikilta viittauksilta mihinkään itsensä ulko-

puolelle, on se myös intentionaalinen vain sikäli kuin se on suhteessa ihmiseen. Intentionaalisuushan on nimenomaisesti kohteellisuutta siten, että kohde on jossakin suhteessa eri oleva kuin se, jolle se on kohde. Koska intellekti on intentionaalinen vain suhteessaan aistivaan ihmiseläimeen, on myös fenomenaalinen tietoisuus ymmärtämisestä mahdollista vain intellektin yhdistyessä aistivaan eläimeen. Intellekti itsessään ei ole tietoinen.

Ibn Rushdin vastaus Tuomaan kritiikkiin

Tältä perustalta voimme palata tarkastelemaan esitettyä kritiikkiä. Tuomaan ensimmäisen kriittisen huomautuksen mukaan Ibn Rushd ei pysty selittämään sitä ilmeistä havaintoani, että juuri minä, eikä kukaan muu, ymmärrän edessäni olevan olion hevoseksi. Voimme nyt kysyä, mitä tästä yksilöllisestä ymmärryksestä oikeastaan on minulle välittömästi annettu niin, ettei kukaan toinen voi sitä samalla tavalla tavoittaa. On tietysti vastattava, että kyse on ymmärryksen yksilöllisestä puolesta – kaikesta siitä, millä tavalla tuo hevonen on minulle ja vain minulle. Tätä kaikkea, havaintojeni yksilöllistä näkökulmaa, muistojani ja muita assosiaatioitani, en kuitenkaan käsitä intellektuaalisesti vaan aistimellisesti. Mitä käsitän intellektuaalisesti, hevosen yleinen olemus, on periaatteessa kenen tahansa käsitettävissä. Jos myös vieressäni istuva ystäväni tunnistaa olion hevoseksi, hän tunnistaa sen täsmälleen samalla tavalla, täsmälleen saman olemuksen toteuttajaksi. Tässä ei ole mitään yksilöllistä. Toisaalta Ibn Rushdin teoria sallii myös sen, että eri ihmisillä on eri aikaan yhteys materiaalisessa intellektissä oleviin ymmärryksen kohteisiin. Minulle aktualisoituvan ymmärretyn asian ei tarvitse aktualisoitua kenellekään muulle, koska suhteeni materiaaliseen intellektiin on muista vastaavista suhteista riippumaton. Kolmanneksi, täsmälleen samaa ajatusta ei kahdella ihmisellä voi olla. Vaikka olettaisimme sen melko epätodennäköisen tapauksen toteutuneeksi, että kahdella ihmisellä on jokin kaikilta ominaisuuksiltaan täsmälleen samanlainen intellektuaalisesti käsitetty mielikuva, eroavat mielikuvat kuitenkin numeerisesti toisistaan, joten molemmilla on oma erillinen suhde materiaalisessa intellektissä olevaan ymmärryksen kohteeseen. Toisin sanoen, kyseistä mielikuvaa jäsentävillä käsitteillä on tuolloin kaksi toisistaan riippumatonta subjektiä, joiden nojalla käsitteet ovat tosia.

Tuomaan toinen kriittinen huomautus puuttui siihen, että Ibn Rushdin psykologiassa ihmiset ovat pikemminkin oman ymmärryksensä objekteja kuin subjekteja. Uskoisin Ibn Rushdin vastaavan jotakuinkin seuraavilla linjoilla. Olemme kylläkin oman ymmärryksemme subjekteja siinä mielessä, että voimme ymmärtää erilaisia asioita muodostamalla niitä vastaavia mielikuvia. Vaikka mielikuvien muodostusta tapahtuu useinkin tahdostamme riippumatta, voimme ainakin harjaantumalla saavuttaa jonkinlaisen vallan kuvittelukykyämme, minkä jälkeen mielikuvien muodostamista voidaan kutsua meidän toiminnaksemme. Mutta vaikka hallitsisimme kuvittelukykyämme täysin, emme voi mitenkään vaikuttaa siihen, mitä kuvittelemamme asiat olemukseltaan ovat. Jos haluamme kuvitella jotakin hevosta muistuttavaa, emme voi mitään sille, että tulemme kuvitelleeksi hevosen emmekä kasvatukannua. Koska intellekti ei toiminnassaan erehdy, emme voi mitään myöskään sille, että käsitämme mielikuvamme

nimenomaan mielikuvaksi hevosesta. Toisaalta ymmärtävinä olentoina meidän on sopeuduttava myös määrättyihin loogisiin lainalaisuuksiin. Ei oikeastaan voi edes sanoa, että meidän on sopeuduttava niihin. Ymmärtävinä olentoina me olemme nuo loogiset ja käsitteelliset lainalaisuudet.

Merkillepantavaa näissä Ibn Rushdin vastauksissa on se, ettei hän millään tavoin pyri kiistämään kritiikin perustana olevia ilmiöitä tai niihin liittyvien arkisten käsitystemme pätevyyttä. Hän kylläkin pyrkii osoittamaan käsitystemme ja kokemustemme pätevyysalueelle tiukemmat rajat kuin esimerkiksi Tuomas. Mutta tässäkin strategiana on yksinomaisen vastapuolen käsityksen erheelliseksi osoittamisen sijaan vastapuolen käsitteiden ja argumenttinsa tueksi ottamien ilmiöiden merkityksen eksploiminen. Tämä huomio toimikoon johdatuksena viimeiseen kolmanteen alussa esittämäni kysymykseen erimielisyyksien ratkaisemisesta.

Intellektin totuudellisuus ja erehtymisen mahdollisuus

Ibn Rushd yhtyy keskiaikaisessa arabifilosofiassa yleiseen käsitykseen, jonka mukaan intellekti toimii kahdella tavalla. Näistä kahdesta tavasta käytettiin käsitteitä *tasawwur* ja *tasdiq*. Harry Austryn Wolfsonin ihailtavan täsmällisen yleistyksen mukaan *tasawwur* on jonkin yleiskäsitteen tajuamista, siis jonkin mielessä olevan yksilöllisen olion tai asian käsittämistä jonkin yleiskäsitteen alaisena. Tällaisen käsittämisen osatekijöinä ovat yksilöllinen olio tai asia, sen nimenä käytetty sana ja materiaalisessa intellektissä oleva yleiskäsite, johon olion nimenä toimiva sana viittaa. *Tasdiq* taas on tällaisten käsitysten yhdistämistä väitelauseiksi, predikaatiota sanan yleisimmässä merkityksessä.⁴¹

Käsittämässä on mahdotonta erehtyä. Kun ihminen on yhteydessä intellektiin, materiaalisessa intellektissä aktualisoituvat välttämättä ne ymmärryksen käsitteet, joita kyseisen ihmisen ajattelukyvyyn abstrahoidut yksilölliset olemukset edustavat. Mutta sanojen ja käsitteiden välinen suhde on tyystin sopimuksenvarainen. Tässä piilee nähdäkseni eräs keskeisimmistä erimielisyyden syistä.

Olettakaamme, että olemme kasvaneet saarella, jolla asuu paljon mustia poneja mutta ei lainkaan muunlaisia hevosia. Olemme nähneet lukuisia näistä poneista ja ymmärtäneet niiden olevan jollakin olennaisella tavalla samanlaisia, ovathan ne kaikki mustia, kooltaan suurin piirtein yhtäläisiä ja kulultaan hitaita mutta luotettavia. Olemme lisäksi oppineet yhdistämään tähän kompleksiseen mustuuden, määrätyn koon ja määrätynlaisen kulun käsitteeseen jonkin sanan, jota olemme tottuneet käyttämään näiden ponien lajista. Oletetaan nyt, että joku kertoo meille mantereella asuvien ihmisten kutsuvan näitä olentoja hevosiksi. Olettaen, että olemme tottuneet tekemään käännöksiä kielestä toiseen, emme pidä tätä mitenkään ihmeellisenä. Kun sitten matkustamme mantereelle, joudumme pian sanaharkkaan kuskin kanssa, joka tarjoaa meille kyytiä vaunuissa, joiden eteen on valjastettu kaksi ruskeaa, huomattavasti meitä kookkaampaa ja epäilemättä nopeaa mutta sangen oikulliselta vaikuttavaa eläintä, ja kutsuu tätä kyytiä hevoskyydiksi.

Ibn Rushdin analyysi tästä erimielisyydestä olisi tietysti se, että minun mielessäni sana 'hevonen' on yhdistynyt erilaiseen ymmärryksen käsitteeseen kuin kuskin mielessä. Mitään ristiriitaa ei aiheudu siitä, että minun ja kuskin ymmärrys on

sama – erimielisyyden syy on sielun aistivassa osassa, jossa sanoja on. Ratkaisua voi tuskin syntyä, ellei ryhdytä keskusteluun termien merkityksistä. Tällainen keskustelu voi tietysti päättyä monella tavoin. Pattitilanteen lisäksi voisimme yksinkertaisesti sopia keskustelukumppanimme kanssa käyttävämme termiä 'hevonen' vain jommallakummalla keskenään ristiriitaisista tavoista ja keksiä toisen termin toista käsitettä varten. Voisimme myös antautua filosofiseen keskusteluun siitä, kuinka hyvin olennoille antamamme käsitteisiin viittaavat yleisnimet tavoittavat olentojen yleisen olemuksen, toisin sanoen, ovatko käsitteemme pelkkiä aksidentaalisten ominaisuuksien yhdistelmiä vai tavoittavatko ne kenties jotakin olennaista kyseisenlaisista olioista.

En voi tässä yhteydessä käydä läpi kaikkia mahdollisia järjen käyttöön liittyviä virheitä. Mutta en voine katsoa vastanneeni esittämiini kysymyksiin, ellen lainkaan pohdi, millaisia predikaatioon liittyvät virheet voisivat olla. Täsmällinen suomennoton termille *tasdiq* siinä merkityksessä, jossa arabit sitä loogisena, epistemologisena ja psykologisena käsitteenä käyttivät, olisi 'myöntäminen' tai 'suostumus'. Tämä viittaa siihen, että käsitteitä yhdistämällä saatuun väitteeseen on pakko suhtautua jollakin tavoin, se ei ole pelkkää neutraalia käsittämistä. Suhtautuminen voi tuki vaihdella. Tarkastelkaamme ensiksi yleistä väitettä 'hevonen on nelijalkainen eläin'. Väite saa aikaan meissä jonkinlaisen suhtautumisen itseensä riippuen tietysti siitä, minkä verran meillä on kokemusta asiasta, jota väite koskee. Useimmat meistä ovat nähneet koko joukon hevosia, joista suurimpaan osaan väitteen liittämä määre 'nelijalkainen eläin' näyttäisi sopivan. Kokemuksemme perusteella olemme helposti taipuvaisia hyväksymään väitteen totena, olkoonkin, että voimme ehkä pidättyä arvostelmasta ja pitää sitä periaatteessa falsifioitavissa olevana väitteenä. On joka tapauksessa syytä huomata kaksi olennaista seikkaa. Ensinnäkin, väitteen vakuuttavuus eli sen voima saada meidät myöntämään sisältönsä on suorassa yhteydessä meidän kokemuksiimme. Toiseksi, nämä kokemuksemme – tai oikeastaan ne mieleemme ulkopuolella olevat hevoset, joista meillä on kokemuksia – ovat tämän väitteen totuudellisuuden koetinkivi. Siis sikäli kuin tällaisissa yleisissä väitteissä on mahdollista erehtyä, erehtymisen peruste on sielun aistivassa osassa, omissa kokemuksissamme. Jos erehdymme, meillä ei ole riittävästi kokemusta asiasta – joko emme ole havainnoineet riittävästi tai olemme unohtaneet liikaa.

Partikulaaristen väitteiden totuudellisuus riippuu siitä, vastaako käsityksemme subjektista, jonka nojalla väite on tosi, asiain todellista laitaa. Olettakaamme, että katselemme kaukana siintävää rataa, jota jokin musta piste näyttää kiertävän sangen vinhasti. Kuvittelemme, että piste, jota emme tarkemmin erota, on hevosen ja ratsastajan yhdistelmä. Tällöin meidän on mahdollista myöntää väite 'tuo hevonen juoksee lujaa' ainakin kahdella eri tavalla. Voimme myöntää sen pelkästään omaa mielikuvaamme koskevana. Tällöin emme voi erehtyä: koska käsitykset ja niistä muodostetut väitteet koostuvat mielikuvista, sanoista ja käsitteistä, emme ylipäätään voi ymmärtää väitettä muodostamatta siitä jonkinlaista mielikuvaa, jonka intellekti väistämättä käsittää oikein.⁴² Mutta voimme myöntää väitteen myös mieleemme ulkopuolella olevaksi olettamaamme hevosta koskevana. Tällöin saatamme erehtyä, koska luotamme kuvitelmaamme ikään kuin olisimme todella aistineet hevosen. On mahdollista,

että lähemmäs käydessämme huomaamme radalla kiitävän hevosen sijasta hirven. Oli miten oli, tässäkin tapauksessa erehdys johtuu sielun aistivasta osasta ja omasta suhteestamme siihen.⁴³

Jäljellä on vielä eräs erehtymisen laji, jotta on pakko lyhyesti käsitellä – virhepäätelmät. Ibn Rushdin mukaan jokainen intellektin käsittämä asia on aktuaalisesti jakamaton, vaikka se voi potentiaalisesti ollakin jaettavissa⁴⁴. Niinpä sikäli kuin todella ymmärrämme jonkin päätelmän, ymmärrämme sen kokonaisuutena, jonka osat on sidottu toisiinsa siten, että johtopäätöksenä pidetyn väitteen väitetään seuraavan premissinä pidetyistä väitteistä. Päätelyä voidaan siis tarkastella kompleksisena väitteenä, jonka erityispiirteenä on, että se pyrkii voittamaan suostumuksemme joko oman rakenteensa tai osiensa vakuuttavuuden nojalla. Jos esimerkiksi ymmärrämme oikein loogisesti pätevän päätelyn, jonka premissit olemme myöntäneet, emme voi olla myöntämättä myös johtopäätöstä. Mutta myös loogisesti epäpätevillä päätelyillä tai todistusyrityksillä voi olla vakuutusvoimaa. Esimerkiksi taitava reetori voi saada kuulijoihinsa aikaan vahvan myöntymyksen esittämälleen todistelulle, vaikka siinä loogisesti olisi suuriakin aukkoja. Erilaisia virhepäätelmiä on tietysti lukemattomia, enkä voi tässä käydä läpi edes kaikkia yleisiä tyyppisiä. Joka tapauksessa niissä kaikissa myöntymys johtopäätökseen saadaan aikaan vetoamalla johonkin muuhun kuin päätelmän ymmärrettävään muotoon. Virhepäätelmiä ei siis ole ymmärretty päätelminä vaan irrallisina yksittäisinä väitteinä, joiden kuvitellaan olevan seuraussuhteessa toisiinsa, vaikka ne eivät tosiasiallisesti ole. Jos tulkintani on oikeilla linjoilla, virhepäätelmät ovat olennaisesti samantyyppisiä kuin yksittäisten väitteiden kohdalla tehdyt erehdykset.⁴⁵

Olennaista on huomata, että kaikissa esittelemissäni tapauksissa erehdyksen tai erimielisyyden syy on sielun aistivassa osassa. On tietysti johdonmukainen seuraus yhden yhteisen intellektin teoriasta, ettemme voi olla eri mieltä aidosti rationaalisiin perusteisiin. Emme myöskään voi kaikki erehtyä ymmärryksemme osalta, sillä aristoteelisessa maailmassa ei tule kuuloon, että jokin laji olisi olemuksellisen määreensä osalta lajina puutteellinen. Filosofisesti kiinnostava kysymys, johon en tosin tässä ole voinut riittävän syvällisesti paneutua, on se, missä määrin erehdyksen tai virhepäätelmien ratkaisu on aidosti rationaalista toimintaa.

Lopuksi

Mielenkiintoisessa tulkinnassaan Aristoteleen noetiikasta Charles H. Kahn rinnastaa ylyksilöllisen ja ikuisen järjen nykyfilosofien käsittelemään kielellisten merkitysten avaruuteen, joka edeltää jokaista ajallista ihmisyksilöä, tuon avaruuden potentiaalista asukasta⁴⁶. Vaikka Kahnin tulkinta vaikuttaa vaarallisen anakroniselta ja vaikka sille on oikeastaan mahdotonta osoittaa minkäänlaista tekstuaalista evidenssiä, on se mielenkiintoinen Aristotelesta ajankohtaistava hypoteesi. Olisiko Ibn Rushdin intellektiteoriaa mahdollista esittää samalla tavalla nykynäkökulmasta aitoihin filosofisiin kysymyksiin vastaavana teoriana?

Kukaan ei nykyisin voi hyväksyä teoriaa ikuisesta ja ylyksilöllisestä aktiivisesta ja materiaalisesta intellektistä, jos se esitetään inhimillisen psyyken rationaalisen osan kuvauksena. Mutta intellekti onkin psykologian kohde vain aksidentaali-

sesti, sikäli kuin se sattuu olemaan yhteydessä tähän elolliseen olentoon, ihmiseen. Olemuksellisesti intellektin tutkimus on logiikkaa ja epistemologiaa. Mutta jos loogiset lainalaisuudet ja tiedon käsitteellinen rakenne ovat ylyksilöllisiä tai jopa ikuisia, mitä kaikki eivät nykyisinkään ole valmiita kiistämään, voidaan esittää kysymys niiden ontologisesta asemasta – millä tavalla ne ovat olemassa? Ja jos ne ovat olemassa, täytyy voida vastata kysymykseen, millaisessa suhteessa me ihmiset niihin olemme. Tästä näkökulmasta Ibn Rushdin intellektiteoria on varsin ymmärrettävä ehdotus.

Viitteet

1. Aristoteles, *Phys.* II.3, 194b16–195a4.
2. Aristoteles, *De an.* III.5.
3. Toinen on oikeastaan filologinen ja vetoaa viime kädessä siihen, että jos Aleksanterin tulkinta olisi oikea, Aristoteles turvautuisi materiaalisesta intellektistä puhuessaan tavallisesta poikkeavaan esitystapaan, mille ei itse asiasta löydy mitään perusteita ja mikä ei siksi ole kovin uskottavaa. (Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 395)
4. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 393–397.
5. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 389–391.
6. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 391–392.
7. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 392–393.
8. Lienee syytä huomauttaa, että keskityn tässä tarkastelemaan vain Ibn Rushdin myöhäiskauden kypsää psykologista synteesiä enkä yritäkään käsitellä sitä, millaisten vaiheiden kautta hän synteesiinsä päätyi. Kaiken kaikkiaan Ibn Rushd kirjoitti kolme kommentaaria Aristoteleen teokseen *De anima*. Varhaisimmassa *Tiivistelmänsään Aristoteleen teoksesta De anima* hän oli vielä Aleksanterin materialistisen teorian kannalla (katso esim. Davidson 1992, 265–274), mutta myöhemmissä *Keskipitkässä ja Laajassa kommentaarissaan* hän esittää oman teoriansa, jota tässä käsitelen. Kahden myöhäisemmän kommentaarin suhteellisesta ajoituksesta on kiistely (ks. esim. Ivry 2002, xxv–xxviii). Ongelma ei kuitenkaan ole olennainen tässä, koska pidän niitä olennaisilta ajatuksiltaan keskenään yhteen sopivina.
9. Black 1993, 354.
10. Tuomas Akvinolainen, *Qu. disp. de ver.* 10, 8; *S. th.* 1.87.1.
11. Black 1993, 356–359.
12. Aristoteles, *De an.* III.7, 431a17–19.
13. Aristoteles, *De an.* III.7, 431b2–3.
14. Saattaa olla, ettei minun välttämättä tarvitse kuvitella hevosta ikään kuin aistittavana oliona. Ehkä hevosen olemuksen ajatteluun riittää pelkkä mielessä oleva sana 'hevonon'. En pysty esittämään evidenssiä suuntaan enkä toiseen sen enempää Aristoteleen kuin Ibn Rushdinkin kohdalla, mutta on joka tapauksessa selvää, että myös sana on partikulaarinen mielikuva yhtä lailla kuin mielessä oleva havainnollisempi hevonen.
15. Tuomas Akvinolainen, *S. th.* 1.76.1.
16. Black 1993, 356–366.
17. Aristoteles, *De an.* II.3; vertaa myös *Nic. eth.* I.13, 1102a31–1103a5.
18. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.6, 415–416; *Talkhīs kitāb al-bis wal-mahsūs* II.1, 26–27.
19. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.6, 416.
20. Esittämäni on sangen vahva tulkinta, jolle en pysty esittämään ehdottoman vedenpitävää evidenssiä Ibn Rushdin psykologisista teksteistä. Hiukan varauksellisempi on Black 1996, sekin tosin olennaisilta osin yhteensopiva minun tulkintani kanssa.
21. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.6, 416.
22. Aristoteles, *De an.* II.12, 424a17–25.
23. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* II.12, 317; *Talkhīs kitāb al-nafs* II, 230; III, 250.
24. Arabian termi *mānā* on hyvin monimerkityksinen sana. Sen keskeinen merkitysala on olennaisesti samankaltainen kuin suomen sanalla 'asia', mutta sillä on lisäksi myös muita merkityksiä. Termiä oli käytetty laajalti arabiankielisessä filosofiasassa – myös aristoteelien piirien ulkopuolella – jo ennen Ibn Rushdia (ks. Wolfson 1976, 114–120, 147–167 *et passim*), mutta tässä voidaan rajoittaa hänen sille antamaansa tekniseen merkitykseen. On avoin kysymys, miten sana tulisi tässä käytössään suomentaa Käytän itse seuraavassa latinan sanaa *intentio*, osaksi paremman suomenkielisen vastineen puutteesta, mutta osaksi myös siksi, että tämä sana tuo välittömästi esiin käsitteen yhteyden nykyfilosofiasakin vilkkaan keskustelun kohteena olevaan intentionaalisuuden käsitte-

- seen, jonka historiassa sivumennen sanoen Ibn Rushd merkitys ei ole aivan pieni.
25. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 400.
 26. Aristoteles, *De an.* III.2, 425b12–14.
 27. Aristoteles, *De an.* III.2, 425b12–23; Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 248–250.
 28. Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 256.
 29. Tätä tulkintaa tukee myös se, että toisinaan Ibn Rushd puhuu yksittäisistä aistielimistä yhteisaistin eliminä (ks. esim. Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-biṣṣ wal-mahṣūs* II.2, 35).
 30. Rehellisyyden nimissä on sanottava, että tässä esittämäni tulkinta on hyvin alustava ja saattaa tarkennuksen ja tekstieviedenssin lisäksi kaivata perustaviakin korjauksia.
 31. Aristoteles, *De an.* III.2, 425b26–27.
 32. Aristoteles, *De an.* III.7, 431a1–2.
 33. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.16, 434–435; *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 294.
 34. Blaustein 1984, 188–191.
 35. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 400. Tarkalleen ottaen Ibn Rushd sanoo, että ymmärryksen kohteiden totuussubjektit ovat ”muotoja, jotka ovat tosia kuvia” tai ”muotoja, jotka ovat kuvia totuudellisesti” (*forme que sunt ymagines vere*; Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 400). Tämän voisi luontevasti tulkita tarkoittavan kuvittelukyvyyn kohteena olevia mielikuvia. Ei kuitenkaan ole ensiksikään täysin selvää, mitä Ibn Rushdin erikoinen sanavalinta tarkalleen ottaen tarkoittaa. Ja toiseksi, vaikka Ibn Rushd tarkoittaisikin tässä kuvittelukyvyssä olevia mielikuvia, voi kohdan tulkita elliptiseksi ilmaisuksi, joka sallisi tarkentaa, että tosiasiaa ymmärryksen kohteiden välittömiä totuussubjekteja ovat näissä mielikuvissa olevat yksilölliset muodot ajattelun abstrahoinnina intentioina.
 36. Richard C. Taylor on ajattelukykyä koskevilla tutkimuksillaan (Taylor 1999) päätenyt olennaisesti samankaltaiseen käsitykseen inhimillisen ymmärryksen yksilöllisestä ja yleisestä osasta. Taylor kuitenkin rakentaa tulkintansa erittelemättä sellaisille kohdille, joissa Ibn Rushdin *Laaja kommentaari Aristoteleen teokseen De anima* käsittelee saman latinankielisen termin (*cogitatio*) alla yhtäältä partikulaaristen asioiden käsittämistä ylipäätään ja toisaalta erityisesti järkevään toimintaan liittyvää käsittämistä. Näissä tapauksissa sama kyky toimii ikään kuin kahteen suuntaan, yksittäisestä oliosta yleiseen tietoon ja yleisestä normista yksittäiseen toimintaan. En usko, että asioiden erittelemättä jättäminen on kohtalokasta, mutta mielestäni asia on syytä panna merkille tarkempaa tutkimusta varten.
 37. Ibn Rushd, *Comm. magn. de an.* III.5, 406–407; *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 284.
 38. Blaustein 1984, 205–206.
 39. Jos esimerkki on jonkun mielestä epätarkka, voidaan se tietysti esittää geometrisesti ympyrän keskipisteen ja säteiden suhteena.
 40. Toki jonkun määrätyn ihmismielen ja materiaalisen intellektin välinen suhde voi olla toisen ihmismielen ja materiaalisen intellektin välisen suhteen syynä siinä mielessä, että joku ihminen voi opettaa toiselle ymmärryksen asioita. Eri ihmismielten suhteet materiaaliseen intellektiin ovat kuitenkin toisistaan riippumattomia siinä mielessä, että kerran aktualisoiduttuaan yksittäisen ihmismielen ja materiaalisen intellektin välinen suhde ei subsistoidakseen edellytä toisen mielen ja intellektin välistä suhdetta.
 41. Wolfson 1973, 478–483. Wolfson ei tarkemmin erittele predikaation välttämättömiä osatekijöitä, mutta luontevalta tuntuisi olettaa, että ne ovat useimmissa tapauksissa samat kuin käsittämisessä. Sen sijaan avoimeksi jää kysymys, onko sellainen käsittäminen tai predikaatio mahdollista, joissa kolmen osatekijän sijaan olisikin vain kaksi – olion nimenä toimiva sana ja yleiskäsite, johon sana viittaa. Ainakin Ibn Rushdin kohdalla asia kaipaava lisäselvitystä. Se on tärkeä siksi, että sillä on nähdäkseni olennaisia seurauksia nimenomaan erehdyksen selittämisen kannalta. On helpompi erehtyä sellaisessa käsittämistilanteessa, jossa mielessä on lähinnä pelkkiä sanoja.
 42. Siivutaan tässä yksinkertaisuuden vuoksi kaikki mahdolliset terminologisista sekaannuksista johtuvat komplikaatiot.
 43. Saattaa tosin olla, että mahdollisuus suhtautua epäilevästi omiin mielikuviiin edellyttää yhteyttä intellektiin. Valitettavasti en pysty tämänhetkisen tietämykseni valossa sanomaan asiasta tätä spekulatiota enempää.
 44. Ibn Rushd, *Talkhīs kitāb al-naḥs* III, 305.
 45. Kuten dokumentaation niukkuudesta käy ilmi, kaikki erehdyksiä ja erimielisyyttä koskevat huomioni ovat hyvin spekulatiivisia. Asioiden täsmällisempi käsittely vaatii paneutumista Ibn Rushdin tulkintoihin *Organonista*, erityisesti topiikan, sofistiikan ja retoriikan osalta. Näitä

kysymyksiä koskevaa tutkimusta on sängen vähän, poikkeuksena Deborah L. Blackin erinomainen monografia retoristen ja runollisten päätelmien asemasta arabilogiikassa (Black 1990), johon nämäkin hajanaiset huomioni osin perustuvat.

46. Kahn 1992.

Kirjallisuus

Tuomas Akvinolainen

Qu. disp. de ver. = R. Spiazzi (toim.), *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae. Volumen I. De veritate.* Marietti, Torino & Roma 1964.

S. th. = P. Caramello (toim.), *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa theologiae.* Neljä osaa. Marietti, Italia 1962.

Aristoteles

Phys. = Aristotle, *The Physics* with an English translation by Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford. Kaksi nidettä sarjassa Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd, London 1963.

De an. = Aristotle, *On the Soul. Parva naturalia. On Breath* with an English translation by W. S. Hett. Sarjassa Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd, London 1957. (*De an.* = *On the Soul*)

Nic. eth. = Aristotle, *The Nicomachean Ethics* with an English translation by H. Rackham. Sarjassa Loeb Classical Library. William Heinemann Ltd, London 1962.

Ibn Rushd

Comm. magn. de an. = F. Stuart Crawford (toim.), *Averrois Cordubensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros.* Mediaeval Academy of America, Cambridge 1953.

Talkhīs kitāb al-biṣṣ wal-mahṣūs = Blumberg, Harry (toim. & käänt.), *Averroës, Epitome of Parva naturalia.* Mediaeval Academy of America, Cambridge 1961.

Talkhīs kitāb al-naḥs = Ivry, Alfred (toim. & käänt.), *Averroës, Middle Commentary on Aristotle's De anima. (A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction.)* Brigham Young University Press, Provo 2002.

Tutkimuskirjallisuus

Black, Deborah L., *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Logic.* Brill, Leiden 1990.

Black, Deborah L., "Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroës's Psychology". *Journal of the History of Philosophy* XXXI/3, 1993, 349–385.

Black, Deborah. "Memory, Individuals, and the Past in Averroës's Psychology". *Medieval Philosophy and Theology* 5/2, 1996, 161–187.

Blaustein, Michael A., *Averroës on the Imagination and the Intellect.* Julkaisuaton väitöskirja. Harvard University, Cambridge 1984.

Davidson, Herbert A., *Al-Fārābī, Avicenna, & Averroës, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, & Theories of Human Intellect.* Oxford University Press, New York & Oxford 1992.

Ivry, Alfred, "Introduction". Teoksessa Ivry, Alfred (toim. & käänt.) *Averroës: Middle Commentary on Aristotle's De anima. (A Critical Edition of the Arabic Text with English Translation, Notes, and Introduction.)* Brigham Young University Press, Provo 2002, s. xiii–xxix.

Kahn, Charles H., "Aristotles on Thinking". Teoksessa Nussbaum, Martha C. & Oksenberg Rorty, Amélie (toim.), *Essays on Aristotle's De anima.* Clarendon Press, Oxford 1992, s. 358–379.

Taylor, Richard C., "Remarks on *cogitatio* in Averroës' *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*". Teoksessa Endress, Gerhard & Aertsen, Jan A. (toim.). *Averroës and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126–1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996).* Brill, Leiden 1999, s. 217–255.

Wolfson, Harry Austryn, "The Terms *tasawwur* and *tasdiq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents". Teoksessa Twersky, Isadore & Williams, George H. (toim.). *Harry Austryn Wolfson: Studies in the History of Philosophy and Religion, Vol. 1.* Harvard University Press, Cambridge 1973, s. 478–492.

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam.* Harvard University Press, Cambridge 1976.