

Leibnizin käsitys kuolemasta

Petri Aatos Kulmala

Helsingin yliopisto

Humanistinen tiedekunta

Teoreettinen filosofia

Pro gradu -tutkielma

Lokakuu 2016

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty		Laitos – Institution – Department	
Humanistinen tiedekunta		Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimusten laitos	
Tekijä – Författare – Author			
Petri Kulmala			
Työn nimi – Arbetets titel – Title			
Leibnizin käsitys kuolemasta			
Oppiaine – Läroämne – Subject			
Teoreettinen filosofia			
Työn laji – Arbetets art – Level		Aika – Datum – Month and year	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages
Pro gradu -tutkielma		Lokakuu 2016	s.76

Tiivistelmä – Referat – Abstract

Pro gradu -tutkielmani käsittelee Gottfried Wilhelm Leibnizin (1646 - 1716) käsitystä kuolemasta. Tavoitteena on ollut saada kokonaisnäkemys Leibnizin käsityksestä kuolemasta niiden näkökulmien ja filosofisten aiheiden osalta mistä Leibniz itse kirjoitti. Leibnizin kuolemankäsitystä olen tutkinut useasta eri näkökulmasta liittyen Leibnizin filosofiaan ja metafysiikkaan. Tärkeimpänä lähteenäni olen käyttänyt teosta Filosofisia tutkielmia, joka on valikoima Leibnizin tärkeimpiä filosofisia tekstejä. Muita tärkeitä lähteitä ovat olleet Leibnizin kirjeenvaihdot, kokoelmateosten artikkelit ja kommentaarit.

Pro gradu -tutkielmassani olen käsitellyt niitä taustatekijöitä, joilla oli merkitystä Leibnizin kuolemakäsityksen muodostumisessa. Tällaisia taustatekijöitä Leibnizille olivat hänen metafysiset periaatteensa, hänen näkemyksensä pienistä ja havaitsemattomista havainnoista ja hänen entelekian ja substantiaalisen muodon käsityksensä. Lisäksi Leibnizin kuolemakäsityksen taustatekijöitä olivat myös Platonin ja Aristoteleen vaikutus.

Leibnizin kuolemakäsitys on erilainen, riippuen siitä katsommeko Leibnizin korporeaalista tai monadista substanssia. Kuitenkin molemmissa tapauksissa nämä substanssit ovat luonnollisesti kuolemattomia, sillä vain Jumala voi hävittää substanssit.

Leibnizin kuolemakäsityksen muodostumiseen vaikutti ratkaisevasti hänen kannattamansa esimuodostus-oppi, jonka mukaan Jumala oli esimuodostanut ja luonut maailmaan. Tässä mikroskoopilla tehdyillä havainnoilla oli vaikutusta Leibnizin esimuodostuskäsityksen syntymiseen. Esimuodostus-opista seurasi, että Leibniz puolusti transformaatioita Jumalan luomassa yhdessä, parhaassa ja aktuaalisessa maailmassa kiistäen sielunvaelluksen mahdollisuuden.

Leibnizin käsitykset luonnon - ja armon valtakunnista muodostavat tärkeän osan tulkintaani. Annan näille kaksi mahdollista tulkintaa. Ensimmäisessä tulkinnassa luonnon- ja armon valtakunnassa on kysymys yhdestä ja samasta ontologisesta maailmasta. Tällöin tämän saman maailman substanssit eroavat toisistaan tietokyvyiltään, eivät eri maailmassa olevina. Toisessa tulkinnassa luonnon - ja armon valtakunta eroavat toisistaan myös ontologisesti ja Jumalan korottamat korkeammat substanssit pääsevät Jumalan kaupunkiin. Molemmissa tulkinnoissa Jumala korottaa hedelmöityksen hetkellä mielet rationaaliseksi substansseiksi erottaen ne ei-rationaalista substansseista. Tästä seuraa, että korotetut mielet saavat persoonallisen- ja moraalisen identiteetin ja ainoastaan korkeammat substanssit ovat kuolemattomia alimpien substanssien jäädessä ainoastaan tuhoutumattomaksi. Tulkintani mukaan Leibnizin metafysiikkaan jää jäljelle pysyvä jännite, joka liittyy Leibnizin teologisiin ja luonnonfilosofisiin näkemyksiin.

Avainsanat – Nyckelord – Keywords

Kuolema, metafysiikka, sielunvaellus, transformaatio, luonnon- ja armon valtakunta

Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited

Filosofian laitos

Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information

Progradu -tutkielman ohjaajana toimi Markku Roinila.

Sisällys

1. Johdanto	2
2. Taustaa	3
2.1 Leibnizin metafyyysisistä periaatteista.....	3
2.2 Platonin vaikutuksesta	4
2.3 Aristoteleen vaikutuksesta.....	4
3. Substanssista.....	5
3.1 Monadista	5
3.2 Korporeaalista substanssista.....	7
4. Pienistä havainnoista ja niiden asemasta.....	9
4.1 Leibnizin pienet havainnot	9
4.2 Jumala, maailma ja substanssien pienet havainnot.....	10
4.3 Pienten havaintojen jatkuvuus ja äärettömyys.....	11
4.4 Persoonallisesta ja moraalista identiteetistä	13
5. Entelekia ja substantiaaalinen muoto	14
5.1 Entelekia: taustasta ja määritelmästä.....	14
5.2 Entelekia: Jumala ja luodut substanssit	15
5.3 Entelekian tilasta ja asemasta	16
5.4 Substantiaalisesta muodosta	17
6. Jumala maailman luoja	19
6. 1 Jumala ja maailman luominen	19
7. Oppi esimuodostuksesta.....	21
7.1 Mikroskopian löydöksistä	21
7.2 Muita esimuodostus-opin taustatekijöitä.....	24
7.3 Maailman tulemisesta ja organismeista mekaanisuuteen	26
7.4 Eläimet ovat jo olemassa	27
7.5 Leibnizin esimuodostus-opin luonteesta	29
8. Sielunvaelluksesta ja transformaatioista	31
8.1 Taustaksi.....	31
8.2 Esimuodostetuista transformaatioihin	31
8.3 Transformaatiot: sielu, ruumis ja "kuolema"	32
8.4 Ei sielunvaellukselle, kyllä transformaatioille.....	34
9. Monadien luomisesta ja häviämisestä.....	36

9.1 Monadien tuhoutumattomuudesta	36
10. Korporeaalisen substanssin tuhoutumattomuudesta.....	38
10.1 Taustaksi ja eri näkökulmia	38
10.2 Pienentyminen ja suurentuminen.....	41
10.3 Hallitseva monadi	42
10.4 Luonnonkoneen äärettömyys.....	43
10.5 Hajotettavissa oleva ja substantiaallinen side.....	45
11. Monadin ja korporeaalisen substanssin "kuolema"	47
11.1 Luotu maailma: sielun ja ruumiin korrelaatio	47
11.2 Kahden erilaisen substanssin näkökulma "kuolemaan"?	49
12. Substanssit, havainto, "kuolema"	51
12.1 Perseptiosta ja apperseptiosta	51
12.2 Substanssit, pienet havainnot, "kuolema" ja toipuminen	52
12.3 Havaintojen järjestys, jatkuvuus ja "kuolema"	53
13. Luonnon- ja armon valtakunnista.....	57
13.1 Taustatekijöitä	57
13.2 Vaikuttavista - ja päämääräsyistä	58
13.3 Mielten ontologinen asema?	60
13.4 Korotetut mielet	63
13.5 Mielten kuolemattomuus	65
14. Päätelmiä ja johtopäätöksiä.....	67
15. Lähteet	71

1. Johdanto

Aiheeni käsittelee Gottfried Wilhelm Leibnizin (1646 - 1716) käsitystä kuolemasta monista eri näkökulmista tarkasteltuna. Työni alkupuolella pohdin Leibnizin käsitystä kuolemasta alimpien substanssien näkökulmasta katsottuna. Työni loppupuolella otan esille Leibnizin kuolemakäsityksen, joka koskee mieliä eli korkeampia substansseja.

Tärkein lähteeni on *Filosofia tutkielmia* (2011) joka on valikoima Leibnizin tärkeimpien filosofisten kirjoitusten suomennoksia. Muita tärkeitä lähteitä ovat Leibnizin useat kirjeenvaihdot, artikkelit ja kommentaarit.

Luvussa 2 otan esille Leibnizin filosofiaan vaikuttaneita taustatekijöitä kuten hänen metafysiset periaatteensa, joista tärkein kuolemateeman kannalta on jatkuvuuden laki. Samassa luvussa käsittelem Platonin ja Aristoteleen vaikutusta Leibnizin filosofiaan. Luvussa 3 puhun Leibnizin substanssikäsityksistä, johon kuuluvat monadinen ja korporeaalin substanssikäsitys. Luvussa 4 otan esille Leibnizin käsityksen pienistä ja tiedostamattomista havainnoista (*petites/insensible perception*) jotka liittyvät vahvasti kuolemateemaan. Luvussa 5 puhun entelekiasta eli yksinkertaisemmasta substanssista joka on yksinkertaisuudessaan tärkeä aiheeni kannalta ja sekä myös substantiaalisesta muodosta. Luvussa 6 näkökulmani siirtyy Jumalaan ja maailman luomiseen ja seuraavassa luvussa käsittelem Leibnizin käsitystä esimuodostuksesta ja mikroskoopin vaikutusta Leibnizin filosofiaan. Luvussa 8 käsittelem Leibnizin käsitystä sieluvaelluksesta ja transformaatiosta, joilla on ratkaiseva merkitys Leibnizin kuolemakäsitystä muodostaessa. Luvussa 9 ja 10 siirryn käsittelemään Leibnizin näkemystä erilaisten substanssien tuhoutumattomuudesta hänen metafysiikassaan. Luvuissa 11 ja 12 käsittelem kuolemakäsymystä sekä havainnoivan substanssin että korporeaalin substanssin kautta. Luvussa 13 otan esille Leibnizin käsityksen luonnon- ja luonnon valtakunnista ja niiden eroista. Tässä yhteydessä pohdin korkeimpien substanssien asemaa Leibnizin filosofiassa kuolema-teeman kannalta. Luvussa 14 annan johtopäätökseni Leibnizin kuolemakäsitykseen liittyvistä teemoista, joita olen työssäni ottanut esille.

2. Taustaa

2.1 Leibnizin metafyyysisistä periaatteista

Leibnizin filosofiassa keskeisellä sijalla olivat erilaiset metafyyysiset periaatteet, joista seuraavassa lyhyesti.

Ennalta säädetyn harmonian periaatteen mukaan "Jumala on nähnyt kaiken ennalta (- -). Hänen töissään on jo ennalta säädetty harmonia, kauneus" (Leibniz, 2011a, 352). Leibnizin analogia tähän periaatteeseen on "kello joka käy ilman korjaamisen tarvetta" (Leibniz, 2011a, 352). Substanssit seuraavat omia lakejaan mutta sopusoinnussa muiden substanssien kanssa (Leibniz, 2011a, 229).

Kuolema-teemaan kannalta tärkein periaate on jatkuvuuden laki. Leibnizin mukaan "mikään ei tapahdu yhdellä iskulla, ja yksi suurimpia (- -) sääntöjäni on se, että *luonto ei koskaan tee hyppäyksiä*; kutsun tätä *jatkuvuuden laiksi*" (- -) (2011a, 295). Sielu on luonnollisesti kuolematon, se havainnoi aina (Nicholas Jolley, 2005, 121) ja tämä on seurausta jatkuvuuden laista.

Erottamattomien identiteettiperiaatteen (lat. *identitas indiscernibilium*) mukaan "jos kahdella substanssilla on täsmälleen samat ominaisuudet, ne ovat yksi ja sama substanssi" (Leibniz 2011a, 473). Tämän periaatteen lähtökohtana on Jumalan luomistyön viisaus jota kautta Jumalan käsistä ei koskaan lähde kahta täydellisen samanlaista oliota (Leibniz, 2011a, 296, 365). "Jokaisen monadin täytyy todella erota kaikista muista" (- -) (Leibniz, 2011a, 334). Tämä ero perustuu viime kädessä monadien kvalitatiivisiin ominaisuuksiin, havaintoihin ja haluihin ja niiden modifikaatioihin jotka välttämättä tuovat monadeille mukanaan pieniä havaintoja. Näin "tiedostamattomien muutosten vuoksi kaksi yksilöllistä oliota ei voi olla samanlaisia ja niiden täytyy aina erota muuten kuin numeerisesti" (2011a, 295). Tästä myös seuraa, että jokaisella yksilöllä on ainutlaatuinen näkökulmansa maailmankaikkeudessa (Leibniz, 2011a, 296) ja universumissa kaikki on singulaarista.

Leibniz mukaan *mitään ei tapahdu ilman syytä* (2011a, 328) ja näin saamme *riittävän syyn periaatteen*. On oltava riittävä syy *kaikelle*, niin

kontingenteille kuin välttämättömille totuuksille joiden lähde ja riittävä syy ovat Jumalassa (Lloyd Strickland, 2014, 88, 91, 93 - 96).

2.2 Platonin vaikutuksesta

Metafysiikan esityksessä (1686) Leibniz puhui paljon Platonista (427 -347 eaa.) Sen kohdassa 26 Leibniz viittaa Platonin oppiin mieleen palauttamisesta ja ajatukseen siitä, että "tämä [olion idea] on meissä, ja se on aina meissä, ajattelimme sitä tai emme." (2011a, 108). Kysymys on synnynnäistä ideoista ja *synnynnäisestä valosta joka on meissä* kuten Leibniz kirjoittaa myöhemmin Sophie Charlottelle 1702 kirjeessään *What is Independent of sense and matter* viitaten tämän jälkeen Sokrateeseen, joka etsi metodinsa avulla synnynnäisiä totuuksia (1989, 191). Kysymys on myös Platonisista välttämättömistä a priori totuuksista tai yksinkertaisista ideoista jotka eivät ole enää analysoitavissa (Strickland, 2014, 83, 91).

Metafysiikan esityksessä Leibniz näyttää viittaavan myös Plotinoksen (204/205 -270) emanoitumisen oppiin jonka kohdassa 14 hän mainitsee, (- -) " että luodut substanssit ovat riippuvaisia Jumalasta, joka säilyttää ne ja joka tuottaa ne jatkuvasti emanaation tapaan niin kuin me tuotamme ajatuksemme" (2011a 95 - 96). Samaan tapaan myöhemmin *Monadologian* (1714) pykälässä 47 Leibniz puhuu Jumalasta josta monadit ovat syntyneet (- -) "jumalallisuuden alituisesta jatkuvasta valaistuksesta" (2011a, 339).

Christia Mercer, joka korostaa platonisia elementtejä Leibnizin filosofiassa, esittää teoksessaan *Leibniz's Metaphysics* (2001, 174), että Leibnizin myöhäisen metafysiikan lisäksi myös Leibnizin varhainen metafysiikka oli saanut vahvoja vaikutteita Platonilta.

2.3 Aristoteleen vaikutuksesta

Leibnizin substanssikäsitystä voidaan tulkita tavalla, että varhaisella - ja keskiperiodilla se oli Aristoteleen (384 - 322 eaa.) vaikuttamaa, jolloin substanssi voidaan liittää eläviin olioihin, ykseyteen ja itseriittoisuuteen (Strickland, 2014, 40, 60 - 61). Täyttä yksimielisyyttä tästä ei kuitenkaan ole ja tästä on olemassa useita erilaisia tulkintoja. Leibnizin Aristoteellinen substanssikäsitys materiaan sidotusta yksilöllisyydestä voidaan liittää materian ja muodon käsityksiin, jotka Daniel Garberin mukaan Leibniz

omaksui jo 1663 (2009, 57).

Leibnizin halu elvyttää substantiaaliset muodot (Enrico Pasini, 2011, 81, 83) ja niiden voima muuttaa ruumis aidoksi korporeaaliseksi substanssiksi, on myös Aristoteelinen näkemys (Garber, 2009, 42). Leibnizille Aristoteleen tavoin entelekia - joka on lähes samankaltainen käsite substantiaaliselle muodolle - tarkoittaa synnynnäistä ja aktiivista periaatetta (Justin E. H. Smith, 2011, 140) joka täydentyessään tuottaa korporeaalisen substanssin. Kuten Aristoteleella, niin kysymys on tällöin potentiaalisuudesta joka aktualisoituu (Strickland, 2014, 68) tai entelekiasta joka on 'mahdollisuuden toteutumista' (G.H. R. Parkinson, 1996, 134).

Entelekian käsitys sulkee myös pois sielun ja ruumiin erottamisen entelekian liittyessä aina ruumiiseen (Pauline Phemister, 2005, 20 - 21). Smithin tulkinnassa Leibnizin käsitys korporeaalista substanssista "on fundamentaalisesti Aristoteelista" johon liittyy elävä maailma ja empirisyys (-) (2011, 100). Leibnizin ja Aristoteleen korporeaaliseen substanssikäsitykseen liittyy näkemys sekä eläimen päämääristä, että sen elinten funktioista (Smith, 2011, 15). Leibnizin mukaan Jumala on maailman luodessaan antanut eläimille esimuodon, jossa sen elimet ja funktiot ovat piilevinä (Smith, 2011, 15).

3. Substanssista

3.1 Monadista

Leibniz alkoi käyttää nimitystä monadi (kreik. *monos*) substanssista ensimmäisen kerran julkisesti kirjoituksessa *Luonnosta itsestään* (1698) (Leibniz, 2011a, 256). Kuitenkin terminä monadi oli jo tullut esille Leibnizin kirjeessä L'Hospitalille 12/22. heinäkuuta 1685 (Garber, 2009, 336). Ennen monadi-termin käyttöönottoa Leibniz vaikutti etsivän sopivaa nimeä uudelle substanssikäsitykselleen ja sen aidolle ykseydelle. Hän toteaa esimerkiksi kirjeenvaihdossaan Antoine Arnauld'n kanssa (1687), että "odotan sellaista substanssin tai olion käsitettä, joka kattaisi tämän kaiken" (2011a, 150) jolloin hän puhui esimerkiksi luoduista substansseista tai metafyyysisistä pisteistä (2011a, 224). On kuitenkin varmaa että monadi-termi ei ollut Leibnizin oma keksintö (Strickland, 2014, 41).

Leibnizin mukaan Jumala valitsi lukuisista mahdollista maailmoista yhden parhaan maailman aktuaaliseksi. Jumala "loi maailman yhdessä suurimman täydellisyyden kanssa (- -), maailman joka sisältää äärettömästi monadeja (- -)" (Strickland, 2014, 122). Tällöin Jumala valitsi sen substanssit vapaasti määrittäen niiden suhteet ennalta säädettyyn harmoniaan.

Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet (1714) - kirjoituksessa Leibniz sanoo, että "yhtä monadia ei itsessään ja kunakin hetkenä voi erottaa toisesta muuten kuin sisäisten kvaliteettien ja toimintojen perusteella. Nämä eivät voi olla muuta kuin sen *havainnoja* (- -) ja *haluja*" (- -) (2011a, 325).

Monadi on yksinkertainen, jakamaton, vailla muotoa oleva ja luonnollisesti tuhoutumaton kuten Leibniz sanoo *Monadologiassa* (§1,3,4) (2011a, 333). Huolimatta monadien yksinkertaisuudesta, "substansseilla täytyy olla monia affekteja ja suhteita" ja "vähimpäänkin tiedostamaamme ajatukseen sisältyy aina sen kohteen moninaisuus" (Leibniz, 2011a, 334 - 335). Leibnizin ajatus on, että koska on olemassa yhdistelmiä, niin täytyy olla olemassa yksinkertaisia (Strickland, 2014, 42). Monadit ovat ainutlaatuisia ja niiden ominaisuuksien eroavuudet tuovat maailmaan muutoksen mahdollisuuden (Strickland, 2014, 56) ja rajallisen näkökulman, joka määrittää monadien havaintojen selvyyttä ja sekavuutta. Vain Jumalalla joka havaitsee kaiken selvästi, "ei ole tiukasti puhuen ole näkökulmaa" (Jolley, 2005, 69).

Monadit yksinkertaisina ja jakamattomina ovat kausaalisesti riippumattomia toisistaan - poikkeuksena niiden riippuvuus Jumalasta - ja "substanssin on mahdotonta (- -) ottaa mitään vastaan ulkopuolelta" kuten Leibniz sanoo kirjoituksessa *Substanssien luontoa koskeva uusi järjestelmä* (1695) (2011, 225).

Leibniz (2011, 334) sanoo *Monadologian* pykälässä 15, että jokainen monadi on alituisessa muutoksen tilassa ja sitä "joka aiheuttaa muutoksen ja siirtymisen yhdestä havainnosta toiseen, voidaan nimittää *haluksi*". Substanssin halussa on kysymys mielen spontaanisuudesta ja aktiivisesta voimasta, kuten Leibniz tuo esille kirjoituksessaan *Luonnosta itsestään* (2011a, 254). Paljaan monadin kohdalla halu on tiedostamatonta,

eläinsielujen kohdalla se on tuntemuksia ja mielten kohdalla tietoista tahdon pyrkimystä (Strickland, 2014, 68 - 69).

Leibniz jakaa monadit yksinkertaisiin (paljaisiin) monadeihin, sieluihin ja mieliin (tai henkiin) ja niiden havaintokykyjen välisiin asteittaisuuksiin. Mielet ovat rationaalisia, kykeneviä itsetietoisuuteen ja järkeen ja kykeneviä tietämään välttämättömiä totuuksia. Sielut eläimen kaltaisina kykenevät aistihavaintoon muistin yhteydessä mutta ne ovat 'empiristin kaltaisia' ja niiden kokemus perustuu tottumukseen. Paljailta monadeilta puuttuu tietoisuus ja muisti. Niiden havainnot ovat pieniä ja sekavia havaintoja. Tästä huolimatta myös *jokaisen* luodun substanssin - myös mielten ja sielujen - havainnot pitävät sisällään välttämättä pieniä havaintoja. (Nicholas Rescher, 1991, 92, Donald Rutherford, 1998, 164). Toisin sanoen luodun universumin kokonaisuudesta käsin katsottuna kaikkien luotujen substanssien havainnot ovat pienien havaintojen kyllästämiä.

Kuolema-teeman kannalta oleellisimpia monadeja ovat paljaat monadit (entelekiat) johtuen niiden kuolemankaltaisesta tilasta. Jumalaa voidaan myös tulkita primitiiviseksi monadiksi jolloin se eroaa luoduista johdannaista monadeista ollessaan täydellinen ja ruumiiton luotujen monadien ollessa orgaanisia ja epätäydellisiä (Strickland, 2014, 107). Ainoastaan Jumala on täydellisen aktiivisesti vaikuttava a priori-peruste kaikkein luotujen substanssien pysyessä enemmän tai vähemmän vaikutuksen alaisena (tosin ideaalisesti) ja epätäydellisinä kuten Leibniz tuo esille *Monadologian* pykälissä 48 - 51 (2011a, 339).

3.2 Korporeaalisesta substanssista

Leibnizin myöhäiskauden monadisen substanssikäsityksen lisäksi on huomioitava myös tavallisesti Leibnizin varhais- ja keskikaudelle sijoitettava korporeaallinen substanssikäsitys, joka on materian ja muodon yhdistelmä.

Ainostaan Jumala on vailla ruumiista, ja siitä seuraa, että jokaisen luodun substanssin täytyy olla alkuperäisesti orgaaninen Jumalan luomistyön seurauksena. Kirjeessään *On body and force, against the Cartesians* (1702) Leibniz mainitsee, että "luonnonkoneella on suurta etua keinotekoiseen koneeseen nähden koska se osoittaa jäljen äärettömästä

luojasta" (1989, 253). Toisin sanoen Jumalan luoman luonnonkoneen osat tai sen orgaaniset elimet ovat äärettömiä verrattuna keinotekoiseen koneeseen, kuten Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 64 (2011a, 342). Luonnonkoneen erottaa keinotekoisesta koneesta sen rakenteen, funktionaalisen tai teleologisen ketjun äärettömyys jotka ovat keinotekoisessa koneessa äärellisiä. (Ohad Nachtomy, 2011, 75, 79). Lisäksi elävänä koneena luonnonkoneella on kyky toimia spontaanisesti itsensä kautta (Nachtomy, 2011, 132) ja se on todellinen ykseys (Smith, 2011, 114 - 115) jota keinotekoinen kone ei ole. Tätä luonnehtii 1680-luvun käsitepari *unum per se* ja *unum per accident* eli ykseys sinänsä ja ykseys satunnaisesti (Nachtomy, 2011, 132).

Luonnonkoneen ja keinotekoisien koneiden välinen ero on samanlainen substanssin ja aggregaattien välisen eron kanssa, jolloin edellinen on yhdistetty jakamattomaksi kun sitä vastoin jälkimmäistä ei ole (Phemister, 2005, 169). Luonnonkonetta voidaan pitää myös moninaisena aggregaattina [sen äärettömän rakenteen vuoksi] mutta tällöin on vedottava myös sen synnynnäiseen ykseyden periaatteeseen (Smith, 2014, 111).

Leibnizin korporeaalisen substanssin näkemystä on pohdittu myös sen pesiytyvän tai yksilöllisyyden rakenteen kautta jolloin yksilölliset korporeaaliset substanssit pitävät sisällään äärettömästi muita yksilöllisiä korporeaalisia substansseja. (Smith, 2011, 137 - 138, 140). Tällä tavalla yksilöllinen korporeaalinen substanssi toimii funktiona muille yksilöllisyyksien tasoille pluralistisella ja äärettömällä tavalla (Smith, 2011, 141 - 142). Tämä ääretön pesiytyvä rakenne tuo myös epäselvyyttä elollisen ja elottoman rajojen välille, sillä orgaanisuus saattaa olla meiltä piilotettu (Phemister, 2011, 55). Lisäksi Leibnizin luonnonkoneen äärettömyyden ja sen pesiytyvästä mallista seuraa eroavaisuus Aristoteeliseen 'yksi ruumis, yksi substanssi' (Smith, 2014, 139) malliin nähden joka tavoittaa nopeasti sen homogeeniset osat (Smith, 2014, 97).

Substantiaalinen muodon kautta materia järjestäytyy ja se tuottaa korporeaalisen substanssin (Garber, 2009, 89) tämän muodon elävöittäessä orgaanista ruumiista (Smith, 2011, 139). Jotta korporeaalinen substanssi pysyisi ykseytenä, se tarvitsee hallitsevan monadin, "joka ykseyden periaatteena (- -) tuo sen kaikki osat yhteen joista sen ruumis on

muodostettu ja tekee siitä *yhden*" (Strickland, 2014, 135). Toisin sanoen kysymys on ruumissa pysyvässä hallitsevasta entelekiasta (Leibniz, 2011a, 334) joka antaa sille myös näkökulman universumiin kuten Leibniz sanoo kirjeessään Damaris Mashamille 30. kesäkuuta 1704 (1997, 215).

Korporeaalisen substanssin ykseydestä seuraa ajatus sen kokonaisuudesta joka ei ole jaettavissa eikä sen jakaminen tuota kahta korporeaalista substanssia (Smith, 2014, 112, 137). Palaan tähän luvussa 10.5.

4. Pienistä havainnoista ja niiden asemasta

4.1 Leibnizin pienet havainnot

Seuraavassa otan esille Leibnizin käsityksen pienistä ja hetkittäisistä havainnoista jotka ovat luonteeltaan sekavia havaintoja ja jotka liittyvät vahvasti kuolema-teemaan.

Leibniz esitteli pienien havaintojen teoriansa ikään kuin ne olisivat olleet hänen alkuperäinen kontribuutionsa. Kuitenkin Jolley'n (1984, 118 - 119) mukaan me löydämme myös Benedictus Spinozalta (1632 - 1677) viitteitä pienistä havainnoista Spinozan sanoessa *Etiikan* osan II proposition XII todistuksessaan, että "mitä siis ihmistajuntaa muodostavan idean kohteessa tapahtuneekaan (- -) tästä oliosta on välttämättä tieto tajunnassa (- -)" (1994, 96). Spinoza ei kuitenkaan tuonut pieniä havaintoja esille eksplisiittisesti Leibnizin tavoin.

Fiktiivisessä dialogissaan - jossa Leibniz kommentoi Locken teosta *An Essay Concerning Human Understanding - Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* (1704) Leibniz kritisoi John Lockeä (1632 - 1704) siitä, (- -) "että meissä ei ole mitään (- -) mistä emme ole aina tietoisia" (2011, 292). Leibniz viittaa tässä yhteydessä pieniin havaintoihin joita Locken tavoin ei myöskään René Descartes (1569 - 1650) myönnä (Phemister, 2005, 144). Descartes korostaa ainoastaan *Cogito ergo sum* (ajattelen, olen siis olemassa) argumenttia (McRae, 1976, 26) jättäen huomioimatta pienet havainnot joille Leibniz antaa vahvaa painoarvoa (Phemister, 2005, 144). Toisin sanoen Descartesin mukaan olemme välittömästi tietoisia ainoastaan siitä minkä havaitsemme ja emme tiedosta pieniä havaintoja ainakaan yksittäisinä havaintoina.

Leibniz antaa pienille havainnoille sekä metafyyysisiä että empiirisiä perusteluita. Hän korostaa esimerkiksi sielua itsessään ja sen affektioita (Mark Kulstad, 1991, 122) ja sanoo, että "ilman empiiristä perustaa "aamullisten kokemusten yhdistäminen yöllisiin kokemuksiin olisi selittämätöntä" (C. D. Broad, 1975, 138).

4.2 Jumala, maailma ja substanssien pienet havainnot

Jumalan luomistyön seurauksena luotujen substanssien pienillä ja tiedostamattomilla havainnoilla ja erottamattomien identiteetti periaatteella on välttämätön yhteys pienien havaintojen taatessa jokaisen substanssin ainutlaatuisuuden, kuten Leibniz sanoo kirjoituksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* (2011a, 296).

Pienissä havainnoissa on kysymys niistä vaikutelmista joita ruumis vastaanottaa ja joihin sielu "ei pysty kiinnittämään huomiotaan kaikkeen erikseen" kuten Leibniz sanoo *Metafysiikan esityksessä* (2011a, 116). Lisäksi kuten Leibniz sanoo teoksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä*, niin nämä ovat vaikutelmia "joita ympäröivät kappaleet synnyttävät meissä ja jotka jatkuvat äärettömyyteen (- -) maailmankaikkeuden kanssa" (2011a, 294). Toisin sanoen johtuen sielun ja ruumiin yhdistymisestä saamme vaikutelmia ruumiimme välityksellä koko fyysikaalisesta universumista. Tämä tapahtuu kuitenkin usein pienien ja epätarkkojen havaintojen kautta tiedostamattomasti kuten Leibniz tuo esille vastaavalla tavalla sekavien havaintojen yhteydessä *Metafysiikan esityksessä* (2011a, 115 - 116).

Näiden ulkoisten vaikutelmien yhteydessä substanssit ovat passiivisia (Robert McRae, 1976, 35) ja ainoastaan Jumala on puhtaasti vaikuttava ja aktiivinen. Tämä johtaa epistemologiseen eroon luotujen ja Jumalan välillä sillä (- -) "vain ylimmän järjen, jolta mikään ei jää huomaamatta, kuuluu käsittää tarkasti koko äärettömyys" (- -) ja "ainoastaan Jumalalla on tarkka tietoisuus kaikesta (- -), hän on kaikkialla keskipiste mutta hänen kehänsä ei ole missään" kuten Leibniz sanoo kirjoituksissa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä ja Luonnon ja armon järkipäriset periaatteet* (2011a, 296, 330). Toisin sanoen Jumala ei tunne universumia vain tietystä rajoitetusta tai pienien havaintojen tuomasta näkökulmasta katsottuna

luotujen substanssien tapaan.

Ei ole olemassa luotuja substansseja joihin ei sisältyisi joka hetki ääretön määrä pieniä havaintoja. Tämä mahdollistaa ilmaisut kaikkeen muuhun universumissa suurimman osan monadien havainnoista ollessa tiedostamattomia (Rutherford, 1995,142).

Phemister kysyy, että miksi Jumala olisi (- -) "tuonut sielulle äärettömästi havaintoja jotka eivät ole tietoisia ja joita mikään ei vastaa"? (2005, 151). Kysymällä näin voimme kiistää solipsistisen hypoteesin mahdollisuuden riittävän syyn perusteella ja näin pienet havainnot implikoivat sielun ulkopuolisesta maailmasta ja enemmän kuin vain yhden substanssin olemassaolosta. Lisäksi jos luotuihin substansseihin ei liittyisi pieniä ja hetkittäisiä havaintoja, olisivat ne Jumalan kaltaisia vailla passiivisia aineksia ja materiaa. Toisin sanoen pienet havainnot huolehtivat myös sielun ja ruumiin välisestä harmoniasta ja luovat yhteyden muuhun maailmankaikkeuteen tavalla "jolloin aukkoja havaintojen ja materian jatkumossa ei ole" (Phemister, 2005, 145).

Luotujen substanssien pienien havaintojen epätarkkuuden ja sekavuuden vuoksi, ne toimivat myös merkinä epätäydellisyydestä ja tuovat esille moraalisen ulottuvuuden. Jumalassa tämä moraalinen ulottuvuus tulee esille Jumalan tahtona, joka Jumalassa on ääretön ja täydellinen, kuten Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 48 (2011a, 339).

4.3 Pienten havaintojen jatkuvuus ja äärettömyys

Leibnizin mukaan adekvaatti idea on niin varma, että se ei ole enää analysoitavissa primitiivisemmäksi (McRae, 1976, 78). Pienet havainnot sekavina havaintoina ovat kuitenkin Leibnizille infinitesimaaleja niiden äärettömyydessään (McRae, 1976, 39). Toisin sanoen pienet havainnot tarkoittavat Leibnizille adekvaatin idean peilikuvia jotka eivät taivu lopulliseen analyysiin niiden äärettömyyden vuoksi. Näin voimme tulkita, että johtuen Leibnizin kannattamasta jatkuvuuden laista, on ristiriitaista ajatella havainnoinnin päättyvän ja siksi Leibniz ei voi hyväksyä kuolemaa siten kuin me sen tavallisesti ymmärrämme.

Pieniä havaintoja voidaan pohtia myös sielun tiedostamattomien taipumusten eli voiman näkökulmasta katsoen pyrkimyksessä muutokseen

(McRae, 1976, 40). Tämä monadin halu on luonteeltaan ääretöntä (Rutherford, 1998, 162), havainnoista toiseen siirtymistä ja pienten havaintojen modifioimaa. Substanssin kuolema tästä näkökulmasta katsottuna tarkoittaisi sen voiman täydellistä menettämistä. Tässä tapauksessa substanssin havaintokuva olisi pysähtynyt ja se ei kykenisi siirtymään yhdestä havainnosta toiseen.

Pienillä havainnoilla on tärkeä välittävä rooli havaintojen jatkuvuudessa ja asteittaisuudessa. Tämän voin liittää Leibnizin kritiikkiin Lockeaa ja Descartesia vastaan joka tulee esille *Uusissa tutkielmissa*. Leibniz sanoo, että (- -) "on mahdotonta, että meidän pitäisi reflektoida eksplisiittisesti kaikkia meidän ajatuksiamme" sillä tässä tapauksessa meillä olisi mielessämme alituisesti kaikki ajatuksemme ja näin loputtomiin (NE, 118). Leibnizin mukaan tällöin "emme koskaan olisi kykeneviä siirtymään uuteen ajatukseen" (NE, 118) koska mielessämme olisi *jo* kaikki. Tulkintani mukaan Leibnizille mieli, joka olisi pelkästään selvien ja tarkkojen havaintojen tilassa, olisi tila, joka on suotu ainoastaan Jumalalle ja luoduissa mielissä se olisi jatkuvuuden lain vastaista.

Kirjoituksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* Leibniz esittää tunnetun analogiansa meren pauhusta joiden jokaista pientä ääntä emme havaitse. Leibnizin mukaan kuitenkin jokainen yksittäinen aalto vaikuttaa meihin sen "sekavassa kokonaisuudessaan" riippumatta kuinka pieni se on, sillä toisin meillä ei olisi havaintoa meren pauhusta sen kokonaisuudessaan. Tässä yhteydessä Leibniz lisää ja sanoo, että (- -) "uni ei ole koskaan niin syvää, ettei olisi jonkinlaisia heikkoja ja sekavia aistimuksia" (- -) (2011a, 293). Toisin sanoen pienet havainnot takaavat jatkuvuuden lain mukaisesti havaintojemme jatkuvuuden ja äärettömyyden ja kuolema voi olla meille ainoastaan unta. Voimme myös perustella pieniä havaintoja ja niiden jatkuvuutta tai asteittaisuutta riittävällä syyllä, sillä "riittävän syyn periaate *edellyttää*, että havainnot kehittyvät ja tulevat esille äärettömästä joukosta niiden edeltäjiä." (Robert Brandom, 1994, 140).

4.4 Persoonallisesta ja moraalisesta identiteetistä

Seuraavassa lyhyesti persoonallisesta ja moraalisesta identiteetistä pienten havaintojen näkökulmasta katsottuna, jotka Leibnizin mukaan kuuluvat ainoastaan korkeimmille substansseille eli mielille. Palaan korkeampien substanssien asemaan Leibnizin filosofiassa työni loppupuolella.

Leibniz antaa teoksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* tiedostamattomille havainnoille roolin, joka viime kädessä takaa persoonan yksilölliset ominaisuudet erottamattomien identiteetti lain mukaisesti (2011a, 296). Samassa kirjoituksessa Leibniz sanoo, että "nämä tiedostamattomat havainnot (- -) osoittavat ja muodostavat sen saman yksilön, jota luonnehtivat jäljet yksilön edeltävistä tiloista". Tämän jälkeen Leibniz viittaa substanssin tilojen jatkuvuuteen ja ylempään mieleen joka viime kädessä tuntee nämä yksilöt ja niiden tilat (2011a, 294). Tässä Leibniz puhuu Jumalan mielessä olevasta todellisesta persoonallisesta identiteetistä, täydellisestä yksilökäsitteestä ja sen *a priori*-tasosta. Sen sijaan "identiteetin *a posteriori*-taso perustuu (- -) pienille havainnoille (- -) jotka heijastavat hämärästi (- -) täydellistä yksilökäsitettä" (Markku Roinila, 2005, 49 - 50) vailla täydellistä muistikuvaa koko substanssin historiasta.

Leibnizin mukaan ilman pieniä ja tiedostamattomia havaintoja persoonan mentaalinen elämä olisi syntynyt tyhjästä eikä se jatkuisi jatkuvuuden lain mukaisesti (Rescher, 1991, 101). Kuitenkaan koska Leibnizin mukaan näin ei ole, siitä seuraa, että mieli havainnoi aina ja se on luonnollisesti kuolematon (Jolley, 2005, 121).

Kirjoituksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* Leibniz sanoo, että (- -) "meissä on joka hetki ääretön määrä havaintoja, mutta ilman apperseptiota ja reflektointia eli muutoksia sielussa itsessään" (2011a, 293). Tämä tarkoittaa, että mielten [joilla on persoonallinen ja moraalinen identiteetti ja paikka armon valtakunnassa (Leibniz, 2011a, 345). Tästä luvussa 13.] ajattelemisen kyky on pysyvä vaikka niiden kokemukset eivät aina ole tietoisia (Jolley, 2005, 212). Tämä eroaa Descartesin ja Locken näkemyksistä jotka puolustavat ainoastaan tietoisesti ajattelevaa mieltä (Jolley, 1984, 107).

Leibnizillä persoonallinen ja moraalinen identiteetti liittyvät läheisesti

toisiinsa. *Uusissa tutkielmissa* Leibniz esittää hypoteesin kahdesta mielestä joiden tietoisuudet ja vaikutelmat (pienet havainnot) Jumala on vaihtanut keskenään. Tällaista tiedostamattomien havaintojen ja tietoisuuksien vaihtokauppaa Leibniz pitää luonnonjärjestyksen vastaisena näiden substanssien menettäessä niiden persoonallisen ja moraalisen identiteettinsä (NE, 245).

Kuitenkin huolimatta siitä, että Leibnizille persoonallinen identiteetti yhdistyy moraaliseen identiteettiin, niin muisti ei ole Leibnizille niin vahva persoonallisen identiteetin ehto kuin se on Lockelle. Nimittäin Locken redusoidessa persoonallisen identiteetin kykyyn muistaa, on Leibnizille tässä kysymys muistamisen dispositioista, toisin sanoen tiedostamattomista havainnoista, ilman, että tuhoetaan persoonallisen identiteetin [tarkemmin täydellisen yksilökäsitteen] jatkuvuutta (Jolley, 1984, 143).

5. Entelekia ja substantiaaalinen muoto

5.1 Entelekia: taustasta ja määritelmästä

Leibniz johtaa entelekia termin sanasta 'enteles' (Strickland, 2014, 72) Aristoteleen käyttäessä 'entelekiasta' nimitystä 'toteutuneisuus' (Aristoteles, *Metafysiikka*, 1047 a30-b2). Entelekia tarkoittaa yksinkertaisinta substanssia, "sillä niissä on itsessään tietty täydellisyys (- -) ja itseriittoisuus, mikä tekee niistä oman sisäisen toimintansa lähteitä ja (- -) ruumiittomia automaatteja" kuten Leibniz tuo esille *Monadologian* pykälässä 18 (2011a, 335). Entelekiaa voidaan pitää perussubstanssina, ohjelmana tai funktiona joka "tuo sen oman täydemmän luonnon realisoitavaksi" (Rescher, 1991, 90) ja jota "ohjaa sen täydellinen yksilökäsite" (Roinila, 2005, 44).

Vaikka entelekiaa ja yksinkertaista monadia voidaan pitää samoina ja vaihtokelpoisina, voidaan niille antaa myös eri tulkinta. Phemisterin mukaan voidaan ajatella, että monadi ei ole aina entelekia mutta se on sitä luonnollisesti orgaanisen ruumiin yhteydessä (Phemister, 2005, 60). Tämän tulkinnan mukaan entelekia eroaa monadista täydellistyessään, yhdistyessään ruumiiseen ja tuottaessaan korporeaalisin substanssin.

5.2 Entelekia: Jumala ja luodut substanssit

Kirjeessään François Lamylle 1698 Leibniz sanoo, että "materia ilman sieluja ja muotoja tai entelekioita on puhtaasti passiivista ja sielu ilman materiaa olisi puhtaasti aktiivista" (1997, 138). Jumala sen sijaan on pelkästään aktiivisuutta ja vailla ruumiista. Jumalaan aineettomana ei voi vaikuttaa sen ollessa puhdasta vaikutusta toisin kuin mihin tahansa jossa on materiaa (Rutherford, 1998, 173). Tästä seuraa, että Jumala aineettomana ja täydellisenä ei voi olla entelekia koska entelekia liittyy ruumiiseen täydentääkseen sitä. Onko Jumala sitten monadi, se on toinen kysymys, ja jätän siihen vastaamatta.

Kuitenkin voimme pohtia olisiko paljasta monadia eli entelekiaa olemassa vailla ruumiista. Garber esittää, että tämä periaatteessa voisi olla mahdollista mutta tässä tapauksessa entelekia olisi irti sen maailman järjestyksestä jonka Jumala valitsi luomistapahtumassa aktuaaliseksi (2009, 87).

Evidenssiä paljaan monadin ja ruumiin yhteydestä saamme *Monadologian* pykälästä 62. Siinä Leibniz sanoo, että (- -) "jokainen luotu monadi (- -) representoi tarkemmin ruumiin, johon se on erityisesti liittynyt ja jonka entelekia se on" (2011a, 341). Samaan tapaan *Luonnon ja armon järkipärisissä periaatteissa* Leibniz tuo esille ajatuksen jokaisesta yksinkertaisesta substanssista jota (- -) "ympäröi massa" (- -) (2011a, 325). Lisäksi, kuten Rescher esittää, jokaiseen luotuun substanssiin on koordinoitu ruumis tiettyjen muiden substanssien yhteydessä (1991, 218).

Ilmaisuani käyttäen entelekia on kuin vaatekoukku josta voi ottaa ja johon voi laittaa takkeja mutta se ei ole eristetty kartesiolainen mieli vailla mitään orgaanista. Näin ajatus paljaasta monadista luodussa maailmassa vailla ruumista on vain mahdollinen looginen konstruktio. Se voisi kenties toteutua maailmassa, joka ei ole paras mahdollinen tai solipsistisessa maailmassa. Kuitenkin Leibnizin mukaan Jumalan valitessa lukemattomista mahdollisista maailmoista aktuaaliseksi maailmaksi yhden parhaan maailman, hän loi sekä monadit ja materian maailmaan, ei vain yksittäistä ja paljasta monadia.

Voidaan kysyä miksi Jumala on luonut paljaita monadeja? Jo esille

tulleiden universaalisen järjestyksen ja monadien aktiivisten ja passiivisten elementtien lisäksi Garber esittää, että entelekiat ovat olemassa täydentyäkseen ja jotta ne tarjoaisivat substanssien yksilöllisyyttä korporeaalisisina substansseina (2009, 87). Toisin sanoen paljas monadi kehittymättömänä ei vielä tätä tee mutta täydentyessään se tuottaa niitä. Tällöin (- -) "entelekiaa on todella edellytetty kun annetaan synnynnäinen subjekti ja ykseyden yhdentymisen periaate ja kun oikeutetaan luonnon koneen operaatioiden levittäytyminen sen (- -) äärettömyydessään" (François Duchesneau, 2011, 22).

Kun Jumala on kerran luonut entelekiat, "niitä ei voi olla luonnollisesti tuotettu uudestaan" kuten Leibniz sanoo kirjeessään Johann Bernoullille tammikuussa 1699 (1989, 171). Jumalan luodessa entelekiat Leibniz tarkoittaa niillä "sieluja (- -) jotka Jumala jättää luonnon kulkuun" ja ne eivät ole niiden yksinkertaisuuden vuoksi mieliä armon valtakunnassa, kuten Leibniz kirjoittaa Lamylle 1698 (- -) (1997, 139). Lisäksi *Monadologian* pykälässä 64 Leibniz erottaa Jumalan luomat entelekiat ihmisten tekemistä koneista (2011a, 342).

5.3 Entelekian tilasta ja asemasta

Entelekiat ovat 'paljaita monadeja', "joilla on (- -) havaintotiloja mutta nämä havaintotilat ovat äärimmäisen hämäriä ja sekavia" (Jolley, 2005, 70). Paljas monadi on kuolemankaltaisessa tilassa mutta se havainnoi jatkuvasti sen pienien havaintojen kautta kuten Leibniz tuo esille *Monadologian* pykälässä 21 (Leibniz, 2011a, 335 - 336). Leibnizin mukaan "kaikki monadit on joka hetki varustettu äärettömällä määrällä pieniä havaintoja" (Rutherford, 1997, 164) josta seuraa, että (- -) "entelekioita täytyy olla kaikkialla" kuten Leibniz sanoo Pierre Baylille 1702 (Leibniz, 110, 1997). Tämä tarkoittaa, että entelekian tila jonka havainnot ovat pelkästään pieniä ja sekavia, ei ole poikkeustila universumissa.

Eriasteisista monadeista ja niiden havaintojen asteista puhuin jo aiemmin. Katso luku 3.1 ja sivu 7. Alimpina tässä substanssien luokittelussa ovat entelekiat joista Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 19, että "yleinen monadin tai entelekian nimitys riittää yksinkertaisille substansseille, joilla on vain tämä" (- -) (2011a, 335) tarkoittaen, että niiden

havainnot ovat hetkittäisiä tai sekavia ja niiltä puuttuu muisti ja tietoisuus (Rescher, 1991, 92). Monadien välinen hierarkia muodostuu jatkuvuudesta niiden havaintojen selvyyden ja sekavuuden asteiden mukaan (Phemister, 2005, 20). Alimpana tässä hierarkiassa ovat entelekiat jotka "putoavat tietoisuuden kynnyksen alapuolelle" (Jolley, 2005, 69 - 70).

Monadologian pykälässä 24 Leibniz vertaa pelkkien monadien tilaa tajuttomana olemiseen vailla mitään tarkempia havaintoja (2011, 335 - 336) Korkeammat substanssit voivat väliaikaisesti vaipua entelekiän eli (- -) "yksinkertaisen substanssin tiedostamattomalle tasolle, jolloin sillä on vain pieniä havaintoja". Kuitenkaan yksinkertaisilla ja elottomilla substansseilla ei ole mahdollisuutta nousta mielen tasolle, jolla on tietoisuus (Leibniz, 2011, 490).

Nouseeko tässä esille aukko rationaalisten ja ei-rationaalisten olioiden välille (Rutherford, 1997, 165), joka olisi jatkuvuuden lain vastainen ajatus? Palaan ongelmaan armon- ja luonnonvaltakuntien yhteydessä myöhemmin.

Monadologian pykälässä 14 Leibniz kritisoi kartesiolaisia täydellisesti eristettyjen mielen puolustamisesta ja entelekiöiden ja pienien havaintojen huomioitta jättämisestä Leibnizin puolustaessa näin ruumiillisten entelekiöiden luonnollista kuolemattomuutta (2011a, 334). Samalla tapaa kirjeessään Bernoullille 17. joulukuuta 1698 Leibniz esittää, että entelekiat "eivät voi syntyä tai hävitä luonnollisesti ja jopa orgaanisen ruumin tuhoutuminen ei ole mitään muuta kuin sen elimien kutistumista" (1989, 170).

5.4 Substantiaalisesta muodosta

Sekä Leibnizilla että Aristoteleella entelekiän ja substantiaalisen muodon termejä voidaan pitää ekvivalentteina jolloin (- -) "ensimmäiset entelekiat ovat substantiaalisia muotoja, elävien substanssien sieluja tai mieliä" (Phemister, 20, 2005). Kuitenkin jos entelekiasta ja substantiaalisesta muodosta puhuu täsmällisemmin, niin substantiaalinen muoto on entelekiöiden unioni elävässä orgaanisessa ruumiissa (Smith, 2011, 139) kun sitä vastoin kartesiolaiset voisivat tulkita entelekiää yksittäisenä erillisenä sieluna.

Kirjoituksessa *Tutkimus dynamiikasta* (1695) Leibniz jakaa voimat

primitiivisiin ja johdannaisiin voimiin jotka molemmat voivat olla sekä aktiivisia että passiivisia. Kun passiivinen voima on primitiivistä, on kysymys aineellisten kappaleiden kohteena olemisesta tai vastustavasta voimasta ja kun voima on passiivista ja johdannaista, on kysymys luonnon kappaleiden ja ilmiöiden omista voimista. Johdannainen aktiivinen voima taas syntyy primitiivisen aktiivisen voiman rajoituksen seurauksena (2011, 207 - 208).

Primitiivisen aktiivisen voiman Leibniz liittää tässä samassa kirjoituksessa entelekiaan tai substantiaaliseen muotoon (2011, 207 - 208). *Teodikean* pykälässä 87 Leibniz sanoo, että "entelekia ei tuo mukanaan ainoastaan toimintakykyä vaan myös sitä jota on kutsuttu 'voimaksi', 'pyrkimykseksi' ja 'conatukseksi' josta itse toiminnan täytyy seurata jos mikään ei estä sitä" (2007b, 173 - 174). Primitiiviset voimat [entelekia] ylipäättään ovat pysyviä ja "identifioitavissa substanssin kanssa" kun taas "johdannaiset voimat ovat primitiivisten voimien muuttuvia modifikaatioita" (McRae, 1976, 57).

Jokainen luotu substanssi on kuitenkin sekä primitiivisen aktiivisen että sen passiivisen voiman kohteena (Rutherford, 1997, 162). Phemisterin tulkinnassa substanssin aktiivinen voima [substantiaalinen muoto] toimii yhdessä ruumiin primitiivisen passiivisen voiman tai primaarisen materian kanssa sen täydellistäjänä (2005, 31) eikä primaarista materiaa itsessään voi olla olemassa (2005, 111).

Substantiaaliset muodot ovat olennaisia eläville voimille vailla jumalaisen avun väliintuloa (Phemister, 1996, 146). Substantiaalisen muodon roolina on monilukuisuuden yhdistäminen jotta se tuottaisi organisoidun ja elävän substanssin ja takaisi ykseyden ja identiteetin (Antonio Lamarra, 1996, 89, 92). Tästä seuraa, että "substantiaalinen muoto on korporeaalisuuden substanssin muoto tai (- -) ekvivalentti ehto ruumiille" (- -) (Enrico Pasini, 2011, 83) vaikkakin "substantiaaliset muodot eivät voi olla identifioituneet substanssien kanssa, jossa ne ovat enemmän olennaisia ja yhdistäviä periaatteita" (Lamarra, 1996, 90).

Garberin tulkinnan mukaan Leibnizin täydellisen yksilökäsitteen käsitys - joka on löydettävissä jo *Metafysiikan esityksestä* 1686 - on yhteydessä Leibnizin haluun elvyttää substantiaalisia muotoja (2009, 188 - 189).

Voimme näin tulkita, että aktiivisen voiman avulla entelekia täydentyessään - toisin sanoen substantiaallinen muoto - pyrkii kohti Jumalan jo ennalta näkemiä päämääriä. Purkamalla sitten substantiaalista muotoa taaksepäin voimme nähdä kunkin substanssin ainutlaatuisen historian erottamattomien identiteetti periaatteen mukaisesti. Kuten Leibniz sanoo Baylelle 1698, (- -) "jokainen substanssin nykyinen tila on luonnollinen seuraamus sen edeltävästä tilasta mutta ainoastaan ääretön ymmärrys voi nähdä tämän seuraamuksen" (- -) (Leibniz, 1997, 83). Näin täsmällisessä mielessä viime kädessä substantiaalisessa muodossa on kysymys Jumalan alulle laittamasta täydellisen yksilökäsitteen käsitteestä.

6. Jumala maailman luoja

6.1 Jumala ja maailman luominen

Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 6, että (- -) "monadien olemassaolo alkaa tai loppuu vain yhdellä kertaa" (- -) (Leibniz, 2011a, 333). Toisin sanoen Jumala luo maailman ja monadit heti ja kerralla.

Monadien syntyminen ja tuhoutuminen ovat toistensa peilikuvia ja ne eivät voi syntyä eivätkä tuhoutua luonnollisesti. Toisin sanoen monadien syntymisessä - tai mikäli Jumala päättäisi tuhota monadit - on kysymys Jumalan kautta tapahtuvasta yliluonnollisesta prosessista (Strickland, 2014, 50 - 51). Samalla tapaa kuten Leibniz kirjoittaa Sophie Charlottelle 8. toukokuuta 1704, ei myöskään "ole ajateltavissa kuinka havainto yhtään enempiä kuin materia, voi alkaa luonnollisesti" (2011b, 313).

On kuitenkin olemassa ero luonnollisesti ja asteittain esille tulevien yhdistelmien ja Jumalan (ihmeen tapaisen, ei-luonnollisen) luomisaktin välillä. Edelliset ovat aggregaatteja, sellaisia kuten kappaleita, armeija ja sateenkaari ja jälkimmäisissä on kysymys substansseista ja niiden syntymisestä ja kuolemista (Larry L. M. Jorgensen, 2009, 240). Tämä tuo esille aukon sen olemassaolon välillä, joka alkaa ja päättyy ei-luonnollisesti Jumalan yliluonnollisen aktin toimesta, ja sen välillä, joka liittyy luodun maailman luonnolliseen järjestykseen, ja johon liittyy olemassaolon asteittaisuus ja jatkuvuuden laki (Jorgensen, 2009, 227). Näyttäisi siis siltä, että luodun maailman piirissä asteittain esille tulevien ja Jumalan

luomisaktin välillä on olemassa epäsymmetria.

Jumala luo sekä maailman että substanssit ja "näin on mahdotonta, että minkään monadin pitäisi olla olemassa solipsistisessa universumissa" (Phemister, 2005, 150). Phemisterin mukaan toki tämä olisi ollut Jumalalle looginen mahdollisuus. Kuitenkaan "Leibniz ei ajattele, että Jumala *olisi* koskaan luonut vain yhtä substanssia" ja (- -) "tämä on suljettu pois lukuisien periaatteiden kautta mukaan lukien täydellisyyden, paljouden ja riittävän syyn periaatteet" (2005,152). Phemister myös esittää, että Jumala olisi voinut tahtonsa avulla "tuhota kaikki muut paitsi yhden substanssin" mutta tällöin primaarinen materia ja ulotteisuus eivät olisi laajentuneet (2005, 47 - 48).

Kirjeessään Baylelle 1698 Leibniz sanoo, että "Jumala olisi voinut antaa jokaisella substanssille sen omat ilmiönsä riippumatta kaikista muista mutta tekemällä niin hän olisi tehnyt yhtä monia ei-yhdistettyjä maailmoja kun on olemassa substansseja" (- -) (1997, 81). Toisin sanoen Leibnizin mukaan Jumala valitsi mahdollisista maailmoista aktuaaliseksi vain yhden ja parhaan maailman, ei lukuisia maailmoja. Kysymys on Jumalan ymmärryksellä tekemästä yksittäisestä päätöksestä valita aktuaaliseksi maailmaksi yksi maailma, jolloin Jumalan ymmärrys tulee esille "jokaisessa luodussa mielessä sekavasti kun jumalaista ymmärrystä imitoidaan" (- -) kuten Leibniz sanoo Isaac Jaquelotille 4.9.1705 (1997, 188). Jumalan päätöksellä valita yksi maailma aktuaaliseksi on merkitystä kun myöhemmin pohdin luonnon- ja armon valtakunnan välistä eroa sielujen tai mielten kuolemattomuuden yhteydessä.

Vastustaessaan okkasionalismia Leibniz sanoo kirjeenvaihdossaan Arnauldin kanssa huhtikuussa 1687, että "etteivät ihmeenkään tapahdu Jumalan uudella tahtomuksella vaan ovat hänen yleisen suunnitelman mukaisia" (2011a, 142). Tällä Leibniz viittaa Jumalaan joka luomisaktin yhteydessä yhdellä kerralla ja puuttumatta siihen enää asettaa universumiin ennalta säädetyn harmonian ja asettaa substanssien näkökulmat ja voimat "prioriteettijärjestyksen mukaisesti" (2011a, 142). Tämän jälkeen luotujen substanssien ja luonnonjärjestyksen piirissä ihmettä ei enää tapahdu (Smith, 2011, 192).

Tätä oppia ennalta säädetystä harmoniasta voidaan katsoa myös

jumalaisen esimuodostus-opin (preformaation, jota käsittelen tarkemmin seuraavassa luvuissa) kautta, sillä "Leibniz (- -) näkee esimuodostuksen välttämättömänä osana (- -) ennalta säädettyä harmoniaa" (Smith, 2011, 191). "Ennalta säädetty harmoniset havainnot ja orgaanisten ruumiiden esimuodostus ovat pari" (Smith, 2011, 190). Kysymys on sielun ja ruumiin välisestä harmoniasta ennalta säädetyn harmonian ja esimuodostuksen mukaisesti "sen jälkeen kun [Jumalan] luominen edellyttää, että *on* olemassa tällainen ruumis" sielun yhteydessä (- -) (Smith, 2011, 191 - 192).

Ennen luomistyötään Jumalalla on mielessään täydellisiä yksilökäsitteitä ja niiden lakien sarjoja niiden äärettömyydessään (Nachtomy, 2011, 75) jokaisen luodun lähtiessä luojaan käsistä ainutlaatuisina ja erottamattomien identiteetti- periaatteen mukaisesti (Leibniz, 2011a, 296).

Ero Jumalan ja ihmisen luomisen välillä on siinä, että ihmiset eivät voi luoda entelekiota ja elämää (Phemister, 2011, 49). Yksilöllisten substanssien ääretöntä rakennetta ei voi olla luotu ihmisten toimesta vaan ainoastaan Jumalan yliluonnollisessa luomistapahtumassa (Nachtomy, 2011, 76) "ja tästä seuraa, että elävöitynyt kone ja yleisesti luonnonkone on absoluuttisesti tuhoutumaton" kirjoittaa Leibniz Des Bossesille 11. maaliskuuta 1706. (2007a, 76). Näin substanssien syntyminen ja tuhoutuminen toistensa peilikuvina liittyvät Jumalan toimintaan.

7. Oppi esimuodostuksesta

7.1 Mikroskopian löydöksistä

Aristoteleelle substansseja olivat olleet paradigmaattisten hevosten tai ihmisten kaltaiset substanssit, mutta 1600-luvulla mikroskopian löydöksiä kautta orgaanisten koostumuksien kuvaukset olivat tarpeellisia (Smith, 2011, 97, 144). Tällöin tapahtunut "siirtymä makro-organismista mikro-organismeihin pakottivat tutkijat etsimään mikroskooppisia matoja" kun vielä antiikissa tämän tapainen tutkimus perustui ihmisten luonnollisiin havaintokykyihin (Smith 144).

Leibnizillä löytyy paljon tekstievidenssiä mikro-organismeista. Smith mainitsee esimerkiksi 'maailmoja-maailmoissa'-opin joka tulee esille Leibnizin huomautuksissa Michelangelo Fardedalle 1690, jonka mukaan

materian osat sisältävät "äärettömän paljon substansseja". Tähän teemaan liittyvät myös teesit joiden mukaan 'ei ole olemassa atomeja' ja 'ei ole olemassa niin pientä kappaletta joka ei ole edelleen jaettavissa' (Smith, 2011, 144 - 145). Smith mainitsee myös muita samantapaisia tekstievidenssejä 1600-luvun loppu- ja 1700-luvun alkupuolelta Leibnizin eri kirjeenvaihtojen yhteydessä, joissa mikroskoopin ja mikro-orgasmiin vaikutus näkyy Leibnizin ajattelussa (Smith, 2011, 144 - 145).

Leibniz kannatti niin kutsuttua esimuodostus (preformaatio)-oppia, jonka mukaan on olemassa pieniä ihmisiä, eläimiä tai kasveja "jotka ovat jo olemassa pienoiskoossa siemenissä ennen hedelmöitystä" ja joiden syntymä on vain laajentumista (Strickland, 2014, 139). Todennäköisesti mikroskoopilla tehdyt havainnot tekivät Leibnizin käsityksen esimuodostuksesta mahdolliseksi mutta Smith kuitenkin lisää Leibnizin eksplisiittisesti väittävän useaan otteeseen, että hänen esimuodostusopin tausta on filosofinen, ei mikroskopiasta peräisin oleva (Smith, 2011, 173).

Joka tapauksessa Leibnizin käsitykseen esimuodostuksesta vaikutti Antoni van Leeuwenhoekin (1632 -1723) vuonna 1677 löytämät siemeneläimet (Strickland, 2014, 139) jonka Leibniz tapasi vuotta aiemmin (Smith, 2011, 195). Lisäksi myös Leibnizin aikalaiset Jan Swammerdam (1637 - 80) ja Marcello Malpighi (1628 - 94) tekivät havaintoja mikroskoopilla. Leibniz sai näiltä kaikilta kolmelta vaikutteita esimuodostus-oppiinsa Leibnizin mainitessa kirjoituksessa *Substanssien luontoa koskeva uusi järjestelmä*, että he "ovat auttaneet minua ja tehneet helpommaksi myöntää, että eläimellä eikä millään muullakaan orgaanisella substanssilla ole alkua" (2011a, 221).

Kirjeessään *Reflection on the doctrine of single universal spirit* 1702 Leibniz esittää, että havainnot mikroskoopilla osoittavat, että (- -) "perhonen on ainoastaan perhostoukan kehitystä" viitaten tässä yhteydessä transformaatioihin ja hetkeä myöhemmin raamattuun (- -) (2011b, 285). Toisin sanoen mikroskoopin avulla tehdyistä havainnoista ja esimuodostuksesta seuraa myös Leibnizin käsitys luotujen olioiden transformaatioista. Nämä Leibniz yhdistää mainitussa kirjeessä Jumalan luomistapahtumaan ja kristillisyyteen johtuen niistä siemenistä jotka Jumala on esimuodostanut luodessaan maailmaan ja jotka ovat jo olemassa luodussa

maailmassa.

Artikkelissa *Substanssien luontoa koskeva uusi järjestelmä* Leibniz kiistää kuitenkin sielunvaelluksen kuvitelmana ja antaa samassa yhteydessä tukea transformaatiokäsitykselleen mainiten edellä mainitut mikroskooppitutkimuksen kehittäjät nimeltä (2011a, 221).

Empiirisen tutkimuksen valossa on huomionarvoista, että Leibniz kannatti varhain vivisektioita (elävän eläimen tieteellistä leikkelyä). Leibniz sanoo kirjoituksessaan *Directiones* (1671), että 'meidän täytyy johtaa lukemattomia anatomisia tutkimuksia eläimillä' (- -) (Smith, 2011, 48 - 49). Jos Descartes oli havainnoissaan riippuvainen analogisista malleista, niin Leibniziin vaikutti Malpighin käyttämä mikroskooppi (Smith, 2011, 98) empiirisenä työkaluna. Esimerkiksi toukokuussa 1691 kirjeessään Christiaan Huygensille (1629 - 1695) Leibniz sanoo, että 'pidän parempana Leeuwenhoekia joka kertoo minulle mitä hän näkee kuin kartesiolaista, joka kertoo minulla mitä hän ajattelee' (Smith, 2011, 54). Näin voidaan tulkita, että Leibniz ei ollut pelkästään rationalisti vaan hän myös kiinnitti huomiota empiirisiin tutkimuksiin (Smith, 2011, 54). Tästä evidenssinä on esimerkiksi *Monadologian* pykälä 76 missä Leibniz viittaa *a posteori* tehtyihin tutkimuksiin jotka "sopivat täydellisesti yhteen edellä *a priori* johdettujen periaatteiden kanssa" (2011a, 343).

Mikroskoopin vaikutusta Leibnizin ajatteluun voidaan myös tulkita korproreaalisen substanssikäsityksen kautta. Phemisterin mukaan korproreaaliset substanssit pitävät sisällään muita korproreaalisia substansseja ja näin äärettömästi ja "tämä on totta riippumatta siitä kuinka pitkälle mikroskoopin avulla tehtävä tutkimus (- -) ehkä etenee" (Phemister, 2005, 94).

On myös mahdollista, että Leibnizin saamat vaikutteet mikroskoopin avulla tehdyistä löydöistä ja hänen omaksumansa oppi esimuodostuksesta vaikuttivat Leibnizin tunnettuun oppiin ennalta säädetystä harmoniasta kuten Smith esittää (2011, 195).

On usein esitetty, että keskiperiodilla Leibnizin filosofia oli vielä realistista mutta myöhäiskaudella se muuttui idealistiseksi. Smith tuo mukaan tähän myös biologisen näkökulman ja esittää, että tämä muutos oli

myös siirtymä isompien eläimien tutkimuksesta mikroskooppisten organismien tutkimiseen (2011, 124).

7.2 Muita esimuodostus-opin taustatekijöitä

Edellä mainittujen Leibnizin aikalaisten ja mikroskooppitutkimuksen harjoittajien lisäksi Leibnizin käsitykselle esimuodostuksesta voi nimetä muitakin vaikuttajia. Esimerkiksi myöhäisantiikkista löytyy kirkkoisä Augustinus (354 - 430) ja antiikista Platon, Pythagoras, (582 - 496 eaa.) Anaksagoras (noin 500 - 428 eaa.) (Smith, 2011, 175).

Leibniz hyväksyi Augustinuksen käsityksen eläinten sielujen jakamattomuuden ja tuhoutumattomuuden tunnistamisesta, joka antaa näin epäsuoraa tukea Leibnizin käsitykselle esimuodostuksesta (Smith, 2011, 174 - 175). Kuitenkaan Augustinuksen aikana 'siemenelliset oliot' eivät vielä olleet empiirisen (toisin sanoen mikroskoopin) tutkimuksen kohteena toisin kuin Leibnizin aikakaudella (Smith, 2011, 176).

Sekä Platon että Pythagoras puhuivat sielujen ja eläimien tuhoutumattomuudesta ja saattoivat vaikuttaa Leibnizin käsitykseen esimuodostuksesta, mutta tähän käsitykseen ei kuitenkaan sisälly Pythagoralaista sielunvaellusta. Tämän sijaan platonissävyytteisen kristillisyyden kautta Leibnizin käsitykseen esimuodostuksesta sisältyi sielunkaltaisia tai siemenellisiä periaatteita (*ratio seminalis*) joiden kautta Jumala on luonut maailman (- -) (Smith, 2011, 175). Anaksagorakselta löytyy oppi nimeltä *logoi spermatikoi* joka muistuttaa edellä mainittua oppia *ratio seminalis* mutta Anaksagoraksen opissa on kysymys "erilaisten materiaalien elementtien sekoittumisesta" ja niiden potentiaalisuuksista (Smith, 2011, 175).

Viittaukset siittiöeläimiin eivät tulleet Leibnizin kirjoituksissa selvästi esille ennen kirjoitusta *Substanssien luontoa koskeva uusi järjestelmä* 1695 (Smith, 2011, 182). Toisaalta Arnauld- kirjeenvaihdossa 1686 Leibniz jo ensimmäisen kerran toi esille organismien aikaisemman olemassaolon joiden olemassaolo jatkuu niin kutsutun "kuoleman" jälkeen Leibnizin vedotessa mikroskoopin avulla tehtyjen tutkimusten evidenssiin (Smith, 2011, 182). Leibniz kuitenkin tiesi siittiöeläimistä paljon aikaisemmin ennen kuin ne tulivat mukaan hänen filosofiaansa (Smith, 2011, 183). Joka

tapauksessa Leibniz oli kirjoituksessa *Luonnon ja armon järkipäiset periaatteet* (- -) "vakuuttunut kaikkien spermaattisten olioiden aikaisemmasta olemassaolosta" (- -) (Smith, 2011, 183). Leibniz toteaa tässä kirjoituksessa, että (- -) "mitä on todettu suuremmista eläimistä, pätee myös spermaattisten eläinten syntymään ja kuolemaan, toisin sanoen ne ovat kasvaneet toisista pienemmistä spermaattisista eläimistä (- -), sillä luonnossa kaikki jatkuu äärettömiin" (2011a, 328).

Voidaan pohtia Smithin lailla sitä, että oliko Leibniz todella esimuodostus-opin kannattaja (2011, 183 - 185). Smith kuitenkin päätyy näkemykseen, että ainakin vuodesta 1676 alkaen Leeuwenhoekin löydökset siemeneläimistä tarjosivat todennäköisen ehdokkaan sielunkantajan rooliin, joka oli jo olemassa esimuodostuneessa tilassa (Smith, 2011, 184).

Leibniz oli kuitenkin vielä 1680-luvulla huolissaan siittiöeläimien haaskauksesta hedelmöityksessä teologisten syiden vuoksi - se olisi Jumalan viisauden vastaista (Smith, 2011, 185). Smith esittää, että "ainakin tällä periodilla Leibniz halusi vapauttaa ihmisen esimuodostus-prosessista" ja halusi "nähdä ihmisen hedelmöityksen luomisen ihmeenä johon sisältyy Jumalan puuttuminen" (Smith, 2011, 186). Kuitenkin viimeistään vuoden 1695 artikkelissa *Substanssien luontoa koskeva uusi järjestelmä* Leibniz nostaa käsityksensä esimuodostuksesta esille (Smith, 2011, 182). Lisäksi kuten Smith mainitsee (2011, 186 - 187), niin *Luonnon ja armon järkipäiset periaatteet*, pykälä 6 tuo myös tekstievidenssin siitä missä "sikiämisessä (- -) pienet eläimet saavat uuden asun (- -) jotta "ne voivat astua suuremmalle näyttämölle" (- -) (2011a, 327). Toisin sanoen "ihmissieluja ei menetetä siemensyöksyssä" eikä "sielu ole ihminen ennen hedelmöitystä" (Smith, 2011, 186). Tällä tavoin Leibniz saattoi vapautua teologisista huolistaan siittiöeläimien tuhlauksesta hedelmöityksessä ja päätyä pohdinnoissaan transformaatioiden piiriin (Smith, 186 - 187).

Ihmissielujen asema luodussa maailmassa on teema johon palaan kun pohdin luvussa 13 ihmissieluja luonnon- ja armonvaltakuntien yhteydessä.

Leibnizin ja Leeuwenhoekin väliltä löytyy mielenkiintoisia yhtäläisyyksiä. Sekä Leibnizin käsityksessä ennalta säädetystä harmoniasta että Leeuwenhoekin esimuodostus-opissa pohditaan kolmea eri vaihtoehtoa: olioiden tilaa selitetään materian vaikutusten kautta, se on seurausta

Jumalan alituisesta puuttumista tai kysymys on Jumalan maailmaan asettamista alkuperäisistä ehdoista (Smith, 2011, 194 - 195). Smith tulkitsee, että he molemmat puoltavat kolmatta vaihtoehtoa ja näin Leeuwenhoekin käsitys esimuodostuksesta on samanlainen kuin Leibnizin näkemys ennalta säädetyistä harmoniasta (Smith, 2011, 195).

Leeuwenhoek tuo myös esille 1688 näkemyksen Jumalan ylläpitämästä universumin järjestyksestä joka lähtee liikkeelle Jumalan luomisesta, jolloin eläimet ja ihmiset ovat olemassa siemeninä. Näiden siementen täytyy Leeuwenhoekin mukaan käydä läpi muodonmuutoksia jotta niistä tulisi tunnistettavia (Smith, 2011, 181 - 182). Tulkintani mukaan tämä muistuttaa Leibnizin näkemystä entelekiosta joiden täydentyäkseen täytyy läpikäydä muodonmuutoksia tullakseen yksilölliseksi korporeaalisiksi substanssiksi.

7.3 Maailman tulemisesta ja organismeista mekaanisuuteen

Jeanne Roland esittää, että "organismi on Jumalan ja maailman välissä kaikkiin olioihin juurrutettuna merkinä (- -) ja organismien kautta "Jumala tekee mahdolliseksi maailman tulemisen" (Roland, 2011, 152). Organismien alkuperässä on näin kysymys a priori rakenteesta "josta seuraa että organismi on välttämättä esimuodostettu" ja jonka alkuperää ei voi selittää mekaanisesti. Leibniz selittää tätä viidennessä kirjeessään Samuel Clarkelle sanoen, että "eläinten organismi on mekanismi, joka edellyttää jumalallista esimuodostusta (2011a, 403). Näin voidaan tulkita, että jumalallisen esimuodostuksen kautta organismi on myös "fundamentaalin ehto mille tahansa mekanismille" (Roland, 2011, 152).

Jumala on esimuodostanut kaiken siten että "se, mikä siitä seuraa, on vain luonnollista ja täysin mekaanista" kuten Leibniz tuo kirjeenvaihdossaan Clarcken kanssa esille (2011a, 403). Jumala on asettanut yliluonnollisesti monadien historian alulle mutta niillä on kuitenkin "osallistuva rooli" organismeissa ja ne toimivat "ohjelmallisen koordinaatiston mukaisesti yhdessä muiden substanssien kanssa" (- -) "tuottaakseen korkeamman tason organismeja" (- -) (Rescher, 1991, 241).

Phemister korostaa orgaanisten ruumiiden ja mekaanisuuden yhteydessä primitiivisten aktiivisten voimien ensisijaisuutta. Hänen mukaansa "Jumalan täytyy ensin luoda primitiivisiä aktiivisia voimia" jotta orgaaniset koneet

kykenevät toimimaan mekaanisten syiden kautta (2011, 42). Phemister esittää myös, että "hallitseva monadi on aina ollut läsnä sitten luomisen esimuodostetussa siemenessä" josta käsin esille nousee orgaaninen korporeaalin substanssi (2011, 45). Tätä voi tulkita tavalla, että vailla hallitsevaa monadia (tai entelekiää ja substantiaalista muotoa) esille ei nousisi koskaan korporeaalaisia substansseja ja kaikki materia olisi hajaannuksen tilassa.

Leibnizin mukaan orgaaniset ruumiit ovat äärettömän monimutkaisia ja tästä äärettömyydestä seuraa, että "orgaanisesti ruumiillistuneen olion täytyy aina olla olemassa" (- -) (Smith, 2011, 169). Johtuen jumalaisesta esimuodostuksesta, jonka Jumala on *jo* toteuttanut, orgaanista ruumista "ei voi koskaan ottaa pois olemassaolosta eikä sitä voi tuoda olemassaoloon" (Smith, 2011, 169). "Orgaaniset ruumiit siksi kestävät yhtä pitkään kuin universumi ja ovat kohteina transformaatioille" (- -) (Lamarra, 1996, 88). Toisin sanoen Jumala on luonut ja esimuodostanut aktuaaliseksi yhden maailman jonka sisällä kaikkien orgaanisten ruumiiden transformaatioiden täytyy tapahtua.

7.4 Eläimet ovat jo olemassa

Eläimien esimuodostus-teorian taustaksi Leibniz antaa tunnustusta antiikin lääkäri Hippokrateelle viitatessaan kirjoituksessaan *A Specimen of Discoveries About Marvellous Secrets* (1686) jo olemassa oleviin eläviin olioihin joilla ei ole syntymää eikä kuolemaa (1995, 83).

Leibnizilta löytyy paljon tekstievidenssiä eläimien esimuodostuksesta, toisin sanoen siitä ajatuksesta, että Jumala on jo esimuodostanut eläimet luodessaan maailman eikä niitä voi enää luoda uudestaan. Kirjeessään Antoine Arnaudille 30.4.1687 Leibniz sanoo, että [eläimet] "ovat olleet eläviä jo maailman luomisesta asti ja tulevat olemaan sitä maailman loppuun saakka" (- -) (2011a, 148). *Monadologian* pykälässä 74 Leibniz sanoo, että (- -) "orgaaninen ruumis oli olemassa jo ennen sikiämistä ja että tässä ruumiissa oli myös sielu, toisin sanoen eläin itse oli olemassa" (2011a, 343). Artikkelissa *Substanssien luontoa koskeva uusia järjestelmä* Leibniz sanoo, että eläimet jotka ovat aina olleet elossa järjestyneitä, tulevat myös aina pysymään elossa (2011a, 222). Leibniz viittaa eksplisiittisesti eläinten

esimuodostukseen kirjeessään *Considerations on Vital Principles and Plastic Natures* (1705) (- -). Siinä Leibniz sanoo, "että koskaan orgaanista ruumiista ei tuoteta kokonaan alusta asti ilman mitään esimuodostusta eikä yhtään sen enempää tuhota kokonaan eläintä joka on jo olemassa" (1956, 959).

Jumalallisen esimuodostuksen seurauksena "ei ole prosessia joka uudelleen järjestää aikaisemmin olemassa olevan materian tuodakseen sen [uudestaan] olemassa olevaksi eikä prosessia joka hävittäisi tämän [jo luodun] materian olemassaolon" (Smith, 2011, 135). Jumalan esimuodostuksen ja luomistoimen seurauksena Jumalan valitsema *yksi* aktuaalinen maailma on jo luotu. Tämän seurauksena substanssit ja eläimet ovat jo olemassa tässä luodussa maailmassa. Kun tämän ilmaisee toisin, niin Jumalan rooliin - ei luotujen olioiden - kuuluu luoda ja esimuodostaa maailma, josta luodut oliot ovat seurausta. Kerran maailman luotuaan ja esimuodostaessaan sen "orgaanisten ruumiillistuneiden olioiden täytyy aina olla olemassa" eikä Jumala enää puutu luonnon tavallisiin operaatioiden (Smith, 2011, 169).

Luotua maailmaa jossa substanssit ja eläimet ovat jo olemassa voi pohtia myös korporeaalisien substanssien - vastaavana eläimelle - nimikkeen kautta. Leibniz sanoo, että "luonnon orgaaninen kone ei ole koskaan syntynyt sen jälkeen kun se on muodostettu elinten äärettömyydestä (- -) ja eläin on itsessään tuhoutumaton samoin kuin universumi itsessään" (Anne-Lise Rey, 2011, 163). Smithin tulkinnan mukaan kaikki korporeaaliset substanssit ovat alkuperäisesti muodostettu jumalaisesta esimuodostuksesta (Smith, 2011, 218).

Korporeaalisia substansseja ei myöskään voi olla muodostettu mekaanisesti ja mikään mekaaninen tai jo ajassa oleva ei ole kykenevä synnyttämään uudestaan *jo* syntynyttä (Smith, 2011, 168). Kun Descartesin mukaan "eläimet eivät ole mitään sen enempää kuin koneita" (Smith, 190 - 191) ja ne olivat selitettävissä pelkästään mekaanisilla laeilla (2011, 168), niin sitä vastoin Leibniz sanoo, että "'mekanismi on kykenemätön tuottamaan *uudelleen* näitä äärettömän moninaisia elimiä' joiden alkuperä on esimuodostuksessa (Smith, 2011, 169).

Leibniz kuvaa elävän olion ja keinoitekoisen tai mekaanisen koneen

välistä suhdetta seuraavasti kirjoituksessaan *Consideration on Vital Principles and Plastic Natures* (- -) (1705): Leibnizin mukaan (- -) "eläimiä ei ole koskaan muodostettu (- -) epäorgaanisesta massasta ja vaikka mekanismi on kykenemätön synnyttämään niiden äärettömän moninaisia elimiä uudestaan [koska ne ovat jo syntyneet jumalaisessa esimuodostuksessa], niin mekanismi voi ainakin vetää nämä aikaisemmin olemassa olevat ruumiit mukaan muodonmuutosten ja kehityksen prosessiin." (1956, 959). Toisin sanoen mekaanisuudella on oma roolinsa luodussa maailmassa jo luotujen eläinten tai korporeaalisten substanssien muodonmuutosten yhteydessä mutta ne eivät voi syntyä epäorgaanisesta.

7.5 Leibnizin esimuodostus-opin luonteesta

Leibniz ei tukenut ajatusta sellaisesta aikaisemmasta olemassaolosta jonka mukaan "sielut olisivat olemassa muualla ennen kuin ne ovat yhdistyneet ruumiiseen ja syntyneet tähän maailmaan" (- -). (Strickland, 2014, 139). Tällainen ajatus voitaisiin yhdistää Pythagoraan sieluvaellus-oppiin tai Descartesin mielen ja ruumiin reaaliseen distinktion. Leibniz ei myöskään tukenut ajatusta, jonka mukaan "lasten sielut olisi tuotettu vanhempien sieluista" eikä niin kutsuttua spontaanisen syntymisen teoriaa, jonka mukaan "sielut voidaan luoda ainoastaan materiasta" (Strickland, 2014, 139). Edellisten sijaan Leibniz puolsi käsitystä edellä mainitusta esimuodostuksesta, jonka mukaan "kaikki elävät oliot kehittyvät itsensä pienistä versioista" (- -), "pienistä ihmistä" tai niin kutsutuista "animalculista" (Strickland, 2014, 139).

Kun luonnehdimme Leibnizin käsitystä esimuodostuksesta, niin painottammeko tällöin enemmän sen empiiristä a posteriori-luonnetta vai a priori-luonnetta? Puhummeko tällöin suhteellisesti enemmän Leeuwenhoekin näkökulmasta tai kartesiolaisesta näkökulmasta katsottuna? (Smith, 2011, 172). Kuten jo aiemmin toin esille sivulla 22, niin todennäköisesti Leeuwenhoek ja muut mikroskopistit vaikuttivat Leibnizin käsitykseen esimuodostuksesta. Näkemykseni mukaan Leibniz oli kuitenkin ensisijaisesti metafysikko. Hän viittasi esimerkiksi eri voimakäsityksiensä yhteydessä ensisijaisena voimana metafyyssiseen eli primaariseen voimaan.

Näin voidaan sanoa, että hänen "esimuodostus-oppinsa (- -) virtaa korkeammasta a priori periaatteesta" (- -) (Smith, 2011, 178). Empiirisellä evidenssillä oli Leibnizille kuitenkin oma arvonsa mutta kuten Leibnizilla yleisesti ottaen, niin "se oli parhaillaan [vain] todennäköisesti totta" (Smith, 2011, 178).

Mitä muita näkökulmia löydämme kun pohdimme Leibnizin käsitystä esimuodostuksesta?

Koska Leibnizille "luonnon tavallisessa toimintakulussa mitään ei ole muodostettu ex-nihilo" (- -) (Smith, 2011, 87), seuraa tästä, että jumalainen esimuodostus takaa viime kädessä riittävän syyn periaatteen pätevyyden luodussa maailmassa.

Voidaan myös ajatella, että Leibnizille esimuodostus, toisin sanoen (- -) "organismien aikaisempi olemassaolo on myös nimilappu suurelle transformaatiolle" (Smith, 2011, 185). Toisin sanoen Jumalan luoma ja esimuodostama maailma mahdollistaa tämän maailman transformaatiot "Leibnizin toistuvasti painottaessa (- -) metamorfoosia, jota on edellytetty kun olit tuodaan sen aikaisemmasta [jo ruumiillisesta] olemassaolosta suurempaan teatteriin" (Smith, 2011, 170).

Vaikka jumalaisessa esimuodostuksessa luodut siemenet käyvät läpi luodussa maailmassa transformaatioita, niin "Leibniz ajattelee, että on hyvin todennäköistä, että tietyt yksilölliset substanssin kuuluvat samaan lajiin kauttaaltaan niiden elämässä" (Phemister, 2011, 230). Toisin sanoen voimme puhua yksilöllisen korporeaalisien substanssin muodon tuhoutumattomuudesta jolloin (- -) eläin muuttaa sen ruumiistaan (- -) sikäli kun sillä on se muoto tai sielu mikä sillä se on (- -) (Garber, 2009, 87).

Jumalaisen esimuodostuksen seurauksena ruumis on jo olemassa maailmassa eikä tässä sielulla ole roolia ruumiin luomisessa eikä säilyttämisessä (Smith, 2011, 165, 207). Tämä teema tulee esille Leibnizin ja George Ernst Stahlin (1659 - 1734) välisessä kiistassa jonka otan esille luvussa 13.2.

Kirjeessään Sophie Charlottelle 1703 Leibniz viittaa myös yhtäläisyyden sääntöön jonka mukaan luodun maailman materia on jotakin "joka on jo tiedettyä ja koettua" (2011b, 314). Toisin sanoen siitä yhdestä aktuaalisesta

maailmasta jonka Jumala esimuodosti, ei luoduilla ole ulospääsyä mistä johtuen tämä maailma on jo tiedettyä ja koettua.

8. Sielunvaelluksesta ja transformaatioista

8.1 Taustaksi

Leibnizin metafysiikassa sielunvaellus ja transformaatiot ovat täysin vastakkaisia käsityksiä. Edellisen Leibniz kiistää jyrkästi, kun taas luotujen olioiden transformaatioilla on keskeinen asema Leibnizin metafysiikassa.

Leibnizille termit transformaatio - tai muodonmuutos - ja metamorfoosi ovat synonyymeja (Smith, 2011, 187). Metamorfoosi liittyy Leibnizilla analogisesti "hyönteisten valtakuntaan ja siihen "mitä tapahtuu organismille kuoleman jälkeen" (Smith, 2011, 187). Voimme puhua tässä yhteydessä myös metaskematismien-termistä jolloin "jokaisella substanssilla on jonkinlainen ruumis, järjestäytynyt mutta jatkuvasti muuttuva rakennelma muita substansseja" (Leibniz, 2011a, 448). Tästä seuraa sielujen mahdollisuus uusiin ruumiisiin, eli metamorfoosi (eli transformaatioita) mutta Leibnizin mukaan sielu ei voi siirtyä "samankaltaisen eläimen toiseen ruumiiseen" jota kutsutaan metempsykoosiksi (Leibniz, 2011a, 448), eli sielunvaellukseksi.

Kuten esimuodostus-opin yhteydessä, niin tärkeä vaikuttaja Leibnizin transformaatio- käsitykselle oli Swammerdam (Smith, 2011, 185). Leibnizin metafysiikassa esimuodostus- ja transformaatio-käsityksillä on välttämätön yhteys, johtuen Jumalan valitsemasta ja esimuodostetusta yhdestä aktuaalisesta maailmasta, jossa tapahtuu transformaatioita.

8.2 Esimuodostetuista transformaatioihin

Miten voimme kuvata eroa Leibnizin esimuodostus-opin ja hänen transformaatio-käsitysten välillä?

Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 77, että "voidaan siis sanoa, että ei vain sielu (-) ole tuhoutumaton vaan myös eläin itse, olkoonkin, että sen koneisto usein osittain katoaa ja jättää tai ottaa orgaanisia asuja" (2011a, 344). Tällä tavalla Jumalan esimuodostama maailma - sen orgaaninen rakenne - edeltää jo lähtökohtaisesti luodun maailman transformaatioita.

Tästä seuraa, että esimuodostuksesta käsin eläin voi muuttaa muotoaan ja kehittyä täydellisemmäksi. Toisin sanoen luodessaan kuningaskunnan (armon valtakunnasta luvussa 13) Jumala jo esimuodostaa valitun maailman puitteet (sen lait ja sen paljaat monadit) mutta transformaatioiden tapauksessa kysymys on *lisäksi* jo valitun ja esimuodostettujen alimpien (korkeammista substansseista myöhemmin) substanssien transformaatioista. Tästä seuraa, että Jumalan luoma ja esimuodostama luotujen substanssien maailma ei ole stabiili maailma. Sen alimmat substanssit muuttavat alituisesti muotoaan mutta kuitenkin Jumalan esimuodostaman maailman puitteissa. Luodun maailman ja sen transformaatioiden edellytyksenä on alituinen muutos. Kuten Leibniz sanoo *Uusissa tutkielmissa*, niin (- -) "jokainen ruumis on muuttuvainen ja todella aktuaalisesti muuttumassa kaiken aikaa" (- -) (NE, 231) tai "kaikki luonnollinen muutos on tietynlainen seuraus jatkuvista transformaatioista" (Jorgensen, 2009, 246).

Kysymys esimuodostuksessa on a priori-rakenteesta josta käsin Jumala "kirjoitti" [esimuodosti ennen maailman luomista] maailman orgaaniset rakenteet (Roland, 2011, 152) ja jonka jälkeen vasta transformaatiot voivat olla mahdollisia luodussa maailmassa. Kun tämän ilmaisee toisin, niin "transformaatiot toimivat massassa ja tuovat mukanaan (- -) ajan merkin" (Rey, 2011, 160). Toisin sanoen luodun maailman materia ja ajallisuus ovat transformaatioiden edellytyksenä.

Samoin kun Leibnizin käsitykseen esimuodostuksesta sisältyy sekä raamatullinen että empiirinen näkökulma, niin samoin Leibnizin käsitykseen transformaatiosta liittyy empiirinen näkökulma, joka ottaa huomioon ihmiset [niin kutsutun] "kuoleman" jälkeen (Smith, 2011, 189). Tämä on seurausta siitä, että Leibniz "ei salli sitä, että sielusta tulee ruumiiton" Leibnizin vedotessa sekä uskonnon opetuksiin että kokemukseen luonnonjärjestyksestä (Smith, 2011, 189).

8.3 Transformaatiot: sielu, ruumis ja "kuolema"

Leibnizilla transformatio liittyy nimenomaan orgaaniseen ruumiiseen, johon sielut ovat liittyneet. Kuten Leibniz sanoo *Tutkimus inhimillisestä ymmärryksestä* esipuheessa, niin "kaikki luodut yksinkertaiset substanssit ovat aina liitoksissa ruumiiseen, eikä ole koskaan sieluja, jotka olisivat

niistä täysin erillisiä" (- -) ja "se ratkaisee kaikki (- -) sielujen ikuista säilymistä, niiden kuolemattomuutta (- -) koskevat filosofiset vaikeudet" (2011a, 296). Näin Leibnizille kuolemassa on kysymys ruumiillisen materian transformaatioista (- -) (Roger Woolhouse, 2010, 81).

Leibnizin transformaation ajatukseen liittyy kuvaus syntymisestä ja kuolemista jotka ovat syntymisen tapauksessa pelkästään avautumisia ja lisääntymisiä ja kuoleman tapauksessa sulkeutumisia ja vähenemisiä kuten Leibniz sanoo muun muassa *Monadologia*n pykälässä 73 (2011a, 343). Toisin sanoen kysymys on kahden ääripään, eli "syntymisen ja kuoleamisen" - joita ei tarkkaan ottaen ole *jo* luodussa maailmassa - välisestä jaksosta.

Riippumatta transformaatioista joiden seurauksena "eläin tiivistyy", niin se on "silti edelleen elävä ja organisoitunut" (Woolhouse, 2010, 81). Tämän Leibniz ilmaisee vertauskuvallisemmin kirjoituksessa *Luonnon ja armon järkipäiset periaatteet* kohdassa 6, sanoen, että "hyläten siis naamionsa tai ryysynsä ne vain palaavat hienostuneemmalle näyttämölle, jossa ne voivat kuitenkin olla yhtä aistivia ja hyvin järjestettyjä kuin suuremmallakin." (2011a, 328).

Tässä yhteydessä voidaan vedota myös edellä mainittuun (katso sivut 17 - 18) substantiaaliseen muotoon. Substantiaalinen muoto (tai hallitseva monadi) yhdistävänä elementtinä takaa orgaanisen koneen tuhoutumattomuuden ja sen organisoitumisen riippumatta sen läpikäymistä alituisista transformaatioista (Lamarra, 1996, 88, 91 - 92). Substantiaaliset muodot eivät voi syntyä eivätkä hävitä huolimatta orgaanisen ruumiin läpikäymistä transformaatioista ja "jos 'organisoituneet substanssit' todella kuolisivat, vastaava substantiaalinen muoto olisi hajaantunut 'materian kaaokseen'" (Lamarra, 1996, 92).

Koska Jumala on valinnut aktuaaliseksi maailmaksi yhden maailman ja esimuodostanut sen a priori Jumalan ajattomasta näkökulmasta katsoen, niin "orgaaniset ruumiit (- -) kestävät yhtä pitkään kuin universumi ja ovat kohteina transformaatioille" (Lamarra, 1996, 88) niiden ajallisessa ulottuvuudessa ja alituisissa muutoksen tiloissa. Kuten Leibniz sanoo, niin (- -) 'se millä ei ole alkua elämiseen ei myöskään loppu ja kuolema kuten syntyminen on ainoastaan saman eläimen transformaatiota' (- -) (Smith, 2011, 169). Kuitenkin vaikka orgaanisten ruumiiden transformaatiot liittyvät

luodun maailman ajallisuuteen, "niin orgaanisilla ruumilla ei ole alkuperää ajassa" (Smith, 2011, 168). Toisin sanoen vain Jumala voi luoda substanssit ja hävittää ne eikä tämä voi tapahtua minkään luonnollisen muutoksen kautta kuten Leibniz tuo esille *Monadologian* pykälässä 6 (Leibniz, 2011a, 33).

8.4 Ei sielunvaellukselle, kyllä transformaatioille

Kuten jo edellä mainittiin (katso sivua 22), niin artikkelissa *Substanssien luontoa koskeva uusi järjestelmä* Leibniz kiistää eksplisiittisesti sielunvaelluksen myöntäen sen sijaan muodonmuutokset. (Leibniz, 2011a, 221). Tämä koskee myös muita tekstejä. Esimerkiksi *Luonnon ja armon järkipäisissä periaatteissa* Leibniz sanoo, että "sielut eivät koskaan jätä ruumiistaan kokonaan eivätkä siirry yhdestä ruumiista toiseen täysin uuteen. Niinpä ei ole *sielunvaellusta*, vaikka onkin *muodonmuutoksia*" (Leibniz, 2011a, 328). Kirjeenvaihdossaan Antoine Arnauldin kanssa Leibniz sanoo, että "muinaiset filosofit (- -) olivat väärässä kun olettivat sielunvaelluksen sen sijaan, että sama eläin säilyttäisi aina saman sielun mutta muuttaisi muotoaan" (- -) (2011a, 148). Tekstievidenssi tässä kohtaa on selvä eikä Leibnizin mielipiteestä ole epäselvyyttä.

Kun Pythagoras uskoi sielun häviämättömyyteen ja sielunvaellukseen, Leibnizin mukaan "ei ainoastaan sielu vaan myös samaan aikaan eläin on yhtä hyvin olemassa" Leibnizin kiistäessä tässä yhteydessä sielunvaelluksen jolloin "sielu ei voi koskaan muuttaa [kokonaan] yhdestä ruumiista toiseen." (Smith, 2011, 189). Leibnizin kiistäessä pythagoralaisen sielunvaelluksen ja myöntäessään transformaatiot hän voi myös vedota *Monadologian* pykälässä 72 jatkuvuuden lakiin kun "sielu vaihtaa ruumiistaan vain vähitellen ja asteittain, niin että se ei milloinkaan tyhjene elimistään yhdellä kertaa. Eläimissä esiintyy usein metamorfoosi mutta ei koskaan metempsykoosia eli sielunvaellusta" (2011a, 343)

Sekä Tuomas Akvinolainen (1225 - 1274) että Descartes uskoivat ajatukseen "ruumiittomien sielujen olemassaolosta" (Strickland, 2014, 138). Leibniz kiistää tämän ja hänelle kysymys on aina luotujen substanssien "alituudesta orgaanisesta ruumiillistumasta" (- -) (Smith, 2011, 189). Sielun alituudelle ruumiillistumalle ja näin sielunvaelluksen kiistämiseksi Leibniz

voisi antaa argumentiksi teesin, että "sielut vailla ruumista olisivat epätäydellisiä" (Strickland, 2014, 137). Tämä seuraa siitä, että Leibnizin mukaan kaikissa luoduissa olioissa - sieluna ja ruumiina - on välttämättä sekä passiivisia, että aktiivisia elementtejä ja vain "Jumala nauttii ruumiittomasta olemassaolosta" (Strickland, 2014, 137).

Leibniz voisi myös kiistää ruumiittomat sielut universumin järjestyksen ja harmonian vuoksi koska sielujen ollessa yhteydessä ruumisiin, ne ovat yhteydessä myös kaikkeen muuhun universumissa ja vain Jumala on aineeton ja "universumin järjestyksen ulkopuolella" (Strickland, 2014, 137). Ajatus sielujen ruumiillistumisesta ja Jumalasta ei-ruumiillisena tulee selväksi *Monadologian* pykälässä 72 kun Leibniz sanoo, että (- -) "ei ole myöskään kokonaan erillisiä sieluja tai henkiä vailla ruumiista. Ainoastaan Jumala on täysin vailla ruumiista" (2011a, 343). Näin voidaan tulkita, että kun sielut ruumiiden yhteydessä ovat muodonmuutosten alaisuudessa eivätkä kykene irtaantumaan ruumiista kokonaan, toisin sanoen eivät ole sieluvaellusten alaisuudessa, niin Jumala aineettomana ja vailla ruumiista ei voi olla transformaatioiden alaisuudessa.

Sielunvaelluksen kiistäminen ja transformaatioiden myöntäminen liittyy Leibnizilla myös kysymykseen yksilöllisestä identiteetistä. Leibnizin mukaan koska ruumis on alituisesti epävakaa, niin vain sielu voi säilyttää yksittäisen yksilöllisen identiteetin mutta tästä huolimatta "ei ole olemassa 'sielunvaellusta' jossa sielu on kokonaan hylännyt sen ruumiin ja siirtyäkseen toiseen ruumiiseen" kuten Leibniz tuo esille *Uusissa tutkielmissa* (NE, 233). Samassa kirjoituksessa Leibniz perustelee tätä moraalisella identiteetillä ja jatkuvuuden lailla jolloin yksilöllisen substanssin rationaalisella sielulla (tai mielellä) on oltava jokin yhteys - vaikka usein tiedostamattomasti - vanhaan ruumiiseen jotta rationaaliset teot olisivat mahdollisia (NE, 233, 239 - 241). Leibnizille täten sielunvaelluksen myöntäminen merkitsisi yksilöllisen sielun ja moraalisen identiteetin kiistämistä koska sielu ja ruumis olisivat leikattu irti toisistaan.

Sielunvaelluksen myöntäminen olisi Leibnizin mukaan myös universumin olioiden yhdenmukaisuuden järjestyksen vastaista, kuten Leibniz sanoo *Uusissa tutkielmissa*. (NE, 234). Tässä yhteydessä pienillä ja havaitsemattomilla havainnoilla on oma tehtävänsä, sillä vaikka niistä ei voi

olla tietoisia, niin "joku päivä ne kenties kasvavat esille" kuten *Uusissa tutkielmissa* tulee esille (NE, 239). Toisin sanoen pienet ja havaitsemattomat havainnot viime kädessä huolehtivat universumin järjestyksestä sielun, havaintojen ja jatkuvuuden näkökulmasta katsottuna kun taas sielunvaellus toisi ontologisen kuilun sielun ja ruumin välille.

Leibnizin näkemystä sielunvaelluksen kiistämisestä voidaan ajatella myös ruumiin ja muodon - toisin sanoen substantiaalisten muotojen ja elävien organismien - olennaisella läheisyydellä jolloin näitä ei voi erottaa (Lamarra, 1996, 88) ja joka tekee mahdottomaksi ontologisen aukon sielun ja ruumin välille.

Voidaan myös ajatella - kuten Bayle huomauttaa Leibnizin opista - että maailma transformaatioiden piirissä jonne Jumala on sijoittanut esimuodostetut organisoidut ruumiit, "pelastaa meidän metempsykoosilta" (Leibniz, 1997, 73). Toisin sanoen luotujen substanssien tehtävänä on pysyä luodussa maailmassa. Voisimme tietysti spekuloida ajatuksella, että sielunvaelluksen mahdollisuus edellyttäisi maailmaa, jota Jumala ei luonut aktuaaliseksi maailmaksi mutta jolloin tämän maailman lait olisivat toisenlaisia.

9. Monadien luomisesta ja häviämisestä

9.1 Monadien tuhoutumattomuudesta

Kuten luvussa 6.1 ja sivulla 19 jo mainitsin, niin on hyvä muistaa, että monadien syntyminen ja niiden tuhoutuminen ovat toistensa peilikuvia.

Jo *Metafysiikan esityksen* kohdassa 32 Leibniz puhuu sielusta riippumattomana ja jakamattomana johon ruumin ulotteisuus ei voi vaikuttaa ja jonka olemassaolo ei voi lakata muuten kuin annihilaatiossa (2011a, 115).

Myöhemmin Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 4 monadeista, että "ei ole pelkoa myöskään niiden hajoamisesta, eikä mitään käsitettävää tapaa, jolla yksinkertainen substanssi voisi kadota luonnollisesti" (2011a, 333). *Luonnon ja armon järkipäisissä periaatteissa* Leibniz sanoo, että "ne [monadit] eivät voi saada alkuaan tai loppuaan luonnollisesti, (- -) (2011a, 325).

Siitä, että monadit ovat yksinkertaisia ja niillä ei ole osia, seuraa, että ne ovat jakamattomia. Toisin sanoen se "tarkoittaa, että monadit ovat luonnollisesti tuhoutumattomia" (Strickland, 2014, 50 - 51). Kuitenkaan monadit eivät ole absoluuttisesti tuhoutumattomia sen jälkeen kun Jumala voisi halutessaan hävittää ne "jonkun yliluonnollisen prosessin kautta" (Strickland, 2014, 51). Kuten Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 6, niin "monadien olemassaolo alkaa ja loppuu vain yhdellä kertaa. Se tarkoittaa, että ne voivat saada alkunsa vain luomisessa ja loppunsa vain hävittämisessä" (- -) (2011a, 333).

Leibnizilla ei ollut tapana viitata yliluonnolliseen (Strickland, 2014, 52) mutta poikkeuksen tästä muodostaa substanssien syntyminen ja hävittäminen. Esimerkiksi kirjeessään Bossuetille 1694 Leibniz viittaa Gassendilaisten atomeihin "jotka alkavat ja päättyvät ihmeen kautta luomisessa ja hävittämisessä" rinnastaen tämän sitten "mihin tahansa substanssiin joka on tosi ykseys" (1997, 36).

Usein Leibniz selvästi käyttää monadista termiä sielu. Näin esimerkiksi kirjeessään Sophielle 1706 sanoen, että "sielu on yksinkertainen substanssi tai ykseys, jolla ei ole osia ja jota ei voi olla muodostettu mistään osista eikä tuhattu osien hajoamisen kautta (2011b, 347). Onko monadi ja sielu termin yhtäläistäminen Leibnizilla tahatonta tai tietoista? Tämä kysymys liittyy Leibnizin substanssikäsitykseen ja kysymykseen hänen filosofiansa luonteesta. Jätän kysymyksen tässä kohtaa avoimeksi ja vastaan siihen epäsuorasti johtopäätös osiossa pohtiessani Leibnizin kuolemakäsityksen luonnetta.

Jakamattomat ja yksinkertaiset monadit kuuluvat myös yhteisesti ajallisesti ulottuvaan universumiin (Lamarra, 1996, 93) ja (- -) "siksi ne ovat olemassa yhtä kauan kuin maailmankaikkeus" (- -) kuten Leibniz tuo esille kirjoituksessa *Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet*. (- -) (2011a, 325). Kuitenkin mikäli uskomme Phemisterin tulkintaan jolloin "Leibniz ei redusoi kaikkia yksinkertaisiin substansseihin" ja "fundamentaalisesti on olemassa ainoastaan primitiivisiä aktiivisia ja passiivisia voimia (Phemister, 2005, 221), niin tällöin voimien häviäminen universumista tuhoaisi myös universumin monadit.

10. Korporeaalisen substanssin tuhoutumattomuudesta

10.1 Taustaksi ja eri näkökulmia

Millaisia taustatekijöitä löydämme kun pohdimme Leibnizin käsitystä korporeaalisen substanssin tuhoutumattomuudesta?

Vuonna 1671 Leibniz kirjoittaa Johann Friedrichille sanoen, että 'jokainen ruumis, sekä ihmisen että eläimen ja kasvit ja mineraalit omaavat tietyn substanssin ytimen' ja tätä Leibniz "kutsuu substanssin kukkaseksi" (Garber, 2009, 42). Tämä substanssin kukkanen on äärimmäisen pieni fysikaalinen tai matemaattinen piste, joka kestää ikuisesti ja jota ei voi tuhota fysikaalisesti (Garber, 2009, 42). Tässä varhaisessa Leibnizin kuolema näkemyksessä tämä "substanssin kukkanen" on luonteeltaan materiaallinen, jakamaton, tuhoutumaton (Strickland, 2014, 136). Tässä teoriassa substanssin ydin (sielu) yhdistynyt meidän ruumiimme osiin niin, ettei se voi tuhoutua luonnollisella tavalla, ja muodostaa identiteettimme. (Garber, 2009, 47). Tämä substanssin ydin voi olla myös meidän aivomme keskuksessa elämämme aikana ja kuoleman jälkeen ja muun ruumiin tuhoutuessa se pysyy olemassa olevana matemaattisena ja jakamattomana pisteenä ja "levittäytyneenä maailman kaikkiin kulmiin" (Strickland, 2014, 136). Tällä substanssin ytimellä on avainrooli ruumiimme henkiin herättämisessä ja "se tulee identifioimaan meidät niinä yksilöinä joita me olemme" (Garber, 2009, 43). Leibniz kuitenkin luopui "substanssin kukka"-käsitteestään ja "viimeiset maininnat siitä ovat (- -) vuodelta 1686" (Strickland, 2014, 136).

Miksi Leibniz uskoi näkemykseen, että 'ei ole sielua ilman elävää ruumista'? (Garber, 2009, 87). Toisin sanoen, mikä sai Leibnizin motivoitumaan (tosin tulkinnasta riippuen) korporeaaliseen substanssiin?

Kuten tuli jo aiemmin esille entelekiän käsitteen yhteydessä (katso sivua 14), Leibnizia saattoi motivoida täydellisyyden periaate "jolloin sielu olemassa olevana ja irrotettuna ruumista näyttäisi olevan irrotettu maailman järjestyksestä" (Garber, 2009, 2014, 87). Leibnizia saattoi myös motivoida (katsoa sivua 14) ajatus kaikkiin luotuihin substansseihin liitetyistä aktiivisista sekä passiivista elementeistä ja "ainoastaan Jumala voi olla täydellisen aktiivinen ja ei-passiivinen" (Garber, 2009, 87).

Tässä yhteydessä haluan huomauttaa, että vailla muotoa ja materiaa ja näitä aktiivisuuden ja passiivisuuden elementtejä, voi tuskin olla puhetta korporeaalisen substanssin tuhoutumattomuudesta.

Kun halutaan tukea Leibnizin käsitystä korporeaalista substanssista ja esimuodostuksesta, niin (- -) "Leibniz ei ollut (- -) sitoutunut vain jonkinlaiseen aikaisempaan olemassaoloon vaan myös aikaisempaan olemassaoloon orgaanisesti ruumiillistuneissa muodoissa" (Smith, 2011, 187). Ja näin (- -) "jokaisen substanssin täytyy olla alituisesti ruumiillistunut" (Smith, 2011, 187).

Leibnizin mukaan eläin [samoin kuin oli monadien kohdalla, katso sivua 36], ei ala eikä lopu luonnollisesti (Strickland, 2014, 141) koska esimuodostuksen seurauksena eläimet ovat jo olemassa luodussa maailmassa transformaatioiden piirissä, kuten Leibniz tuo esille *Teodikean* kohdassa 90 (2007b 175).

Leibniz voi antaa eläimen syntymättömyydelle ja tuhoutumattomuudelle sekä a priori että a posteriori perusteet (Strickland, 2014, 141). Aiemmin esille tulleet mikroskoopin avulla tehdyt löydökset saattoivat antaa Leibnizille kokemuksen perustuvaa a posteriori evidenssiä eläimien syntymättömyydestä ja tuhoutumattomuudesta. Kun taas Jumalan toimivaltaan kuuluu yliluonnollinen esimuodostamisen ja hävittämisen toimiala, toisin sanoen a priori lähtökohta 'koska emme ole koskaan kykeneviä tuottamaan orgaanista ruumista kokonaan uudestaan tai tuhoamaan kokonaan eläintä joka on jo olemassa' (Rey, 2011, 164). Tällä tavalla korporeaalinen substanssi on äärettömän monimutkainen kone osiltaan ja mikään purkautuminen ei tee sitä olemattomaksi vain Jumalan ollessa kykenevä tuhoamaan sen (Smith, 2011, 111).

Voimme erottaa luonnollisen kuolemattomuuden luonnottomasta kuolemattomuudesta, jolloin edellinen perustuu maailmaan jonka Jumala on luonut aktuaaliseksi luonnon maailmaksi ja jälkimmäinen sen ylittävään yliluonnolliseen maailmaan. Näin voimme tuoda esille Leibnizin käsityksen korporeaalisen substanssin luonnollisesta kuolemattomuudesta koska "sielut ovat aina liittyneet ruumiiseen" (Catherine Wilson, 1989, 197). Samoin voisimme tässä yhteydessä syyttää kartesiolaisia ateismista (Wilson, 1989, 197) luonnottoman kuolemattomuuden ja kartesiolaisen sielun ja ruumiin

reaalisen distinktion vuoksi Descartesin uskoessa sielun selviämiseen ruumiillisesta kuolemasta. Kuitenkin riippumatta periodista, niin Leibnizille on olemassa "olioiden maailma (- -) materian pienimmissä osissa" (- -) "eikä Leibniz pidä (- -) kiinni siitä, että kuoleman jälkeen meidän sielumme 'ovat olemassa erotettuna kaikesta materiasta'" (- -) (Woolhouse, 2010, 80 - 81). Kirjeessään Baylelle 1698 Leibniz pitää fiktiona sitä, että "kuvittelemme Jumalan hävittävän tietyn ruumiin tuottaakseen tyhjiön" (Leibniz, 1997, 81). Tulkintani mukaan tämä näyttää tarkoittavan korporealisoitunutta universumia sekä muotojen että materian yhteydessä.

Leibniz sanoo kirjeessään Sophielle syyskuussa 1694, että "kaikki substanssit kestävät aina eivätkä häviä ja tämä pätee niin eläinten kuin ihmisten suhteen" (2011b, 105). Kuitenkin on tärkeää tehdä ero eläinten tuhoutumattomuuden ja ihmisten (tai mielien) kuolemattomuuden välillä (Smith, 2011, 57). Tämä teeman otan esille luvuissa 13.3, 13.4 ja 13.5.

Smith pohtii korporeaalisen substanssin säilymistä pitkälti biologisesta näkökulmasta katsottuna kirjassaan *Divine Machines* (2014). Tästä näkökulmasta katsottuna hän korostaa esimerkiksi eläinkoneen kykyä hankkia ravintoa itselleen, lisääntymiskykyä tai eläimen kykyä liikkua itse (Smith, 2014, 71 - 73).

Kirjeessään De Volderille 20. kesäkuuta 1703 Leibniz sanoo, että "korporeaaliset substanssit eivät voi muodostua pelkästään johdannaisista voimista (- -), toisin sanoen häviävistä modifikaatioista" (2013, 263). Jotta korporeaalinen substanssi säilyisi, on oletettava myös primitiivistä voimaa (Phemister, 2005, 199).

Voidaan ajatella, että niin sanottu ensimmäinen materia on pelkästään ulotteista massaa mutta sekundaarinen materia koostuu korporeaalisen substanssin ruumiista ja "kokoelmasta muita pienempiä korporeaalisia substansseja" (- -) (Garber, 2009, 141). Näin voi tulkita, että vailla sekundaarista materiaa korporeaaliset substanssit redusoituisivat primaarisen materian homogeeniseen massaan ja vailla sekundaarisen materian tuomia yksilöllisiä rajoja.

10.2 Pienentyminen ja suurentuminen

Kuten oli puhetta aiemmin, niin orgaanisten ruumiiden, korporeaalistien substanssien tai eläinten alkuperä liittyy Jumalan tuomaan esimuodostukseen, josta seuraa luotu maailma ja sen sisällä tapahtuvat transformaatiot. Tällä tavalla edellä mainitut alkavat ja loppuvat maailman myötä.

Leibniz puhuu kirjeessään Arnaudille huhtikuussa 1687 juuri siitä maailmasta, jonka piirissä eläinten transformaatio tapahtuvat. Hän sanoo, että "ne [eläimet] ovat olleet eläviä jo maailman luomisesta asti ja tulevat olemaan sitä maailman loppuun saakka (- -). Kun niiden syntymä on vain muutos, jossa ne kasvavat, lienee niiden kuolema vain muutos, jossa ne pienenevät" (- -) (2011a, 148). Artikkelissa *Substanssien luontoa koskeva uusi järjestelmä* Leibniz puhuu syntymisen ja kuolemisen yhteydessä eläimistä jotka (- -) "vain ilmestyvät ja katoavat" (- -) ja karkeiden osien hajoamisesta kun eläin "kuolee" ja pienenee (2011a, 222 - 223).

Monadologian pykälässä 77 Leibniz taas sanoo, että "ei vain sielu (- -) ole tuhoutumaton vaan myös eläin itse, olkoonkin, että sen koneisto osittain katoaa tai jättää tai ottaa orgaanisia asuja" (2011a, 144). Ja *Monadologian* pykälässä 73 Leibniz kutsuu syntymää vain lisääntymiseksi ja kuolemaa vähentymiseksi (2011a, 343).

Orgaanisten ruumiiden, eläinten tai korporeaalistien substanssien pienentymisessä ja suurentumisessa on näin kysymys luodun maailman sisällä tapahtuvista luotujen olioiden transformaatioista mistä universumin jäsenillä ei ole pakotietä sielunvaelluksen muodossa. Luoduille olioille ei ole olemassa paikkaa minne paeta koska Jumala on luonut aktuaaliseksi maailmaksi vain yhden maailman.

Mikäli luodussa aktuaalisessa maailmassa esiintyisi syntymistä ja kuolemista [joka olisi luonut jumalaisen esimuodostamisen lisäksi jotakin sen ylimenevää], se rikkoisi Leibnizin mukaan jatkuvuuden lakia sillä syntyminen ja kuoleminen olisivat jotakin selittämätöntä, kuten Leibniz sanoo kirjeessään Damaris Mashamille 8. toukokuuta 1704 (1997, 222). Toisin sanoen on olemassa ainoastaan (- -) "saman eläimen kehittymistä ja verhoutumista" (Leibniz, 1997, 222) jo esimuodostetussa maailmassa missä

syntymää ja kuolemaa ei ole (ja joka on selitettävissä).

Orgaanisten ruumiiden, eläinten ja korporeaalisten substanssien ja niiden pienentymisen ja suurentumisen yhteydessä voidaan puhua myös "korrelaatiosta orgaanisen monimutkaisuuden ja havaintokyvyn välillä" (Rey, 2011, 161). Toisin sanoen samalla kun kuolemassa havainnot ovat sekavia, niin myös orgaaninen ruumis on yksinkertainen (Phemister, 2005, 121) ja vastaavasti monimutkainen luonnonkone sen aistielimien yhteydessä mahdollistaa selvemmat havainnot.

10.3 Hallitseva monadi

Koska korporeaalisen substanssin luonteeseen kuuluu pienentyä ja suurentua ja muuttaa muotoaan, niin sen substantiaalisuus ja aggregaatiot nousevat sen ongelmaksi (A.M. Nunziante, 2011, 138). Orgaanisen ruumiin ja korporeaalisen substanssin sekundaarinen materia on alituudessa muutoksen tilassa (Phemister, 2005, 182) ja ruumiit itsessään ovat pelkästään substanssien aggregaatteja (Phemister, 2005, 98). Leibniz sanoo *Luonnon ja armon järkiperäisissä periaatteissa*, että jokaista monadia "ympäröi *massa*" (2011a, 325) tai orgaaninen ruumis, jonka yhteydessä se on eri tavoin kehittynyt ja jolloin se on alituudessa epävakaudessa (Pasini, 2011, 88).

Kuitenkin korporeaalinen substanssi on kuin Theseuksen laiva, joka pysyy samana laivana vaikka sen osia on vaihdettu, sillä tässä korporeaalisisissa substanssissa on hallitseva monadi joka ylläpitää sen ykseyttä (Pasini, 2011, 88). Ruumis pitää sisällään äärettömästi alisteisia monadeja hallitsevan monadin alaisuudessa (McRae, 1995, 179 - 180) tai "luonnon koneet, (- -) ovat koneita aina pienintä osaansa myöten, äärettömyyteen asti", kuten Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 64. (2011a, 342)". Kuitenkin elävässä koneessa täytyy olla yksi monadi hallitsevana Phemister, 2011, 44). Toisin sanoen, jos korporeaalisisissa substanssissa ei olisi tätä hallitsevaa monadia, niin sen alisteiset monadit hajoaisivat erilleen eivätkä muodostaisi ykseyttä. Tämä hallitseva monadi hallinnoi korporeaalisisissa substanssissa sitä virtaa joka tuottaa hajoamisen äärettömyyttä ja tuo siihen pysyvyyttä ja järjestystä (Nunziante, 2011, 140). Nunziante puhuu tässä yhteydessä analogisesti melodiasta, joka hallinnoi

sävelien monilukuisuutta ja alisteisia värähtelyitä (2011, 141). Juuri hallitseva monadi tuo korporeaalille substanssille sen ykseyden ja elävyyden, jota Pasini kutsuu "uudeksi transsendentiksi" (Pasini, 2011, 93 - 94).

10.4 Luonnonkoneen äärettömyys

Kirjeessään Des Bossesille 11.3.1706 Leibniz ottaa esille eläimien ruumiiden elimien äärettömyyden ja tästä seuraavan korporeaalisen substanssin tuhoutumattomuuden (2007, 37). Tässä yhteydessä voimme puhua tämän korporeaalisen substanssin luonnollisesta tuhoutumattomuudesta (Nachtomy, 2011, 76), sillä korporeaalinen substanssi on tuhoutumaton luodussa maailmassa, siinä maailmassa jonka Jumala esimuodosti ja jonka vain Jumala voisi halutessaan myös hävittää.

Leibniz selittää kirjeensä liitteessä Sophie Charlottelle toukokuussa 1704 korporeaalisen substanssin (eläimen) elimistä, joita kaikkia elimiä mikään ei kykene tuhoamaan [lukuun ottamatta Jumalaa] ja jotka ovat usein niin pieniä, että ne ovat meille näkymättömiä (1997, 222). Kysymys tässä on luonnonkoneen koostumuksen ja sen elimien äärettömyydestä 'joita on mahdoton tuhota' (Smith, 2011, 114). *Monadologian* pykälässä 64 Leibniz tekee eron luonnollisen koneen äärettömyyden ja ihmisen tekemän äärellisen ja keinotekoisien koneiden välillä (2011a, 342).

Nachtomy kuitenkin kysyy, eikö myös keinotekoinen kone voisi sisältää äärettömästi osia ja näin luonnonkone ei eroaisi keinotekoisesta koneesta? (2010, 71 - 72). Hänen tulkintansa mukaan luonnonkoneen äärettömyys ei ole sen elinten määrän äärettömyyttä vaan sen sijaan se on sen rakenteen äärettömyyttä, jota hän kutsuu "luonnonkoneiden pesiytyneeksi rakenteeksi" jolloin siihen "sisältyy koneita koneiden piirissä". (Nachtomy, 2010, 73). Luonnonkoneen rakenteen äärettömyydestä seuraa sen ääretön kehittyminen, kun taas keinotekoisien koneiden kehittämisellä on rajansa (Nachtomy, 2010, 73). Kun tämän sanoo toisin, niin luonnonkoneet eroavat keinotekoisista koneista niiden äärettömien funktionaalisten ja teleologisten ketjujen ansiosta (Nachtomy, 2010, 79).

Eläin on kone sen jumalaisena keksintönä ja näin (- -) "kussakin ja jokaisessa sen osissa äärettömiin" (Phemister, 2011, 43). Eläin ei ole

pelkästään mekaaninen kone jota se oli Descartesille. Sen lisäksi kysymys on "hienostuneemmasta" tai 'jumalaisesta koneesta' sen organismin "syvemmällä tasolla" (Smith, 2011, 100), jolloin eläin on kone sen äärettömyydessään. Kuten Leibniz kirjoittaa kirjeessään *On body and force, against the Cartesians* toukokuuta 1702, niin luonnonkoneen elimien äärettömyys antaa merkin äärettömästä luojasta (1989, 253).

Leibniz antaa *Monadologiassa* ja kommentissaan Michelangelo Fardellalle analogian kaloista ja kalalammikoista. Tämän analogian mukaan "jokaista aineen osasta voidaan ajatella (- -) lammikkona täynnä kaloja" (2011a, 342) ja (- -) "kalalammikossa on olemassa monia kaloja ja (- -) jokainen kala vuorostaan on tietynlainen kalalammikko ja näin äärettömästi" (1989, 105). Näin tulkiten "kaikki korporeaaliset substanssit omaavat orgaanisen ruumiin joka on muodostettu muista korporealisista substansseista ja joiden orgaaniset ruumiit sisältävät enemmän korporealisia substansseja ja näin äärettömästi" (Phemister, 2005, 94). Tässä tulkinnassa "lammesta ei löydy paikkaa missä ei olisi lainkaan kaloja mutta silti yksittäiset kalat on erotettu toisistaan" (Phemister, 2005, 94).

Tämä tulkinta korostaa Leibnizilla korporealisoitunutta substanssikäsitystä ja tässä tulkinnassa kaikkien korporeaalisten substanssien orgaaniset ruumiit kuuluvat myös pienempien korporeaalisten substanssien aggregaattien piiriin "joiden orgaaniset ruumiit ovat puolestaan aggregaatteja pienimmistä korporealisista substansseista" (Phemister, 2011, 41). Täten se mikä aluksi saattaa näyttää pelkästään elottomalta aggregaatilta saattaa myöhemmässä tutkimuksessa osoittautua eläimen orgaaniseksi ruumiiksi (Phemister, 2005, 99). Tätä taustaa vasten voimme tulkita, että johtuen orgaanisista ruumiista joka läpäisevät koko luodun maailman, ne samalla myös mahdollistavat muiden korporeaalisten substanssien suurentumisen ja pienentymisen alituisten muodonmuutosten piirissä.

Jos tulkitsemme korporealisia substansseja substansseina, niin "eläimet (- -) eivät tällöin ole materian osia" vaan sen sijaan 'missä tahansa materian osassa' on löydettävissä äärettömästi korporealisia substansseja (- -) (Phemister, 2005, 100). Toisin sanoen vaikka korporeaaliset substanssit läpikäyvät transformaatioita niiden elinten [tai niiden rakenteiden]

äärettömyyden kautta, niin silti niiden identiteetti säilyy (Lamarra, 1996, 88). Näin luonnonkone ei menetä olemassaoloaan sen osien purkamisen kautta, toisin kuin sellainen aggregaatti kuten lauma tai armeija. Siksi sitä voidaan pitää "erityisen moninaisena aggregaattina", joka pitää sisällään äärettömyyttä mutta samalla ykseyttä (Smith, 2011, 111).

Tämä luonnonkoneen ykseyden ja moninaisuuden tai jakamattomuuden ja jaettavuuden teema tulee esille myös korporeaalisesta substanssin ja kontinuumin yhteydessä. Leibnizilla tässä on kysymys kartesiolaisuuden ulottuvaisten olioiden jaettavuuden ja Gordemoy'n jakamattomien atomien parhaista puolista. Tällöin korporeaalisesta substanssista on itsessään jakamaton ykseys, mutta sen orgaaninen ruumis on lähde sen äärettömälle jaettavuudelle [tai transformaatioille] (Phemister, 2005, 116 - 117).

Analogisesti tätä kuvaa paperiarkki, jota voidaan taitella äärettömästi mutta joka samalla pysyy yhtenä kokonaisuutena (Phemister, 2005, 115 - 116).

10.5 Hajotettavissa oleva ja substantiaaalinen side

R. C. Sleigh puhuu korporeaalisesta substanssista joka on hajotettavissa osiin (component-wise) (1990, 125 - 126). Tässä näkökulmassa "korporeaalisesta substanssista pysyy yhtenä kokonaisuutena riippumatta siitä kuinka moneen palaan sen ruumis on jaettu" (Smith, 2011, 114).

Toisin sanoen (- -) "sormeni on jaettavissa olevaa ruumiistani ja näin ruumiini on jaettavissa" (- -) mutta korporeaalisesta substanssista ei ole jaettavissa (Sleigh, 1990, 125). Näin ollen ei voida jakaa yhtä elävää oliota ja tehdä siitä kahta elävää oliota, jotka molemmat ovat identtisiä alkuperäiseen olioon nähden (Garber, 2009, 85). Tämä olisi myös erottamattomien identiteetti-lain vastainen ajatus. Vaikka sormeni olisi leikattu irti, niin pysyisin edelleen samana substanssina, vaikka nyt erillään olevaa leikattua sormeani olisi "hallittu uusien (- -) alisteisten ja hallitsevien monadien kautta" (Smith, 2011, 112). Kun "elävän olion ruumis on katkaistu, niin sen sielu joka tekee siitä korporeaalisesta substanssista, täytyy pysyä toisessa tai toisessa puoliskossa" (Garber, 2009, 85). Toisin sanoen, kuten Leibniz vastaa Arnauldille: 'eläimen sielu tulee pysymään ainoastaan yhdessä osassa' (Smith, 2011, 112).

Leibnizilta löytyy tekstievidenssiä Sleighin tulkinnalle osiin

hajotettavissa olevasta korporealisesta substanssista, joka säilyttää ykseytensä. Esimerkiksi kirjeessään *On what is independent of sense and matter* (1702) joka on osoitettu Sophie Charlottelle, Leibniz puhuu korporealisista substansseista muodon ja materian yhteydessä. Leibnizin mukaan tässä edellytetään ainoastaan, että korporealiset substanssit "ovat ainoastaan jotakin enemmän kuin materia ja niitä ei ole synnitetty tai tuhottu niiden muutosten kautta joita materia joutuu läpikäymään tai jotka ovat kohteina purkautumisille, sen jälkeen kun niitä ei ole muodostettu osista" (1989, 191). Näin on paradoksaalista, että vaikka korporealiset substanssit läpikäyvät transformaatioita, niin ne silti itsessään ovat jakamattomia ja tuhoutumattomia (Garber, 2009, 86).

Leibniz otti myöhemmin esille kirjeenvaihdossaan Des Bossesin kanssa toisenlaisen lähestymistavan korporeaalisen substanssiin ja sen tuhoutumattomuuteen kuin se mistä hän oli aikaisemmin kirjeenvaihdossaan Arnauldin kanssa puhunut (Garber, 2009, 372) ja jota Sleigh tulkitsee korporeaaliseksi substanssiksi joka voidaan hajottaa osiin (1990, 125).

Kirjeenvaihdossaan Des Bossesin kanssa Leibniz alkoi puhua substantiaalisesta siteestä (*vinculum substantiale*) ja ensimmäiseksi se tulee esille poistetusta kirjeen hahmotelmassa, joka on päivätty 14. helmikuuta 1706 (Garber, 2009, 373). Siinä Leibniz kirjoittaa yhdistetyistä monadeista, joista nousee esille uusi olio jatkuneen siteen kautta (2007a, 23). Tässä uudessa Leibnizin yhdistetyssä substanssikäsityksessä Jumala on lisännyt monadeihin tietyn unionin, kuten Leibniz sanoo Des Bossesille 15. helmikuuta 1712 (2007a, 225). Tämä uusi yhdistetty substanssi on 'jotakin absoluuttista' mutta siitä huolimatta yhdistettynä monadien unionina se on väliaikainen (Garber, 2009, 375).

Garber esittää, että Des Bossesin kirjeenvaihdon yhteydessä esille noussut yhdistelmäsubstanssi eroaa varhaisemmasta Arnauldin kirjeenvaihdon yhteydessä esille tulleesta korporealisesta substanssikäsityksestä siinä, että edellinen on lopulta jotakin väliaikaista kun taas jälkimmäinen oli ikuinen (Garber, 2009, 377).

Kirje Des Bossesille 20. syyskuuta 1712 havainnollistaa Leibnizin ajatusta korporealisesta substanssista johon liittyy nyt substantiaalinen side. Siinä Leibniz puhuu monadeista jotka ovat yhdistyneet

yhdistelmäsubstanssiksi substantiaalisien siteiden kautta, jolloin kysymys on luonnollisesta monadien välisestä riippuvaisuudesta. Huolimatta monadien luonnollisesta riippuvaisuudesta yhdistelmäsubstanssin kohdalla Jumalalla on tässä väliintuleva ja yliluonnollinen roolinsa. Nimittäin Jumala voi yhdistellä monadien ryhmiä tai päättää aikaisemman korporeaalisen substanssin tuottaakseen uuden korporeaalisen substanssin (2007a, 269 - 271). Jumala voi näin tahtonsa avulla poistaa tai lisätä yhdistelmäsubstanssista monadeja tuhoamalla sitä ja edellä mainitun kirjeen perusteella siihen näyttäisi sisältyvän sekä luonnollisia että yliluonnollisia elementtejä.

Leibnizin käsitys yhdistelmäsubstanssista substantiaalisien siteiden yhteydessä on vaikeaselkoinen ja tulkintani mukaan se tuottaa okkasionalistisia piirteitä, jota Leibniz tunnetusti ja periaatteellisesti vastusti. Kaiken lisäksi Garberin mukaan Leibniz hieman muutti käsitystään substantiaalisesta siteestä Des Bossesin kirjeenvaihdon aikana (Garber, 2009, 378). Kirjeessään Des Bossesille 23.8.1713 Leibniz puhuu nyt substantiaalisien siteiden ja yhdistelmäsubstanssin syntymättömyydestä ja tuhoutumattomuudesta (2007a, 319), ja Garberin esityksen mukaan ne ovat nyt myös yhtä syntymättömiä ja tuhoutumattomia kuin monaditkin (2009, 379). Toisin sanoen substantiaaliset siteet yhdistelmäsubstanssin yhteydessä ei ole enää väliaikainen unioni. Sen sijaan se on hallitsevan monadin yhteydessä "jotakin absoluuttista, joka ainoastaan varioi eläimen muutosten mukaan" (Leibniz, 2007a, 319).

11. Monadin ja korporeaalisen substanssin "kuolema"

11.1 Luotu maailma: sielun ja ruumiin korrelaatio

Kirjeessään Sophielle 6.2.1706 Leibniz puhuu samassa yhteydessä eläimien ja maailman samanaikaisesta syntymisestä ja kestosta, mutta myös sielusta ja havainnoista tässä samassa yhteydessä (2011b, 348). Näin "ei ainoastaan sielu vaan myös eläimet ovat aina olemassa" [jo luodussa maailmassa], kuten Leibniz selittää Sophie Charlottelle 1702 (2011b, 270). Samaan tapaan kirjeessään Simon Foucherille elokuussa 1687 Leibniz puhuu samaan aikaan sekä sielun että eläimien syntymättömyydestä että

häviämättömyydestä jo esimuodostetussa maailmassa, jossa eläimen "kuolema" on ainoastaan transformaatiota (1997, 54).

Kirjeessään *Reflections on the doctrine of single universal spirit* 1702 Leibniz esittää, että kysymys ei ole yksittäisestä universaalisesta hengestä tai sielujen ja eläinten yhteisestä olemassa olosta syntyminen ja tuhoutumisen yhteydessä. (2011b, 286), sillä ajatusta voitaisiin tulkita Spinozan monismin tapaan. Tämän sijaan Leibniz vetoaa yhtäläisyyden periaatteeseen joka tässä yhteydessä tarkoittaa, että 'kuoleman jälkeen sielu ei vain pysy (- -) vaan myös eläin pysyy' (- -) ja joka johtaa myös ennalta säädettyyn harmoniaan substanssien välillä (- -) (Smith, 2011, 190). Lisäksi mikäli eläin [sen sielun yhteydessä] todella syntyisi uudestaan ja kuolisi jo esimuodostetussa maailmassa, rikkoisi se yhtäläisyyden periaatteen lisäksi jatkuvuuden lakia luonnon selittämättömien muutosten vuoksi, kuten Leibniz selittää Sophie Charlottelle toukokuussa 1704 (2011b, 314).

Kirjeessään Arnauldille 30.4.1686 Leibniz korreloi eläimen syntyminen ja kasvun ja eläimen kuolemisen ja pienentymisen sen suppeampiin havaintoihin (Leibniz, 2011a, 148). Toisin sanoen kysymys on (- -) korporeaalisen substanssin "ruumiin elinten verhoutumisesta" ja samaan aikaan "sielun sekavista havainnoista", kuten Leibniz tuo esille kirjeessään Sophie Charlottelle 1702 (2011b, 264). Näin pienillä havainnoilla ja eläimen kehittymättömillä elimillä on vastaavuutensa, mutta sekä havainnot että eläimien aistielimet voidaan palauttaa myöhemmin täydellisemmäksi, kuten Leibniz samassa kirjeessä kirjoittaa Sophielle (2011b, 265).

Kirjeessään Sophie Charlottelle 28. lokakuuta 1696 Leibniz sanoo, että "kuolema" ei tyhjennä "jälkiä menneistä toiminnoista" (2011b, 146) - näkemys, joka voidaan yhdistää Leibnizin käsitykseen täydellisestä yksilökäsitteestä. Toisin sanoen, ei eläin eikä sen havainnot koskaan lopu kokonaan ja jos näin tapahtuisi, olisi tämä jatkuvuuden ja riittävän syyn vastaista. Kuolemassa "ainoastaan vaivutaan havaintojen sekavaan horrokseen ja säilytetään sen orgaanisen ruumiin siemenelliset osat" (Phemister, 2005, 212).

Kun tätä pohtii entelekian näkökulmasta, niin sitä voidaan pitää pienten havaintojen ja "kuoleman" perustyyppinä, jonka havainnot ovat alinta laatua ja joka ei ole vielä kerännyt orgaanisia elimiä ympärilleen siten, että se

kykenisi selviin havaintoihin. Tästä seuraa korrelaatio orgaanisen monimutkaisuuden ja havaintokyvyn välillä (Rey, 2011, 161), jolloin "kuoleman" tapauksessa aistielimet ja orgaaninen ruumis heikkenevät ja vajotaan havaintojen "horrokseen".

11.2 Kahden erilaisen substanssin näkökulma "kuolemaan"?

Voimme siis esittää, että sekä sielu sen havaintojen yhteydessä, että korporeaalin substanssi sen elimien yhteydessä ovat tuhoutumattomia mutta näin *yhdessä* substanssissa, johtuen sielun ja ruumiin välttämättömästä yhteydestä ja korrelaatiosta.

Kuitenkin voidaan tehdä myös ero monadin tuhoutumattomuuden ja korporeaalin substanssin tuhoutumattomuuden välille. Monadista (- -) "puuttuu osia ja se on aineeton ja tuhoutumaton ja se voidaan laskea ykseydeksi" (Smith, 2011, 110). Kuitenkin vaikka korporeaalin substanssi on myös ykseys, niin korporeaalissa substanssissa "sielu on ykseyden periaate ruumissa" (Smith, 2011, 110). Toisin sanoen korporeaalin substanssi on sielun ja ruumiin tai muodon ja materiaalin yhdistelmä joista ruumis ja materiaali ovat jaettavissa mutta jotka sielu (tai hallitseva monadi) kuitenkin yhdistää korporeaaliseksi substanssiksi. Monadit jakamattomina ja vailla osia olevina eivät voi olla "kohteina fysikaalisille prosesseille" (Rescher, 1991, 56) ja jaettavuudelle toisin kuin korporeaaliset substanssit joihin niiden ykseydestä huolimatta liittyy purkautumista niiden ruumiiden jaettavuuden johdosta. Koska monadeilla ei ole osia, ne eivät ole tuhoavissa luonnollisin keinoin ja vain Jumala voi tuhota ne. Sen sijaan se, millä on osia ja joka on jaettavissa (jokin korporeaalin), on purettavissa ja tuhoavissa luonnollisin keinoin (Phemister, 2005, 8).

Tätä teemaa voi myös pohtia monadisen teorian - jonka Leibniz muodosti vasta hänen myöhäiskaudellaan - ja niin kutsutun animalcul-teorian välillä. Monadisen teorian mukaan monadit yksinkertaisia, aineettomina ja jakamattomina ovat todellisuuden rakennuspalikoita ja sen perustavin taso joista korporeaaliset ja jaettavissa olevat eläimet ovat seurauksia. Animalcul-teorian mukaan sen sijaan ei ole olemassa tällaista perustavaa tasoa ja orgaaniset ruumiit tai eläimet ovat äärettömästi jaettavissa, vaikkakin Sleighin tulkinnessa [katso sivua 45] korporeaaliset

substanssit ovat ykseyksiä. Näistä näkökulmista käsin voi sanoa, että monadit ovat todella riippumattomia, kun taas eläimet ovat riippuvaisia muista orgaanisista ruumiista.

Smith tuo kirjassaan *Divine Machine* esille Wilsonin näkemyksen: Wilson ajattelee monadista ja animalcula-teoriaa toistensa poissulkevinä näkemyksinä ja hänen mukaansa Leibniz myöhäiskaudellaan vetäytyi pois korporeaalista tai animalcul-teorian tapaisesta selityksestä ja puolsi monadista teoriaa. Wilsonin näkemyksestä poiketen ja Smithin itsensä mukaan monadinen ja animalcul-teoria eivät kuitenkaan olleet Leibnizille toistensa kilpailijoita. Smith ei kuitenkaan anna Leibnizin käsitykselle eläimestä (tai animalcul-teorialle) entiteetin ensisijaisuutta sen jaettavuuden vuoksi tunnustaen, että monadi jakamattomana substanssina on perustava entiteetti (Smith, 2011, 158 - 160).

Garber antaa tulkintansa Leibnizin myöhäiskauden substanssikäsityksestä tutkimalla Leibnizin ja Des Bossesin välistä kirjeenvaihtoa, joka tapahtui vuosina 1706 - 1716. Monadin ja korporeaalisen substanssin tuhoutumisen kannalta tässä kohtaa on oleellista huomioda, että jo edellä esille tullut Leibnizin uusi käsitys korporeaalista substanssista johon liittyy substantiaallinen side, on vain väliaikaisesti korporeaalista substanssia sitova, ei pysyvä side (Garber, 2009, 377). Tällä tavalla Garber voi tulkita, että viime kädessä perustavia ovat ainoastaan yksinkertaiset substanssit, eli monadit (Garber, 2009, 372). Toisin sanoen johtuen korporeaalisen substanssin väliaikaisesta liitosta (substantiaalisen siteen teoriassa), niin viime kädessä tuhoutumattomia ovat vain monadit jotka toimivat tämän substantiaalisen siteen "sidosaineena" korporeaalisen substanssin muodostumisessa.

Vaihtoehto Garberin tulkinnalle on "korporealisoitunut ja substanssipitoinen" tulkinta kuten sen ilmaisen. Animalcula-näkemyks tai Sleighin tulkinta korporeaalista substanssista, joka on ykseys mutta hajotettavissa osiin, tuovat tämän näkemyksen esille. Näissä tapauksissa korporeaaliset substanssit sisältävät muita korporeaalisia substansseja vailla alinta pohjakerrosta.

12. Substanssit, havainto, "kuolema"

12.1 Perseptiosta ja apperseptiosta

Seuraavassa lyhyesti Leibnizin perseption ja apperseption käsityksistä, joihin en syvenny laajemmin johtuen niiden ympärillä olevasta laajasta keskustelusta - erityisesti apperseption ympärillä olevasta. Alimpien monadien, pienten havaintojen ja kuolema-teeman kannalta näistä kahdesta käsityksistä oleellisempi on perseption käsite, joka tarkoittaa havaintoa. Apperseptio sen sijaan tarkoittaa sisäänpäin kohdistuvaa havaintoa, joka on havaintona kehittyneempi kuin perseptio.

Leibniz luonnehtii havaintoa yleensä (perseptiota) *Monadologian* pykälässä 14 sanoen että se "on ohimenevä tila, joka sisältää ja kuvastaa moninaisuuden ykseydessä (- -)" (2011a, 334). Toisin sanoen kysymys on ykseydestä moneudessa, jolloin tämä ykseys on monadi ja moneus sen affekteja. Kaikki monadit havaitsevat ja havaintoa yleensä, toisin sanoen *perseptiota* voi kutsua monadin tilaksi.

Leibniz erottaa perseption ja apperseption seuraavasti kirjoituksessaan *Luonnon ja armon järkipäiset periaatteet* kohdassa 4: "On siis hyvä erottaa toisistaan *havainto*, joka on monadin sisäinen tila ja representoi ulkoisia asioita, sekä *apperseptio*, joka on *tietoisuutta* tai reflektiivistä tietoa tästä sisäisestä tilasta ja jota ei ole annettu kaikille sieluille, ei myöskään aina samalle sielulle" (2011a, 326 - 327). Toisin sanoen kaikilla sielulla ei ole apperseption kykyä eivätkä kaikki ne jotka kykenevät apperseptioon ole aina kykeneviä apperseptioon, kuten tapahtuu esimerkiksi muistinmenetyksen yhteydessä. Oleellista substanssin kuolemattomuuden kannalta on ääretön määrä pieniä havaintoja jotka ovat läsnä joka hetki vaikkakin vailla apperseptiota, kuten tulee esille Leibnizin kirjoituksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* (2011a, 293). Toisin sanoen tällöin nämä perseptiot ja pienet havainnot eivät ole kehittyneet apperseptioiksi.

Ensimmäisen kerran Leibniz ottaa esille apperseption termin kirjoituksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä*, joka voidaan yhdistää tietoisena olemiseen, huomion kiinnittämiseen, tarkkavaisuuteen tai muistiin (2011a, 293, 480). Apperseption kyky voidaan myös yhdistää

minän sisäisiin ja tietoisin tiloihin (McRae, 1995, 179).

Aistihavainnot ovat sekä sekavia että selviä. Ne ovat sekavia johtuen niiden homogeenisuuden vaikutelmista vaikka tosiasiaassa ne sisältävät äärettömästi *pieniä havaintoja* (Rutherford, 1998, 80). Ne ovat selviä koska aistielimet voimistavat havaintoja, kuten Leibnizin *Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet* - kirjoituksen pykälässä 4 tulee esille (2011a, 326).

12.2 Substanssit, pienet havainnot, "kuolema" ja toipuminen

Kaikki monadit havaitsevat ja ovat tuhoutumattomia mutta johtuen suuresta määrästä äärettömiä ja toisistaan erottumattomia pieniä havaintoja, voi tämä johtaa kuolemankaltaiseen tilaan väliaikaisesti kuten Leibniz sanoo *Monadologian* pykälissä 20 ja 21 (2011a, 335 - 336). Kysymys on paljaiden monadien tilasta jolloin niiden havainnot eivät ole mitään muuta kuin hetkellisiä ja tiedostamattomia (Phemister, 2005, 245). Kuoleman kaltaisessa tilassa monadien kognitiiviset kyvyt vähenevät ja ne joutuvat eräänlaiseen unitilaan. Kirjeessään *Reflections on the Doctrine of a single universal spirit* Leibniz yhdistää sielun, joka on vailla funktioita tyhjiöön ja paikalleen pysymisen tilaan (2011b, 285 - 286), jota Leibniz vastustaa riittävän syyn ja jatkuvuuden lain perusteella.

Kun apperseptioon kykenevä sielu pyörtyy ja vajoaa kuoleman kaltaiseen tilaan, niin se putoaa "entelekian eli yksinkertaisen monadin tasolle" (Roinila, 2005, 51) eikä kykene väliaikaisesti selviin havaintoihin. Leibniz puhuu kirjoituksessaan *On the Method of Distinguishing Real from Imaginary Phenomena* (- -) "olemassaolosta joka on paljastunut selvän havainnon kautta" (1956b, 603). Näin voi tulkita, että yksinkertaisen monadin havaitessa sekavasti tai sielun vajotessa yksinkertaisen monadin sekavaan tilaan, ne tuskin edes havaitsevat olevansa olemassa - josta herääminen vaatisi sielulta reflektiota eli apperseptiota.

Kuitenkaan sieluille tai eläimille tämä yksinkertaisen monadin tila ei ole pysyvä, ja ne kykenevät heräämään tästä "kuoleman", unen tai horroksen tilasta kuten Leibniz tuo esille *Monadologian* pykälässä 14 tai *Luonnon ja armon järkiperäisten periaatteiden* kohdassa 4 (2011a, 334, 326). Lisäksi kuten Leibniz sanoo *Uusissa tutkielmissa*, niin (- -) "henki ei voi 'riisua kaikkia' havaintoja sen menneestä olemassaolosta (- -) ja 'joku päivä ne

kasvavat esille" (NE, 239) tai "nukkumisen aikana (- -) on aina jotakin heikkoa aistimista meneillään. Herääminen itsessään on merkki tästä (- -) (NE, 115).

Leibniz sanoo *Uusissa tutkielmissa*, että ihmisellä on tietoisuus ja kyky reflektointiin ja vaikka ihminen vajoaisi koomaan ja unohtaisi nämä kykynsä, niin hän saa ne myöhemmin takaisin. Leibnizin mukaan myös eläimet nousevat horroksen tilastaan ja kykenevät lopulta palaamaan korkeampien havaintojen [horrosta korkeampien] pariin (NE, 139) (ihmissielujen ja eläimien välisestä erosta enemmän seuraavissa luvuissa). Ajatus ihmisestä, joka herää kuolleista, on kristillinen. Kuitenkin Leibnizin esittäessä jotakin vastaavaa myös eläimistä, on se kristillisyyden näkökulmasta ristiriitaisempi väite (Strickland, 2014, 76).

Millä avuin siten toivutaan ja noustaan paljaan monadin tilasta tilaan, jolloin havaitaan taas selkeämmin? Vastaus tähän löytyy *Monadologian* pykälästä 25 ja *Luonnon ja armon järkipäiset periaatteet* kohdasta 4. Kun eläimillä on korkeampia havaintoja, niillä on siihen tarvittavat aistielimet (2011a, 336) tai kun monadi havaitsee taas selkeämmin, niin se omaa elimiä (2011a, 326). Tarvittavat aistielimet tulevat taas esille kun entelekia täydentyy ja kehittyy orgaaniseksi koneeksi ja korporeaalisiksi substanssiksi. (katso lukua 5).

12.3 Havaintojen järjestys, jatkuvuus ja "kuolema"

Leibnizin mukaan on olemassa yhdenvertaisesti yhteensopivia substanssien kokoelmia mahdollisissa maailmoissa mutta lopulta yksi näistä valikoituu aktuaaliseksi maailmaksi ja on kaikkein mahdollisin maailma (McRae, 1976, 82 - 83). Kirjeessään De Volderille 11. lokakuuta 1705 Leibniz puhuu yksinkertaisista substansseista jotka ovat lähteitä "monille havaintosarjoille" ja "jotka purkautuvat itsessään järjestykseen ilmaisten universumin samoja ilmiöitä yhdessä suuren järjestyksen ja monimuotoisuuden kanssa" (2013, 325). *Metafysiikan esityksen* kohdassa¹⁴ Leibniz puhuu taas Jumalan luomistilanteesta kun Jumala (- -) "kääntelee joka taholla ja kaikilla tavoin (- -) ilmiöiden systeemiä" josta seuraa että "jokaista näkökulmaa universumin tietystä paikasta tarkasteltuna vastaa jokin substanssi" (2011a, 96).

Jokaisen luodun substanssin havainnot tässä Jumalan luomassa universumissa ulottuvat "sekavasti äärettömyyteen" koska muussa tapauksessa "jokainen monadi olisi Jumaluus" kuten Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 60 (2011a, 341). Toisin sanoen jokainen monadi ilmaisee koko universumia, mutta enemmän tai vähemmän sekavasti. Kun kaikki monadit havaitsevat koko universumia mutta näin välttämättä sekavasti, voidaan sitä kutsua "*sekavaksi kaikkietävyudeksi*" (Strickland, 2014, 127).

Monadologian pykälässä 57 Leibniz esittää analogian maailmasta kaupunkina, jossa kullakin yksinkertaisella substanssilla on oma näkökulmansa maailmankaikkeuteen (2011a, 340). Tällä tavalla Jumala on täyttänyt luomansa yhden maailman jokaisen paikan substanssien erilaisilla ja ainutlaatuisilla näkökulmilla. Siinä substanssien ainutlaatuiset ja omat näkökulmat ovat yhteensopivia ja järjestyksessä toisiinsa nähden asteittaisella tavalla. Substanssit ilmaisevat kaikki samaa maailmaa ja nämä ilmaukset moninkertaistuvat siten, että substanssit heijastavat toisiaan. Näin jokaista monadia voidaan pitää universumin tavoin ikuisena ja häviämättömänä peilinä (Strickland, 2014, 120). Asian voi ilmaista siten, että mikään näistä monadien lukemattomista ja ainutlaatuisista peilien heijastamista kuvista ei ole koskaan täysin himmennyt.

Monadi on substanssina yksinkertainen mutta sen havainto- ja haluominaisuudet sallivat sille monia modifikaatioita. Näin voimme sanoa monadista, että se on kaikkein yksinkertaisin mutta sen havaintojen ilmiöt ovat kaikkein rikkaimpia (Brandom, 1994, 131). Tällä tapaa myös "sellainen substanssi on täydellisempi kuin toinen", joka on yksinkertaisin mutta josta voidaan olla päätelty enemmän rikkautta, ilmaisuja ja modifikaatioita kuin toisesta substanssista (Brandom, 1994, 131). Tämä on myös Leibnizin käsitys Jumalan perusteista valita paras mahdollinen maailma, joka on yksinkertaisin mutta ilmiöiltään rikkain samalla tapaa kuin mitä monadi on, kuten kirjoituksessa *Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet* pykälässä 10 tulee esille (Leibniz, 2011a, 329).

Brandom antaa esimerkin havaintojen ilmaisujen alasta, jolloin P¹ edustaa vain punaista havaintoa ja P² sekä punaista että tämän objektin muotoa (1994, 131 - 132). Kysymys tässä on yksinkertaisten substanssien

havaintojen modifikaatioiden ja satunnaisuuksien rikkaudesta. Toisin sanoen substanssin pienin ilmaisukyky vastaa tietynlaista kuolemankaltaista tilaa joka tarkoittaa substanssin havainnon ilmaisunalan suppeutta tai köyhyyttä. Pienoismaailma joka sisältäisi *vain yksittäisen* havainnon P¹, olisi monadin koko maailma vailla sen rikkautta (Brandom, 1994, 132) ja näin myös vailla sen pienien ja sekavien havaintojen äärettömyyttä.

Substanssin ilmaisunasteen heikentymiselle on olemassa myös muita näkökulmia. *Metafysiikan esityksen* kohdassa 15 Leibniz pohtii substanssin ilmaisuasteen vähentymistä sekä substanssien välisten relaatioiden että voiman ehdoin. Substanssien välisten relaatioiden tapauksessa kun "substanssin ilmaisuaste kasvaa (- -), niin "samalla toisen ilmaisuaste vähenee" Jumalan säättämän mukauttamisen mukaan. Voiman tapauksessa taas korkeamman asteen täydellisyyden tilassa substanssi *toimii* ja pienemmän asteen täydellisyyden tilassa se *kärsii* (2011a, 97- 98). Molemmissa tapauksissa substanssin kuolemankaltainen tila on sen passiivisuuden lisääntymistä muihin substansseihin nähden.

Kuten sivulla 3 jo tuli esille Leibnizin eräänä tärkeämpänä metafyyssisenä periaatteena, niin "*luonto ei koskaan tee hyppäyksiä*" (Leibniz, 2011a, 295). Tällä tavalla Leibnizin universumissa kaikki on asteittaista ja jatkuvuuden lain mukaista pienten ja tiedostamattomien havaintojen huolehtiessa viime kädessä jatkuvuudesta havaintojen tasolla ja jatkuvuuden lain pätiessä myös liikkeen tasolla (2011a, 295).

Monadologian pykälä 23 on paljastava substanssien havaintojen jatkuvuuden kannalta. Siinä Leibniz sanoo, että "koska me tajuttomuudesta herätessämme tulemme tietoiseksi havainnoistamme, täytyy olla niin, että meillä oli niitä hetkeä aikaisemmin vaikka emme niitä tiedostaneetkaan (- -) (2011a, 336). Näin saamme argumentin substanssien havaintojen monilukuisuudesta, havaintotilasta, muutoksen asteittaisuudesta ja ei yksittäisestä havainnosta. Mikäli substanssilla olisi aina vain yksi havainto, rikkoisi se jatkuvuuden periaatetta koska muutos a:sta b:hen tapahtuisi hyppäyksen kautta. Näin koska samalla hetkellä kun substanssi saavuttaisi havainnon b:n, se menettäisi aikaisemman a:n havaintonsa (Strickland, 2014, 64 - 65). Muutoksen on siksi tapahduttava aina asteittaisesti ja kysymys on "ykseydestä moneudessa" jolloin yksinkertainen substanssi

pitää sisällään äärettömästi modifikaatioita, pieniä ja sekavia havaintoja. Monilukuiset tiedostamattomat havainnot takaavat havaintomme jatkuvuuden jotka muuten syntyisivät "ex-nihilo" (Rescher, 1991, 101).

Esimuodostuksen seurauksena substansseilla on *jo* olemassa havaintoja heti alussa. Siksi substanssien on havainnoitava myös unessa tai horroksessa eivätkä ne ala havainnoimaan uudelleen tyhjästä. Substanssi yhden havainnon tilassa olisi pysähtynyt tila. Sitä voitaisiin pitää varsinaisena kuolemana, jollaista tilaa Leibniz ei hyväksyisi. Näin jo siksi koska substantiaallinen muoto ohjaa substanssia kohti selkeämpiä havaintoja. Kirjoituksessa *Metaphysical consequences of the principle of reason* (1712) Leibniz kutsuu kuolemaa toisaalta tilaksi jossa "lähes kaikki havainnot ovat sekavia" (- -) (1995, 177). Tulkintani mukaan edellinen tila tarkoittaisi Leibnizille luonnollista mahdottomuutta ja jälkimmäinen vain näennäistä kuolemaa.

Leibniz puhuu *Monadologian* pykälässä 20 pyörtymisestä ja syvästä unesta (2011a, 335). Onko täten pyörtyminen jatkuvuuden lain vastainen ajatus? Leibnizin mukaan meissä on aina meneillään äärettömästi sekavia havaintoja myös pyörtyamisen aikana eikä kaikkia niitä voida koskaan pyyhkiä pois, (- -) eikä "ajattelun tarvitse loppua vain koska emme ole sitä tietoisia" kuten Leibniz sanoo *Uusissa tutkielmissa* (NE, 113). Leibniz ei tässä näytä antavan suoraa vastausta siihen onko pyörtyminen jatkuvuuden lain vastainen ajatus mutta hän vetoaa pieniin ja sekaviin havaintoihin jatkuvuuden takaajana. Jolleyn mukaan Leibnizin vastaus mainittuun ongelmaan perustuu teesiin, että "sielu havaitsee keskeytymättömästi ja tämä on seurausta (- -) sen luonnollisesta kuolemattomuudesta" ja "aukko monadin historiassa olisi tietynlainen kuolema" (Jolley, 1984, 116). Toisin sanoen pyörtymistä voidaan pitää äkillisenä näennäisenä kuolemana pikemmin kuin varsinaisena kuolemana sen vuoksi, että myös pyörtyneellä on äärettömästi sekavia havaintoja.

Luonnon ja armon järkiperaisissä periaatteissa Leibniz syyttää kartesiolaisia pitkän tajuttomuuden ja varsinaisen kuoleman sekoittamisesta (2011a, 327). Toisin sanoen tämä syytös koskee pienien ja tiedostamattomien havaintojen ja havaintojen asteittaisuuden huomioimatta jättämistä kuoleman yhteydessä. Leibniz on sekä Lockeä että Descartesia

vastaan "mentaalisuuden 'kaikki tai ei mitään' näkemyksessä" (Jolley, 1984, 117). Jos reflektoisimme aina kaikkia ajatuksia, olisimme kykenemättömiä siirtymään uusiin ajatuksiin, kuten Leibniz sanoo *Uusissa tutkielmissa* (NE 118). Näin äärettömällä pienillä havainnoilla näyttäisi olevan Leibnizin mielenfilosofiassa välittävä tehtävä joka mahdollistaa uusien havaintojen ja ajatusten esille tulemisen jatkuvuuden lain mukaisesti.

13. Luonnon- ja armon valtakunnista

13.1 Taustatekijöitä

Leibniz puhuu harmoniasta vaikuttavien syiden ja finaalisten syiden välillä *Monadologian* pykälissä 78 - 79 ja 81 (2011a, 344), joista edelliset liittyvät fysikaalisiin kappaleisiin ja jälkimmäiset sieluihin tai mieliin. Liittyen samaan asiaan Leibniz puhuu luonnon- ja armon valtakuntien välisestä harmoniasta jolloin luonnon valtakunta toimii vaikuttavien syiden mukaan armon valtakunnan toimiessa finaalisten syiden eli päämääräsyiden mukaisesti.

Leibniz tekee *Uusissa tutkielmissa* eron persoonallisen tai moraalisen ja fysikaalisen identiteetin välille, joista edelliset todistavat sielun kuolemattomuudesta kun taas jälkimmäinen on sen osien vaihteluiden alaisena (1996, 236, 238). Tällä erotelulla on merkitystä kun pohdin hetken päästä luonnon- ja armon valtakuntien välisten substanssien eroa.

Ennalta säädetyllä harmonialla sielujen ja ruumiiden yhteydessä on perustava merkitys kun luonnehditaan luonnon- ja armon valtakunnan välistä eroa ja niihin liittyviä vaikuttavia - ja päämääräsyitä. Tämä on seurausta luonnon- ja armon valtakuntien ja niiden lakien paralleelista yhteydestä jotka ovat harmoniassa ja täydellisen yhteensopivia keskenään kuten Leibniz tuo esille *Monadologian* pykälässä 79 ja kirjeenvaihdossaan Arnauldin kanssa (2011a, 344, 141, 144).

Ennalta säädetty harmonia ja sitä kautta syntyvä sielun ja ruumiin yhteistoiminta takaa myös substanssin kuolemattomuuden (Roinila, 2002, 92). Voidaan nimittäin tulkita, että mikäli sielu ja ruumis olisivat irti toisistaan, olisi niiden välinen harmonia rikkoutunut ja ne eivät kykenisi toimimaan ennalta säädetyin harmonian mukaisesti. Tässä tapauksessa

substanssi kokisi luonnottoman - joka olisi ihme - kuoleman sen irtaantuessa Jumalan esimuodostamasta sielun ja ruumiin unionista. Lisäksi mikäli Jumala olisi tuhonnut kaikki ulkoiset kappaleet eristäen näin sielun, olisi tämän ristiriitaista Jumalan suunnitelmille ja vastoin ennalta säädetyn harmonia periaatetta, kuten Leibniz sanoo Baylelle julkaisemattomissa kommentteissa (1705?) (1997, 76).

13.2 Vaikuttavista - ja päämääräsyistä

Tutkimus dynamiikasta -artikkelissaan Leibniz tuo esille luonnon- ja armon valtakuntien käsitteet - joita hän tässä kutsuu myös mahdin- ja viisauden valtakunniksi - ja niihin liittyvät vaikuttavat - ja päämääräsyisyys (2011a 215, 464).

Jumalan valinta parhaasta maailmasta perustuu päämääräsyihin (Garber, 2009, 255) Leibnizin kutsuessa *Tutkimus dynamiikasta* artikkelissaan viisauden valtakuntaa parhaaksi maailmaksi (2011a 215). Leibniz näyttää myös asettavan päämääräsyitä vaikuttavien syiden edelle kutsuessaan Clarkelle osoitetussa viidennessä kirjeessä 18.8.1716 päämääräsyitä korkeammiksi a prior-syiksi (2011a, 404). Samaan tapaa *Metafyysiikan esityksessä* Leibniz korostaa metafyyysisiä ja päämääräsyitä vaikuttavien syiden tai geometrian ja fysiikan lakien perustana (2011a, 101 - 103).

Vaikuttavat - ja päämääräsyisyys eroavat myös siten, että edelliset liittyvät liikkeen lakeihin kun taas jälkimmäiset liittyvät monadien havaintoihin tai sielun haluun (*conatus*, pyrkimys), kuten Leibniz sanoo kirjoituksen *Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet* kohdassa 3 (2011, 326). Toisin sanoen vaikuttavat syyt liittyvät mekaanisiin lakeihin kun taas päämääräsyihin liittyy moraalinen ulottuvuus, mutta kuitenkin ennalta säädetyn harmonian mukaisesti, kuten Leibniz selittää kirjeen liitteessä Sophie Charlottelle 8.5.1704 (1997, 224 - 225). Leibnizin mukaan toimijan päämääräsyisyys ja siihen liittyvä vapaus (valinnan vapaus) toimivat ennalta säädetysti vaikuttavien syiden kanssa "jotka Jumala on nähnyt ennalta", kuten Leibniz selittää Clarkelle viidennessä kirjeessään 18.8.1716 (2011a, 398). Lisäksi kuten Leibniz sanoo kirjeessään Lamylle 1704, niin "näissä molemmissa [syiden] sarjoissa on olemassa yhtä paljon järjestystä" (1997, 167).

On oleellista, että päämääräsyitä ja vaikuttavia syitä ei pidä sekoittaa keskenään. Nimittäin Leibnizille on kysymys ennalta säädetystä harmoniasta sielun ja ruumiin välillä "ilman, että kumpikaan pystyy muuttamaan toisen lakeja", kuten Leibniz sanoo *Luonnon ja armon järkiperaisissa periaatteissa* kohdassa 3 (2011a, 326). Leibnizin tunnettu *Monadologian* pykälä 17 ja esimerkki myllystä, jonne voisimme mennä sisälle etsimään havaintoa, havainnollistaa asiaa hyvin. Sieltä emme löytäisi havaintoa (tai sielua) tai sen selitystä. Näiden sijaan löytäisimme sieltä ainoastaan koneen osia ja mekaanisuutta (2011a, 335).

Samalla tapaa ei ole niin, että voisimme saada vaikuttavien syiden alaisuudessa olevat aivot havainnoimaan taas manipuloimalla niitä mekaanisesti. Tämän sijaan "nykyinen havainto (- -) täytyy olla aiheutunut edeltävästä havainnoista" (- -) (Strickland, 2014, 78). Toisin sanoen horroksen tilassa olevan havainnot nousevat selkeämmin esille ainoastaan havaintojen, eli tässä tapauksessa pienten havaintojen tunnistamisen ansiosta. Toispäin katsottuna kaikkien kappaleiden ja vaikuttavien syiden välillä on olemassa kausaalista vuorovaikutusta johtuen universumista joka on "täynnä" (Strickland, 2014, 128). Kuitenkaan kausaalista vuorovaikutusta ei ole sielun ja ruumin välillä, toisin sanoen vaikuttavien - ja päämääräsyiden välillä, sillä kumpikin toimii omien lakiansa mukaisesti.

Leibnizin ja Stahlin välinen kiista 1709 - 10 havainnollistaa hyvin Leibnizin ajatusta päämääräsyistä ja vaikuttavista syistä, joita ei pidä sekoittaa toisiinsa. Stahl uskoi sielun kykenevän säätämään ruumiin elämää ja olemaan sen funktio, kun taas Leibnizille tämä tarkoittaisi ruumiin mekaanisten lakien ja sielun ja ruumin välisen ennalta säädetyn harmonian rikkoutumista (Smith, 2011, 89 - 90). Stahlin mukaan päämääräisyys löytyy sielusta ja sen aktiivisesta voimasta säätää orgaanisia prosesseja ja aggregaatteja (Duchesneau, 2011, 13). Leibnizille taas sekä sielu että ruumis toimivat "niiden omien lakien mukaan" eikä sielulla ole roolia ruumiin säätämisessä (Smith, 2011, 90). Leibnizin mukaan Stahl antaa sielulle rajoittamattomat voimat ja se kykenisi estämään ruumiin mätänemisen (Duchesneau, 2011, 22, 18). Voidaan tulkita, että sielulla olisi tällöin jopa voimaa keskeyttää ruumiinsa toiminnot aiheuttaen sen kuoleman.

Leibnizin ja Stahlin välistä näkemyseroa voidaan tulkita myös kello-

analogian kautta (tai vastaavasti okkasionalismin). Sthalin näkemyksessä ymmärrys korjailisi kelloa tarvittaessa kun taas Leibnizin mukaan kello toimisi täydellisesti vailla korjaamisen tarvetta rinnakkaisten finaalisten- ja vaikuttavien syiden mukaisesti (Duchesneau, 2011, 13).

Vaikuttavien- ja päämääräsyiden välistä eroa voidaan myös pohtia kysymällä voiko aine ajatella. Leibnizin mukaan aine ei voi itsessään ajatella, ja jos se voisi, olisi se ihme ja aineelle olisi annettu ominaisuuksia joita sille ei kuulu. Näin Leibniz päättelee kirjoituksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä*, että koska materiaalilla ei ole kykyä ajatella, on sielu luonnollisesti kuolematon (2011a, 299, 303, 304) sisältäen sen päämääräsyöt.

Huolimatta Leibnizin tiukoista rajoista vaikuttavien- ja päämääräsyiden välillä, niin hän kuitenkin puhuu *Metafysiikan esityksen* kohdassa 19 finaalisten syiden hyödyllisyydestä fysiikassa (2011a, 101 - 102). Garber vahvistaa tämän esittäen että "finaaliset syyt ovat hyödyllisiä fysiikassa itsessään" johtuen kyvyttömyydestämme löytää kaikkea vaikuttavien syiden alaisuudesta (2009, 235).

13.3 Mielten ontologinen asema?

Kirjeessään Johann Bernoullille 13/23. tammikuuta 1699 Leibniz korostaa mielten erityisasemaa joita on "hallittu hyvin erilaisten lakien kautta kuin niitä joilta tuo ymmärrys puuttuu" (1989, 171). Mielten erityisasema tulee esille niiden tiedollisessa kyvyssä tietää universumin totuuksista, kuten Leibniz *Monadologian* kohdassa 83 tuo esille kutsuessaan henkiä [mieliä] jumaluuden itsensä kuviksi jotka "kykenevät tietämään maailmankaikkeuden järjestelmän (- -) (2011a, 344). Lisäksi, kuten Leibniz tuo esille *Metafysiikan esityksen* kohdassa 35, niin "henget ilmaisevat pikemminkin Jumalaa kuin maailmaa" muiden substanssien kohdistuessa ennemmin maailmaa kohden (2011a, 117). Kuten *Monadologian* pykälässä 56 tulee esille, niin sielu (tai monadi) on (- -) "maailmankaikkeuden ikuinen elävä peili" (2011a, 340) joka kykenee "imitoimaan sitä jossakin määrin" (Strickland, 2014, 150). Kysymys on ihmissielun reflektion etuoikeutetusta asemasta (Evelyn Vargas, 2011, 184), jota ei ole hallittu ainoastaan koneena kuten Leibniz tuo esille kirjeessään *On body force, against the Cartesians*

(1989, 253). Näin on selvää, että Leibniz antoi mielille tai rationaalisille olioille erityisaseman hänen metafyyysisessä systeemissään.

Entäpä armon valtakunta jonne Leibniz sijoittaa mielet, onko se jotakin joka ylittää ontologisesti luonnonvaltakunnan? *Tutkimus Dynamiikasta* -artikkelissa Leibniz puhuu näiden valtakuntien "toistensa läpäisemisestä" vaikka vaikuttavat syyt ja päämäärät syyt eivät sekoitu keskenään (2011a, 215). Toisin sanoen ilmaisu kahdesta valtakunnasta jotka läpäisevät toisensa, ei anna ymmärtää, että Leibniz olisi puhunut kahdesta ontologisesti erillään olevasta valtakunnasta. Kuitenkin tekstievidenssin pohjalta voimme ymmärtää asian myös toisin. Katsokaamme niitä.

Monadologian pykälässä 20 Leibniz puhuu sielusta, joka on "jotakin enemmän" kuin paljas monadi (2011a, 335). Kirjeenvaihdossaan Arnauldin kanssa huhtikuuta 1687 Leibniz puhuu Jumalasta, joka irrottaa henget "ruumiista kuolemassa" tuodakseen sielujen moraaliset ominaisuudet armon valtakuntaan, mistä ei häviä yhtään jäsentä, ja jotka ylittävät kappaleiden lait (2011a, 148). Kirjeessään Simon Foucherille 1687/8 Leibniz puhuu mielistä, jotka on vapautettu kuolemasta ja jotka tulevat säilymään (1997, 55). Lisäksi *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* kirjoituksessa Leibniz yhdistää rationaaliset sielut persooniin niiden muistin yhteydessä, jotta ne säilyvät armon valtakunnassa ja jotta niitä voidaan rangaista ja palkita (2011a, 297).

Näiden tekstievidenssien perusteella voimme esittää kysymyksen ei-rationaalisten ja rationaalisten olioiden välisestä kuilusta ja tuoda esille ajatuksen, joka olisi Leibnizin puolustaman jatkuvuuden lain vastainen ajatus. Voimmeko siis päätellä Leibnizin tarkoittaneen armon ja luonnonvaltakunnilla *ontologisesti* eroavia todellisuuksia?

Kuitenkin päinvastainen tekstievidenssi sanoo muuta. Katsokaamme niitä.

Leibniz puhuu *Uusissa tutkielmissa* sielujen luonnollisesta kuolemattomuudesta ja sieluvaelluksen kiistämisestä ja siitä, että "ei ole tarvetta vedota täydellisesti erotettuihin sieluihin" (- -) (NE, 72). Artikkelissaan *Substanssien luontoa koskeva uusi järjestelmä* Leibniz puhuu sielun järjestäytyneen massan kautta syntyvästä näkökulmasta, joka sillä on maailmankaikkeuteen ja jolloin sielu ja ruumis toimivat sopuinnassa

keskenään häiritsemättä toistensa lakeja (2011a, 225). Kirjeessään Sophie Charlottelle 28. lokakuuta 1696 Leibniz puhuu kuolemattomuudesta luonnon ja elämän kokonaisuuden näkökulmasta katsottuna. Tässä tekstikohdassa on kysymys yhdestä aktuaalisesta maailmasta jonka piirissä kasvua tai pienentymistä tapahtuu (2011b, 146 - 147). *Uusissa tutkielmissa* Leibniz pitää kuvitteellisena ajatusta kuolemanjälkeisestä elämästä jolloin siirrytään maailmasta maailmaan (NE, 1996, 472). Toisin sanoen hän kiistää sielunvaelluksen ja sielun täydellisen erottamisen sen ruumiista.

Edellä mainitut Leibnizin tekstit antavat näin meille monitulkintaisuutta armon- ja luonnonvaltakuntien välisen eron tulkitsemiksi.

Sielun välttämätöntä yhteyttä sen ruumiiseen voimme pohtia myös korporeaalisen substanssin kautta jolloin sen finaaliset syyt ovat olemassa yhdessä sen vaikuttavien syiden kanssa (Pasini, 2011, 92). Toisin sanoen tällöin luonnon- ja armon valtakunnan välillä ei ole olemassa ontologista eroa ja kysymys on ainoastaan 'kahdesta hyvin erilaisesta sarjasta samassa korporeaalissa substanssissa jotka vastaavat toisiaan' (- -) (Garber, 2009, 263).

Kuitenkin tulkitsemme sitten Leibnizin käsitystä substanssista korporeaalisesti tai monadisesta näkökulmasta, niin tekstievidenssi osoittaa, että Leibnizin käsitystä substanssista ei ole kokonaan vailla *mitään* materiaa. Puhuessaan Arnauldille Jumalasta, joka irrottaa hengen ruumiista Leibniz lisää marginaaliin; "ainakin karkeammasta ruumiista" (2011a, 148, 448). Samalla tapaan Leibniz kirjoittaa Lamylle 1698, että "kuolema voi luonnollisesti riisua sielusta ainoastaan joitakin sen orgaanisen ruumin karkeampia osia" (1997, 139). Näin ainoastaan Jumala on vailla ruumiista.

Phemisterin tulkinnan mukaan "Jumala toimii aina finaalisten syiden mukaan ja valitsee sen mikä on parasta" mutta tästä huolimatta "Jumala on läsnä luonnossa sen finaalisena päämääränä" Tästä seuraa, että "armon valtakunta ottaa paikkansa täällä maassa nyt, se ei sijaitse jossakin taivaallisessa maailmassa johon pyrimme kuoleman jälkeen" (2005, 235). Mikäli luotu substanssi olisi kokonaan irrallaan ruumiistaan, olisi jokainen luotu substanssi Jumalan kaltainen ja vailla sekavia ja passiivisia elementtejä. Tämän sijaan jokainen ruumiillistunut - aina jossakin asteessa - sielu kuuluu Jumalan esimuodostamaan yhteen aktuaaliseen maailmaan.

Kuitenkin huolimatta edellä mainitusta, niin monin paikoin ja usein Leibniz kirjoittaa näkemyksistään monitulkintaisesti. Jo viitatuissa kirjeissä Bernoullille (Leibniz, 171, 1989) ja Lamyille (Leibniz, 1997, 139) Leibniz kiistää sanovansa mitään sielujemme alkuperästä puhuen samassa yhteydessä pelkästään entelekiosta luonnon valtakunnan yhteydessä antaen näin ymmärtää sieluista jotakin ontologisesti enemmän. Mitä Leibniz tarkoitti puhumalla sielujen alkuperästä? Myös *Metafyysiikan esityksen* kohdassa 34 Leibniz puhuu metafysisesti subsistovasta minästä moraalin ja uskonnon edellyttämän kuolemattomuuden yhteydessä (2011a, 116 - 117). Mitä hän tarkoitti uskonnon ja moraalin sävyttämällä metafysisellä minällä? Leibniz oli kristillinen filosofi ja se motivoi häntä kuten puhe persoonallisesta suhteesta Jumalan ja mielten välillä (Strickland, 2014, 152). Mitä edellä mainittu monitulkintainen tekstievidenssi tarkoittaa?

13.4 Korotetut mielet

Riippumatta edellä olevasta tulkinnasta, niin joka tapauksessa on selvää, että Leibniz korottaa mielet korkeammalle sijalle substanssien hierarkiassa. Millaisia näkökulmia siihen liittyy?

Mielten tiedollinen etusija tulee esille Elisabeth Charlottelle tarkoitetun kirjeen (1696) poistetusta kohdassa Leibnizin kirjoittaessa, että "ihmismieli on paljon korkeampi olio tiedonkyvyiltään (- -) ja "muut sielut ovat kohteita älyllisten sielujen hallinnalle" (- -) (2011b, 138). Moraalisen näkökulman saamme saman kirjeen kautta kun Leibniz sanoo, että "muut kuin meidän sielumme ja kaikkien muiden ruumiit täytyy tarjota onnellisuutta rationaalisille sieluille" (- -) (2011b, 139). Saamme myös esteettisen näkökulman Leibnizin sanoessa kirjoituksessa *A resume of metaphysics* (1697), että (- -) "maailma on kosmos ja täynnä koristeluja, toisin sanoen se on tehty sellaisella tavalla, että se luo suurinta tyydytystä älylliselle oliolle" (1995, 146), jolloin voimme tulkita entelekioiden olevan ikään kuin mieliä varten luotuja koristeita joista mielet saavat esteettistä tyydytystä. Tällöin kysymys on myös ilmiöiden moninaisuudesta eli substanssien ilmaisemien asioiden moninaisuudesta.

Edellä mainitut näkökulmat antavat ymmärtää, että Jumala on luonut alimmat substanssit mieliä varten.

Selvältä tuntuvan vastauksen luonnon- ja armon valtakunnan välisestä suhteesta saamme kirjoituksen *Metaphysical Consequences of the Principle of Reason* (1712) kohdasta 12 missä Leibniz sanoo, että "luonnonvaltakunta palvelee armon valtakuntaa" (1995, 177). Toisin sanoen tämä antaa vahvasti ymmärtää, että mielet eivät voi olla ontologisesti erillään alimmista substansseista, sillä muussa tapauksessa ne eivät voisi olla "pieniä jumalia luodussa maailmassa" (- -) kuten Leibniz sanoo kirjeessään Elisabeth Charlottelle 1698 (Leibniz, 2011b, 138 - 139).

Mistä sitten tässä ilmiselvässä mielen korottamisessa on kysymys? Kirjoituksessa *Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet* Leibniz sanoo kohdassa 6, että (- -) "ihmisten spermaattisten eläinten sielut eivät ole järjestäviä eivätkä tule sellaiseksi ennen kuin sikiäminen määrää nämä eläimet ihmisluonnon mukaiseksi" ja kohdassa 4 hän sanoo, että "kun tämä sielu kohotetaan järjen tasolle, se on jotakin ylevämpää ja luetaan henkien joukkoon" (- -)" (2011a, 326, 328). *Monadologian* pykälässä 75 Leibniz kutsuu sikiämisen kautta korotettuja eläimiä pieneksi joukoksi valittuja "jotka siirtyvät suurempaan teatteriin" (2011a, 343).

Teodikean pykälässä 91 Leibniz sanoo ja nimeää täsmällisesti mistä tässä on kysymys. Kysymys on Jumalan tekemästä "luomisen ylittävästä" (ransk. *transcréation*) toimesta hedelmöityksen hetkellä, joka korottaa ihmissielut mieliksi antamalla niille järjen, jota ennen ihmissielut ja eläinnsielut eivät eroa toisistaan (2007b, 176). Onko tässä "luomisen ylittävässä" toimessa kysymys ihmeestä tai luonnollisesta prosessista, siitä emme saa Leibnizilta tarpeeksi tekstievidenssiä hänen omaksuessaan tämän näkemyksen joissakin lyhyissä teksteissä 1680-luvulla (Strickland, 2014, 148 - 149).

Seuraus ihmissielujen valituksi tulemisesta on, että valitsematta jääneet ja vailla järjen kykyjä olevat eläimet jäävät transformaatioiden piiriin ja ihmismuodot jättävät siemenellisen eläimen taakseen (Woolhouse, 2010, 82 - 83). Tämän "uudelleen luomisen" ja valituksi tulemisen seurauksena mielestä tulee kuolematon, se saa synnynnäisiä ideoita ja ajattelemisen (rationaalisen) kyvyn joista se voi vaipua vain väliaikaisesti horrokseen tai kuolemankaltaiseen tilaan. Tästä valituksi tulemisesta seuraa myös ero rationaalisten ja ei-rationaalisten substanssien välille. Kysymys tällöin on

tietokyvyistä, jolloin apperseptioon ja minä-tietoisuuteen kykenevistä rationaalista substansseista tulee persoonia jotka kuuluvat moraaliseen maailmaan (McRae, 1995, 179) "ihmisten noustessa itsessään eläimellisyyden yläpuolelle ollakseen kykeneviä näkemään välttämättömiä (- -) yhteyksiä" (- -) (McRae, 1976, 46). Lisäksi ihmismielten etuoikeutetun aseman ansiosta ne säilyttävät myös niiden muistinsa ja itsetietoisuutensa tullakseen palkituksi tai rangaistuksi armon valtakunnassa, kuten Leibniz tuo esille *Metafysiikan esityksen* kohdassa 36 (2011a, 119).

13.5 Mielten kuolemattomuus

On johdonmukaista tulkita, että Leibniz tarkoitti luonnon- ja armonvaltakunnilla ontologisessa mielessä yhtä ja samaa maailmaa. Tätä voimme perustella Jumalan asettamalla ennalta säädetyllä harmonialla sielun- ja ruumiin ja vaikuttavien- ja päämääräsyiden välillä, joka on liitto, joka rikkoutuessaan tuottaisi luodun substanssin luonnottoman kuoleman. Tästä seuraa, että ennalta säädetty harmonia takaa, että luonnon- ja armonvaltakunta eivät ole ontologisesti erillisiä maailmoja. Myös Jumalan parhaan mahdollisen maailman valinnalla voimme perustella luonnon- ja armonvaltakuntaa yhdeksi ja samaksi maailmaksi. Lisäksi Leibniz uskoi transformaatioihin, ei sielunvaellukseen, jota kaksi erillistä ontologista maailmaa olisi ehkä edellyttänyt.

Tätä tulkintaa havainnollistaa McRae'n hyödyllinen erottelu luonnon- ja armonvaltakuntien tai finaalistien- ja vaikuttavien syiden välillä. Ensimmäisessä tapauksessa nämä valtakunnat on erotettu toisistaan. Toisessa tapauksessa jakoviiva kohdistuu substanssien tietokykyihin eli niiden välillä, joilla on kyky apperseptioon, ja niiden välillä, joilla ei ole tätä kykyä. Lisäksi kolmannessa vaihtoehdossa "kaikki ovat jäseniä molemmissa valtakunnissa" jolloin nämä maailmat kuitenkin läpäisevät toisensa paralleelisti (1976, 68). Kun valitsemme näistä toisen tapauksen ja keskitymme substanssien tietokykyihin, niin voimme tulkita, että luonnon- ja armonvaltakunnat eivät eroa toisistaan ontologisesti mutta ne eroavat toisistaan *epistemologisesti*.

Toisin sanoen Jumala on "uudelleen luomisen" toimen yhteydessä erottanut hedelmöityksen yhteydessä rationaaliset, apperseptioon kykenevät

substanssit ei-rationaalisista ja apperseptioon kykenemättömistä substansseista. Näin päädymme valittuihin korotettuihin mieliin, joka sulkee pois myös vaihtoehdon, jossa kaikki olisivat jäseniä molemmissa valtakunnassa. Myös *Monadologian* pykälät 82 ja 83 tuovat esille tekstievidenssiä jotka tukevat Leibnizin käsitystä yhdestä ontologisesta maailmasta. Ensin mainitussa Leibniz puhuu valituista *sikiämisen* yhteydessä ja *jälkimmäisessä substanssien tiedollisista kyvyistä*.

Kun huomioimme edellä mainitut Leibnizin metafysiikan perustekijät, on johdonmukaista olettaa, että mielille ei ole olemassa varattuna tuonpuoleista taivaspaiikkaa sen kristillisessä mielessä. Sen sijaan niiden kuolemattomuus tarkoittaa jonkinlaista ylevöitymistä tässä maailmassa.

Kuitenkin Leibniziltä löytyy paljon tekstievidenssiä toisenlaisen tulkinnan tueksi. Leibniz ottaa *Monadologian* viimeisissä pykälissä esille Jumalan kaupungin jonne (- -) "henkien on mahdollista päästä" (- -) (Leibniz, 2011a, 345). Samalla tapaa kirjoituksessa *Luonnon ja armon järkipäiset periaatteet* pykälässä 15 Leibniz puhuu Jumalan yhteisöstä ja täydellisemmästä valtiosta, missä "rikos ei jää vailla rangaistusta eikä hyvä toiminta vailla asianmukaista palkkiota" (- -) (Leibniz, 2011a, 331). *Metafyysiikan esityksen* pykälässä 36 Leibniz taas sanoo, että (- -) "Jumalan kaupungista ei koskaan katoa kukaan" ja henget tulevat elämään ikuisesti (- -) (Leibniz, 2011a, 119).

Nämä tekstievidenssit tuovat esille näkemyksen jonka mukaan mielen kuolemattomuus tarkoittaa nimenomaan kristillisestä kuolemattomuutta tuonpuoleisessa merkityksessä. Toisin sanoen tällöin armonvaltakunta eroaa luonnonvaltakunnasta, ei vain epistemologisesti vaan myös ontologisesti. Tässä tulkinnassa on oleellista huomata, että mieli ei ole transformaatioiden piirissä alempien substanssien (kuten kasvien tai eläinten) tapaan. Tällöin mielen kohdalla on kysymys vain sen tietokyvyn väliaikaisesta laskusta, jota voi verrata uneen. Tämä myös tarkoittaa, että henget eivät voi koskaan redusoitua paljaksi monadeiksi (Rescher, 1991, 239). Tämän seurauksena täsmällisesti ajateltuna vain ihmissielut ovat kuolemattomia muiden sielujen ollessa häviämättömiä (Woolhouse, 2010, 82).

14. Päätelmiä ja johtopäätöksiä

Mitä meillä on siis antaa Leibnizin kuolemankäsitykseksi? Millainen kuva Leibnizin kuolemankäsitykseksi on muotoutunut kaikesta edellä mainitusta?

Jatkuvuuden lakia pidän Leibnizin tärkeimpänä periaatteena hänen kuolemakäsitykseensä nähden. Ilman jatkuvuutta substanssin havainto ei olisi seurausta sen edeltävästä havainnoista eikä ruumiin entelekiällä olisi täydentymisen mahdollisuutta. Tämä tarkoittaisi pysähtynyttä ja kuolemankaltaista tilaa.

Leibnizin ja Platonin yhteys löytyy synnynnäisistä ideoista. Leibnizille kuitenkin nämä synnynnäiset ideat liittyvät Jumalan "luomisen ylittävään" toimeen hedelmöityksen hetkellä jolloin rationaalisuuteen ja apperseptioon kykenevät sielut erotetaan alemmista substansseista (kuten eläimistä ja kasveista). Toisin sanoen Leibnizille synnynnäiset ideat eivät sijaitse platonisessa ideoiden maailmassa ideoiden mallina.

Kuitenkin tulkitsemme, että Leibnizin mukaan jokainen substanssi on Jumalan mielessä sen täydellisenä yksilökäsitteenä ja Jumalan ideana ennen aktuaalisen maailman luomista ja olemassaoloa. Jokainen *korkeampi* substanssi on myös Jumalan mielessä ennen hedelmöityksen hetkellä tapahtuvaa "luomisen ylittävää" (*transcréation*) tointa, jonka seurauksena mieli korotetaan armon valtakunnan jäseneksi.

Aristoteleen vaikutus Leibnizin kuolemankäsitykseen on vahva ja se syntyy Leibnizin entelekin, substantiaalisen muodon ja korporeaalisen substanssikäsitysten kautta. Näiden käsitysten kautta Aristoteleella saattoi olla vaikutusta siihen, että Leibnizin mukaan jokaisella luodulla substanssilla on aina jonkinlainen ruumis.

Riippumatta siitä tulkitsemme Leibnizin substanssikäsitystä korporeaalisesti tai monadisesti, niin Leibniz ei koskaan luopunut siitä käsityksestä, jonka mukaan jokaista substanssia ympäröi aina ruumis. Tämä näkemys tulee esille myös Leibnizin myöhäiskaudella, jolloin Leibniz alkoi puhua monadeista ja jota on pidetty aikakautena, jolloin Leibniz siirtyi monadiseen metafysiikkaan. Esimerkiksi kirjoituksessa *Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet* 1714 Leibniz sanoo eksplisiittisesti, että "jokaista substanssia (- -) "ympäröi massa" (2011a, 325). Tästä seuraa, että tällä

näkemyksellä, josta Leibniz piti aina kiinni, on ratkaiseva merkitys siihen mitä Leibniz ajatteli kuolemasta.

Leibnizin käsitys pienistä ja tiedostamattomista havainnoista on tärkeä kuolemateeman kannalta. Pieniä havaintoja on äärettömästi ja muussa tapauksessa substanssien havainnointi ei olisi jatkuvaa muuttuvassa universumissa. Substanssien havainnoissa on kysymys aina havaintojen sarjoista, ei yksittäisestä havainnosta ja tässä pienillä havainnoilla on ratkaiseva rooli havaintojen jatkuvuuden takaamiseksi. Leibnizille mieli ei ole koskaan tyhjä ja siellä on vähintään pieniä havaintoja. Tämä takaa substanssien luonnollisen kuolemattomuuden, korkeampien substanssien persoonallisen ja moraalisen identiteetin jatkuvuuden ja heijastaa täydellistä yksilökäsitettä.

Leibnizin mukaan mieli ei voi olla tyhjä mutta se ei myöskään voi olla tietoinen kaikesta. Mikäli mieli olisi jatkuvasti tietoinen kaikesta havaitsemastaan eikä sillä olisi lainkaan pieniä havaitsemattomia havaintoja, ihmismieli olisi tilassa, joka on suotu ainoastaan Jumalalle. Vastaava tila luoduissa substansseissa, katkaisisi niiden havaintojen jatkuvuuden ja asteittaisuuden - jokaisen substanssin havaintojen sisältäessä pieniä havaintoja - ja se tarkoittaisi pysähtynyttä havaintotilaa. Tästä seuraa epäsymmetria luotujen substanssien havaintotilojen ja Jumalan äärettömän mielen ja kaikkitietävyyden välillä, jolloin luotujen substanssien näkökulma on välttämättä rajoittunut Jumalan kyetessä analysoimaan kaikki täydelliset yksilökäsitteet.

Jumala luo entelekiota - Jumala ei luo täydellisiä korporeaalisia substansseja - eli paljaita monadeja jotka Jumala on ohjelmoinut toimimaan ja täydentymään oman ohjelmansa mukaisesti. Yksinkertaisempaan monadina entelekia on kaikkein yksinkertaisimpien havaintojen ja ruumin prototyyppi. Se edustaa parhaiten Leibnizilla sen kehittymättömyydessään kuolemankaltaista tilaa johon kuitenkin myös mielet voivat väliaikaisesti vajota. Oleellista entelekiassa Leibnizin kuolemankäsitykseen nähden on, että Jumala on jättänyt entelekian luonnonkulkuun täydentymään. Toisin sanoen entelekia ei ole kartesiolainen sielu erillisenä materiasta. Tulkintani mukaan tästä seuraa, että Leibnizin puoltama universumi on korporalisoitunut jo lähtökohtaisesti Jumalan luomien entelekioiden

johdosta. Entelekia sisältää myös sen oman voimansa, substantiaalisen muodon jota ilman se ei täydentyisi.

Jumala esimuodostaa maailman josta luodut substanssit ovat seurausta. Toisin sanoen ihminen ei pysty luomaan entelekioita tai jumalaisia koneita. Jumalainen esimuodostus antaa puitteet universumille josta alimmilla substansseilla ei ole pois pääsyä. Tästä seuraa, että *alimmat* substanssit ovat transformaatioiden piirissä. Myös jumalaisen esimuodostuksen yhteydessä nousee esille epäsymmetria Jumalan ja luotujen substanssien välillä. Nimittäin Jumala luo monadit ja maailman heti kun taas luodussa maailmassa kaikki tapahtuu asteittaisesti.

Mikroskoopilla tehdyt havainnot vaikuttivat Leibnizin käsitykseen kuolemasta. Sillä oli vaikutusta Leibnizin kiistäessä sieluvaelluksen mutta myöntäessä muodonmuutokset. Mikroskoopilla tehdyt havainnot vaikuttavat myös Leibnizin käsitykseen esimuodostuksesta, joka tulkintani mukaan muistuttaa Leibnizin käsitystä entelekioista joiden täytyy täydentyä läpikäydä muodonmuutoksia tullakseen täydelliseksi korporeaalisiksi substanssiksi. Lisäksi on todennäköistä, että mikroskoopilla tehdyt havainnot vaikuttivat Leibnizin "luomisen ylittävän" käsityksen muotoutumiseen missä hedelmöityksen hetkellä Jumala tekee valinnan rationaalisten ja ei-rationaalisten substanssien välillä.

Leibniz kiistää sielunvaelluksen eksplisiittisesti mutta myöntää transformaatiot. Näitä voidaan pitää antiteesinä ja teesinä jotka sulkevat toisensa pois. Toisaalta Leibnizin käsitys esimuodostuksesta ja transformaatiosta ovat pari jotka sisältyvät toisiinsa. Tästä seuraa, että ruumis ja sielu - tai materia ja muoto - ovat kiinni toisissaan, eikä sielu kykene irtaantumaan ruumiista *kokonaan* erilliseksi sieluksi.

Substanssi monadina alkaa ja päättyy vain Jumalan yliluonnollisen toimen seurauksena. Tästä seuraa, että monadit ovat luonnollisesti tuhoutumattomia mutta eivät ole sitä absoluuttisesti. Lisäksi jakamattomana ja vailla osia ja muotoja olevana ykseytenä monadia ei voi purkaa. Monadi - yksinkertaisimmin monadin, eli entelekian tapaan - ei kuitenkaan ole koskaan vailla minkäänasteisesta ruumiista. Tämä nostaa esille Leibnizin metafysiikan ytimessä olevan pysyvän jännitteen: miten mistään jakamattomasta ja muodottomasta voi ikinä muodostua mitään

materiaalista? Jätän kysymyksen avoimeksi.

Monadin tapaan myös korporeaalinen substanssi on ykseys ja luonnollisesti tuhoutumaton, mutta monadista poiketen, se on äärettömästi jaettavissa. Korporeaalisen substanssin "kuolemisessa" on kysymys sen elinten tai havaintojen paralleelisesta ja korreloivasta pienentymisestä sen alituisten muodonmuutosten piirissä. Tällöin se palaa yksinkertaisimman substanssin tilaa kohden menettämättä kuitenkaan koskaan korporeaalisen substanssin luonnettaan, mikäli sitä yhdistää hallitseva monadi.

Ykseytenä korporeaalista substanssia pitää koossa sen substantiaallinen muoto tai hallitseva monadi, joita ilman se hajoaisi aggregaateiksi. Lisäksi substantiaalista muotoa voi pitää kuin korporeaalisen substanssin yhteydessä olevana lankakeränä jota voi purkaa ja koota uudestaan ja jota seuraamalla tämän substanssin täydellinen yksilökäsite paljastuu.

Leibniz esitteli useita korporeaalisen substanssin malleja mutta yhteistä niille kaikille oli, että ne olivat ykseyksiä, jotka olivat osiltaan äärettömästi jaettavissa olevia. Tämän korporeaalisen substanssin osien äärettömyys erottaa myös sen Aristoteleen vastaavasta substanssista joka kohtaa nopeasti sen homogeenisia osia.

Jatkuvuuden laille ongelmaksi muodostuu ei-rationaalisten substanssien ja rationaalisten substanssien välinen epistemologinen (ainakin epistemologinen riippuen tulkinnasta) kuilu valituksen tulemisen (*transcréation*) prosessin seurauksena. Tämä epistemologinen kuilu tulee esille myös toisella tasolla; Jumalan ja luotujen substanssien välillä ja tässä tapauksessa ero on varmasti myös ontologinen.

Lopuksi mitä Leibniz tarkoitti korkeampien substanssien eli mielten kuolemattomuudelle? Ovatko armon- ja luonnonvaltakunta ontologisesti erillisiä todellisuuksia vai samaa ontologista maailmaa? Mitä tästä seuraa kun tulkitsemme eritasoisten substanssien "kuolemaa" substanssien hierarkiassa?

Ottaen huomioon Leibnizin käsitykset Jumalan valitsemasta yhdestä ja parhaasta maailmasta, Jumalan esimuodostamasta maailmasta, sielunvaelluksen kiistämisestä ja transformaatioiden myöntämisestä, on johdonmukaista olettaa, että Leibniz puhui yhdestä ontologisesta maailmasta. Tällöin on myös johdonmukaista, että Leibniz ei voinut

tarkoittaa minkään tasoisten substanssien kuolemattomuudella mitään muuta kuin kuolemattomuutta tässä maailmassa. Tässä tapauksessa myös ne mielet jotka Jumala korottaa hedelmöityksen hetkellä, ovat ylennettyjä ainoastaan tässä maailmassa. Korotettujen mielten luonnollinen kuolemattomuus tarkoittaa tällöin epistemologista ensisijaisuutta alimpiin substansseihin nähden.

Voimme tulkita Leibnizia kuitenkin myös toisin. Tämän tulkinnan mukaan Leibniz halusi tarkoittaa mielten kuolemattomuudella jotakin tuonpuoleista kuolemattomuutta. Tämän tulkinnan tueksi on löydettävissä paljon tekstievidenssiä kuten esimerkiksi Leibnizin maininnat mielille tarkoitetusta Jumalan kaupungista.

Tulkintani mukaan tähän viitekehykseen on kuitenkin vaikea sovittaa Leibnizin edellä mainittuja käsityksiä, kuten esimerkiksi sielunvaelluksen kiistämistä ja transformaatioiden myöntämistä *johdonmukaisesti*. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että Leibniz ei olisi tarkoittanut mielen kuolemattomuudella jotakin tuonpuoleista kuolemattomuutta. Leibniz oli kristillinen filosofi ja sillä oli varmasti vaikutusta siihen mihin suuntaan Leibniz halusi kehittää metafysiikkaansa. Näin samalla tapaa kuin Leibnizin korporeaalisen ja monadisen substanssikäsitysten välille, niin myös hänen teologisten ja luonnonfilosofisten (tai biologisen) näkökulmien välille näyttää jäävän jäljelle pysyvä jännite.

15. Lähteet

Brandt, R. B. 1994. "Leibniz and Degrees of Perception". Teoksessa R.S. Woolhouse (edited) *Gottfried Wilhelm Leibniz, Critical Assessment*. Volume IV. (117-149).

Broad, C.D. 1975. *Leibniz. An introduction*. Edited by C. Lewy. Cambridge University Press. Cambridge.

- Duchesneau, F. 2011. "Leibniz versus Stahl on the way machines of nature operate". Teoksessa J.E. Smith, O. Nachtomy (editors) *Machine of nature and corporeal substances in Leibniz*. Springer. (11-28).
- Garber, D. 2009. *Body, Substance, Monad*. Oxford University Press. Oxford.
- Kulstad, M. 1991. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. Philosophia Verlag. Munchen.
- Jolley, N. 1984. *Leibniz and Locke. A study of the New Essays on Human understanding*. Clarendon Press. Oxford.
- Jolley, N. 2005. *Leibniz*. Routledge. London.
- Jorgensen, L. M. 2009. "The principle of continuity and Leibniz's theory of consciousness". *Journal of the history of philosophy*, volume 47, (223-248).
- Lamarra, A. 1996. "Substantial Forms and monads. The 'Systeme Nouveau' in comparison with the 'Principes de la nature et de la Grace'". Teoksessa (edited) R. Woolhouse *Leibniz's 'New system' (1695)*. Leo S. Olschki Editore. (83-95).
- Leibniz, G. W. 1956. *Philosophical Papers and Letters*, volume 2. A Selection Translated and edited, with an introduction by L.E. Loemker. The University of Chicago Press. Chicago.
- Leibniz, G. W. 1989. *Philosophical Essays*. Edited and translated by R. Ariew, D. Garber. Hackett Publishing Company. Indianapolis & Cambridge.
- Leibniz, G. W. 1995. *Philosophical writings*. Edited by G. H. R. Parkinson, Translated by M. Morris, G.H. R. Parkinson. Everyman. J. M. Dent, London.
- Leibniz, G. W. 1996. *Leibniz, New Essays on Human Understanding*. Edited by P. Remnant and J. Bennett. Cambridge University Press. Cambridge. [Viitattu tekstissä lyhenteellä NE]

Leibniz, G.W. 1997. *Leibniz's 'New System' and associated contemporary texts*. Translated and edited by R.S Woolhouse and R. Francks. Oxford.

Leibniz, G. W. 2007(b) *Theodicy*. Edited with an Introduction by Austin Farrer. Fellow of Trinity College, Oxford. Translated by E.M. Huggard. Bibliobazaar.

Leibniz, G. W. 2007. (a) *The Leibniz - Des Bosses Correspondence*. Translated, edited, and with introduction by B C. Look and D. Rutherford. New Haven and London: Yale University Press.

Leibniz, G. W. 2011. (a) *Filosofisia tutkielmia*. Toim. T. Aho & M. Roinila Gaudeamus. Helsinki University Press.

Leibniz, G. W. 2011. (b) *Leibniz and the two Sophies: The philosophical correspondence*. Edited and translated by L. Strickland. Iter. Inc. Center for reformation and renaissance studies Toronto.

Leibniz, G. W. 2013 *The Leibniz-De Volder Correspondence, With Selections from Correspondence Between Leibniz and Johann Bernoulli*. Translated, edited, and with Introduction by Paul Lodge. Yale University Press. New Haven and London.

McRae, R. 1976. *Leibniz, Apperception, and Thought*. University of Toronto Press. Toronto.

McRae, R. 1995. "The theory of knowledge". Teoksessa (edited by N. Jolley) *The Cambridge companion to Leibniz*. Cambridge University Press. (176-198).

Mercer, C. 2001. *Leibniz's Metaphysics*. Its origins and development. Cambridge University Press. Cambridge.

Nachtomy, O. 2011. "Leibniz on artificial and natural Machines: or What it means to remain machines to the least of its parts". Teoksessa J.E. Smith, O. Nachtomy (editors) *Machine of nature and corporeal substances in Leibniz*. Springer. (61-80).

- Nunziante, A.M. 2011. "Continuity or discontinuity? Some remarks on Leibniz's concepts of "substantia Vivens" and organism"". Teoksessa J.E. Smith, O. Nachtomy (editors) *Machine of nature and corporeal substances in Leibniz*. Springer. (131-143).
- Pasini, E. 2011. "The Organic versus the living in the light of Leibniz's Aristotelianisms". Teoksessa J.E. Smith, O. Nachtomy (editors) *Machine of nature and corporeal substances in Leibniz*. Springer. (81-94).
- Parkinson, G.H. R. 1996. Substantial forms in the Systeme Nouveau and related works. Teoksessa (edited) R. Woolhouse *Leibniz's 'New system' (1695)*. Leo S. Olschki Editore. (123-139).
- Phemister, P 1996. "Can perceptions and motions be harmonized"? Teoksessa (edited) R. Woolhouse *Leibniz's 'New system' (1695)*. Leo S. Olschki Editore. (141-168).
- Phemister, P. 2005. *Leibniz and the natural world: activity, passivity and corporeal substances in Leibniz's philosophy*. Springer. AA Dordrecht.
- Phemister, P. 2011. "Monads and Machines". Teoksessa J.E. Smith, O. Nachtomy (editors) *Machine of nature and corporeal substances in Leibniz*. Springer. (39-60).
- Rescher, Nicholas. 1991. *G. W. Leibniz's Monadology*. University of Pittsburgh Press. Pittsburgh.
- Rey, A, L. 2011, "Action, perception, organisation". Teoksessa J.E. Smith, O. Nachtomy (editors) *Machine of nature and corporeal substances in Leibniz*. Springer. (157 - 173).
- Roinila, M. 2002. "Monadien "kuolema" - G. W. Leibniz kuolemasta ja kuolemattomuudesta". (toim.) T. Kiiskinen & S. Pihlström. *Kuoleman filosofia*. (88 - 96).
- Roinila, M. 2005. *Elämän merkitys: Filosofisia kirjoituksia elämästä. Elämän jatkumo Leibnizilla*. (toim.) J. Haukioja & J. Räikkä. Unipress. Turku. (41-55).

Roland, J. 2011. "The organism, or the machine of nature: Some remarks on the status of organism in the substantial composition". Teoksessa J.E. Smith, O. Nachtomy (editors) *Machine of nature and corporeal substances in Leibniz*. Springer. (145-156).

Rutherford, D. 1998. *Leibniz and the rational order of nature*. Cambridge University Press. Cambridge.

Sleigh, R.C. 1990. *Leibniz & Arnauld, commentary on their correspondence*. Yale University Press. New Haven & London.

Smith, J. E. H. 2011. *Divine Machine, Leibniz and the Sciences of life*. Princeton University Press. Princeton.

Spinoza, B. 1994. *Etiikka*. Suom.V. Oittinen. Gaudeamus. Helsinki.

Strickland, L. 2014. *Leibniz's Monadology, A new translation and guide*. Edinburgh University Press. Edinburgh.

Vargas, E. 2011. "Perceiving machines: Leibniz's teleological approach to perception". Teoksessa J.E. Smith, O. Nachtomy (editors) *Machine of nature and corporeal substances in Leibniz*. Springer. (175-186).

Wilson, C. 1989. *Leibniz's metaphysic. A historical and comparative study*. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.

Woolhouse, R. 2010. *Starting with Leibniz*. Continuum. London.