

G. W. Leibniz: Metafysiikan esitys (1686)



Opetusmateriaali syksyn 2012 kurssille
Helsingin yliopistossa, Filosofian, historian, kulttuurin ja
taiteen tutkimuksen laitos

FT Markku Roinila, Teoreettinen filosofia, HY



Markku Roinila

Aluksi

Tämä on syksyllä 2012 Helsingin yliopiston Filosofian, historian, kulttuurin ja taiteen tutkimuksen laitoksella pidetyn luentokurssin opetusmateriaali. Koska kurssin aiheena oli G. W. Leibnizin *Metafysiikan esitys* (*Discours de Metaphysique*, 1686), opetusmateriaali on käytännössä laajennettu kommentaari ao. kirjoituksesta. Lähes kaikki sitaatit ovat teoksesta Aho & Roinila (toim.), *Leibniz: Filosofisia tutkielmia*, Gaudeamus, Helsinki 2011. *Metafysiikan esityksen* kohdat ovat ao. teoksesta ja ne on kääntänyt Arto Repo.

G. W. Leibniz

*Elämäkerta*¹

Gottfried Wilhelm Leibniz syntyi 1. 7. 1646 Leipzigissa. Hänen isänsä Friedrich Leibnütz toimi Leipzigin yliopiston moraalifilosofian professorina ja yksityisenä notaarina. Jo varhain Leibniz muutti nimensä lopulliseen muotoonsa, tosin elämänsä loppuvaiheessa hän käytti usein myös muotoa "von Leibniz". Ei ole aivan selvää, oliko Leibnizilla virallista oikeutta käyttää tätä aatelistarvoon viittaava etumäärettä (Aiton 1985, 312).

Leibniz opetteli lukemaan isänsä avustuksella ja jo kaksitoistavuotiaana hän luki sujuvasti isänsä kirjaston latinankielisiä skolastisia kirjoja ja kirkkoisien teoksia. 14-vuotiaana, vuonna 1661, hän siirtyi opiskelemaan filosofiaa, matematiikkaa ja lakitiedettä Leipzigin yliopistoon. Hänen tärkeimmät opettajansa olivat saksalaisen filosofiantutkimuksen pioneeri Jacob Thomasius ja matemaatikko Erhard Weigel Jenan yliopistosta (Leibniz opiskeli siellä kesällä 1663). Leipzigissa Leibnizia kiellettiin väittelemästä liian nuoren iän vuoksi ja siksi hänen väitöskirjansa *Dissertatio de arte combinatoria* ("Kombinatorisesta taidosta") tarkastettiin pienessä Altdorfin yliopistossa vuonna 1666.

Nuori tohtori hylkäsi tarjouksen professorin paikasta Altdorfissa ja päätti lähteä Hollantiin, tieteen valtamaahan. Hän jäi kuitenkin matkallaan viideksi vuodeksi Frankfurt am Mainiin saatuaan Mainzin arkkipiispalta Johann Philip von Schönbornilta nimityksen tuomariksi vetoomustuomioistuimeen. Leibniz työskenteli lakiuudistuksen parissa ja samalla politikoi

¹ Tämä kirjoittamani lyhyt katsaus Leibnizin elämään ja teoksiin on ilmestynyt aiemmin Logos-verkkoensyklopediassa, <http://filosofia.fi/node/2412>

Schönbornin entisen ministerin, paroni von Boineburgin suojattina. 1669, he wrote a pamphlet for Baron Boineburg entitled *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* under the pseudonym *Georgio Ulicovio Lithuano*.

Huhujen mukaan Leibniz onnistui saamaan paikan alkemististen kykyjensä vuoksi (hän toimi jonkin aikaa myös alkemistisen seuran sihteerinä), mutta tästä ei ole varmaa näyttöä.

Yksi Leibnizin ja Boineburgin poliittista hankkeista oli *Consilium Aegyptiacum*, Egypti-suunnitelma, jonka tarkoituksena oli vetää Ludvig XIV:n huomio pois Saksasta ja Alankomaista ehdottamalla hyökkäystä Egyptiin, jolloin Ranskan voisi toimia myös vääräuskoisten käännättämiseksi. Boineburg oli niin vaikuttunut Leibnizin suunnitelmasta, että järjesti suojattinsa Pariisiin, jotta tämä voisi esitellä vision (joka on lähes täsmälleen sama kuin se, jonka Napoleon toteutti 150 vuotta myöhemmin) Ranskan kuninkaalle. Sivutoimena Leibniz sai huolehtia Boineburgin pojan opinnoista.

Pariisissa vastaanotto ei ollut suotuista – kuningas ei ottanut nuorta saksalaista vastaan ja sotaministeri Pomponnen mielestä pyhät sodat olivat poissa muodista. Sen sijaan lopulta nelivuotiseksi venähtänyt oleskelu sen ajan maailman pääkaupungissa oli Leibnizin kehityksen kannalta käännteentekevä. Hän tapasi ajan suurimmat tietelliset hahmot kuten Antoine Arnauld, Nicholas Malebranche, Christian Huygens ja Edme Mariotte ja oli heidän kanssaan pitkällisessä kirjeenvaihdossa. Huygensin ohjaamana Leibniz alkoi opiskella matematiikkaa ja kehitti muutamassa vuodessa differentiaali- ja integraalilaskennan perusteet. Hän kehitteli myös Pascalin keksimää laskukonetta ja kävi esittelemässä tätä kuuluisassa Royal Societyssä Lontoossa vuonna 1673. Pariisin aikana Leibnizilla oli myös muita teknisiä hankkeita, kuten edistynyt kellokoneisto, laite, jolla voitiin määrittää laivan sijainti ilman kompanssia tai tähtiä, linssinhiomiseen liittyviä hankkeita, suunnitelma vedenalaisesta laivasta ja ruudilla toimivasta eräänlaisesta tankista. Leibniz suunnitteli myös avaruuslentoja, mutta hylkäsi ajatuksen ilman liiallisen ohuuden vuoksi.

Mikäli asiat olisivat järjestyneet Leibnizin haluamalla tavalla, hän olisi jäänyt Pariisiin loppuiäkseen, mieluiten Ranskan kuninkaallisen tieteellisen akatemian jäsenenä. Leibnizista oli Pariisissa kehittynyt sujuvakäyttöksinen maailmanmies, joka puhui ranskaa sujuvasti ja pystyi keskustelemaan henkevästi aikansa valovoimaisimpien oppineiden kanssa. Pian kuitenkin ikävät uutiset pakottivat hänet palaamaan synnyinmaahansa, jonka takapajuisuutta ja nurkkakuntaisuutta hän ei enää mielellään muistellut. Hänen tukijansa nimittäin kuolivat peräkkäin – Boineburg joulukuussa 1672 ja Schönborn helmikuussa 1673. Vaikka Leibnizin

palkka juoksi vielä jonkun aikaa, hänen oli pakko löytää elatuksensa muuta kautta. Vastahakoisesti hän hyväksyi neuvonantajan aseman Hannoverin herttuan hovissa vuonna 1674. Leibniz vitkutteli Pariisissa vuoden 1676 loppuun saakka ja matkusti palatessaan vielä Lontoon ja Hollannin kautta, jossa hän tapasi kuuluisan mikroskoopin kehittäjän Antoine van Leeuwenhoekin ja myöhemmin vielä kuuluisamman linssienhiojan ja filosofin Baruch Spinozan, jonka kanssa Leibniz keskusteli neljän päivän ajan.

Hannoverissa Leibniz sai vastuulleen herttua Johann Friedrichin kirjaston ja vuonna 1677 hänet nimitettiin neuvonantajaksi lainopillisissa asioissa. Filosofilla asiat olivat tässä vaiheessa varsin hyvin - herttua suhtautui suopeasti nuoreen lupaukseen ja antoi tämän rauhassa harrastaa filosofiaa ja käydä mittavaa kirjeenvaihtoa eurooppalaisen älymystön kanssa. Leibniz sai tukea myös hankkeilleen parantaa voimansiirtoa ja pumpputekniikkaa Harzin alueen kaivosteollisuudessa, mutta kolmen vuoden jälkeen hän joutui myöntämään tappionsa herttuan kärsivällisyyden ehtyessä. Kaivostekniikan lisäksi Leibnizin kynästä lähti kymmeniä muistioita koskien esimerkiksi suihkulähteitä, vaateollisuutta, posliiniteollisuutta ja valuuttapolitiikkaa.

Pian tilanne kuitenkin muuttui, kun herttua kuoli ja hänen nuorempi veljensä Ernst August tuli Hannoverin herttuaksi. Ernst August oli kiinnostuneempi Hannoverin asemasta Ranskan voimakkaan laajentumisen paineessa ja Saksan valtopolitiikassa kuin tieteistä ja kulttuurista. Ernst Augustille Leibniz kirjoitti mm. nasevan satiiriin aurinkokuninkaasta nimeltä *Mars Christianissimus* ("Kaikkein kristillisin sodanjumala").

Tieteellisille harrastuksilleen Leibniz löysi tukijan ja liittolaisen herttuan vaimosta, Sophiesta, joka oli kirjeenvaihdostaan Descartesin kanssa tunnetuksi tulleen Elisabethin nuorempi sisar. Sophie oli kiinnostunut filosofiasta ja tuki Leibnizin tieteellistä toimintaa. Myöhemmin myös Sophien tyttärestä Sophie Charlottesta (myöh. Preussin kuningatar) tuli Leibnizin harras oppilas ja ystävä.

Ernst August uskoi Leibnizille tehtävän, joka tuli kestäväksi hänen elämänsä loppuun saakka: filosofin piti kirjoittaa Guelfien hallitsijahuoneen historia, jota voitaisiin käyttää Hannoverin valtakirkkujen selkänajana. Leibniz ryhtyi tehtävään tavanomaisella perusteellisuudellaan vuonna 1686, mutta urakka osoittautui jättimäiseksi - filosofin kuollessa teoksessa oli edetty vuosiin 768-1005. Työ ei kuitenkaan ollut aivan turhaa: Leibniz kehitti lähdekritiikkiä ja onnistui osoittamaan hallitsijahuoneen historian vanhemmaksi kuin oli siihen saakka oletettu. Tehtävään liittyen Leibniz suoritti suuren kiertomatkan Saksassa,

Italiassa ja Itävallassa vuosina 1687-90. Samalla hän suoritti diplomaattisia tehtäviä, loi uusia yhteyksiä, mm. jesuiittoihin ja keisari Leopold I:n ja pyrki edistämään suurta hankettaan uskontunnustusten yhdistämiseksi. Onkin väitetty, että protestanttien ja katolisten uudelleen yhdistyminen oli Leibnizin ja hänen kumppaneidensa ansiosta lähempänä kuin koskaan 1600-luvun lopussa. Leibnizin kunnianhimoisia pyrkimyksiä olisi tasoittanut kääntyminen katoliseen uskoon, johon tämä ei kuitenkaan koskaan suostunut toistuvista houkutteluista huolimatta.

Näihin aikoihin Leibniz julkaisi ensimmäisen merkittävän artikkelinsa filosofian alalla, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (Mietelmiä tiedosta, totuudesta ja ideoista, 1684), joka otti kantaa Arnauldin ja Malebranchen kiistaan ideoiden luonteesta. Hän kävi myös kirjeenvaihtoa Arnauldin kanssa ja siihen liittyen lähetti hänelle myöhemmin kuuluisaksi tulleen tutkielman, *Discours de metaphysique* (Tutkielma metafysiikasta, 1686), joka on Leibnizin ensimmäinen kypsä kokonaisesitys metafysiikasta.

Palattuaan Hannoveriin Euroopan kiertomatkalta Leibniz otti vastaan uusia tehtäviä. Hänestä tuli Wolfenbüttelin maineikkaan kirjaston *Bibliotheca Augustan* johtaja ja hän sai neuvonantajan paikan Brunswick-Wolfenbüttelistä. Myös Cellen herttua Georg Wilhelm tuki historiahanketta ja siten Leibniz vietti aikansa Hannoverin, Cellen, Brunswickin ja Wolfenbüttelin välillä, usein tien päällä kirjeitä kirjoittaen omissa vaunuissaan.

Ernst Augustin kuoltua vuonna 1698 Leibnizin suhde Hannoverin hallitsijasukuun huonontui. Uusi vaaliruhtinas Georg Ludwig oli kärsimätön historiahankkeen hitaasta etenemisestä ja häntä ärsyttivät Leibnizin jatkuvat poissaolot, vaikkakin tätä kärsimättömyyttä on usein kommentaarikirjallisuudessa liioiteltu. Tähän hänellä oli kieltämättä syytäkin, vaikka on otettava huomioon, että Leibniz toimitti yhdeksän jättimäistä nidettä Guelfien varhaishistoriaan ja Euroopan varhaishistoriaan liittyvää julkaisematonta materiaalia, jonka vuoksi häntä on edelleen pidetty tieteellisen historiantutkimuksen ja kielentutkimuksen pioneerina (Leibniz esitti myös lähes oikein suomen kielen alkuperän eräässä kielitieteellisessä tutkimuksessaan). Leibnizin työntajien toivomaa pientä ja yksinkertaista lyhyttä hallitsijahuoneen historiaa filosofi ei kuitenkaan koskaan edes aloittanut kirjoittaa.

Sophie Charlotten naitua Preussin vaaliruhtinaan Fredrik III:n (vuodesta 1701 Preussin kuningas Fredrik I), Leibnizin matkat Berliiniin lisääntyivät ja huhuttiin tämän toimivan jopa vakoojana. Berliinissä Leibniz vaikutti mm. protestanttien sisäisten riitojen ratkaisun hyväksi, ehdotti erilaisia taloudellis-teknisiä hankkeita (mm. silkinvalmistuksen valtiollista monopolia)

ja sai Sophie Charlotten (k. 1705) tuella toteutettua pitkäaikaisen haaveensa, tieteellisen akatemian perustamisen. Leibniz nimitettiin Berliinin tiedeakatemian presidentiksi v. 1700.

Hannoverissa Leibnizia työllistivät pääasiassa Englannin kruununperimykseen liittyvät asiat. Georg Ludwigin äiti, herttuatar Sophie, joka pysyi kuolemaansa saakka uskollisena Leibnizille, oli kruununperimyksessä seuraava ja erilaisten diplomaattisten vaiheiden jälkeen (joissa Leibniz toimi yleensä epävirallisena neuvonantajana tai poliittisten kiistakirjoitusten kirjoittajana) Georg Ludwigista tuli Englannin kuningas Yrjö I vuonna 1714. Toinen poliittinen pääteema Leibnizin viimeisten elinvuosien ajan liittyi Venäjään. Filosofin näki Pietari Suurella ja tämän länsimaistamispolitiikassa suuren mahdollisuuden tiedepoliittisille ja ekonomisille ajatuksilleen ja tapasikin tsaarin monesti tämän Saksan-vierailuilla. Leibniz valmisti tälle lukemattomia muistioita eri aiheista ja sai nimityksen neuvonantajaksi. Venäjälle hän ei kuitenkaan koskaan matkustanut. Sen sijaan Leibniz viihtyi vuosina 1712-14 Wienissä, jossa hän pyrki saamaan aikaan keisarillisen tiedeakatemian erilaisten diplomaattisten tehtävien lisäksi ja onnistuikin saamaan nimityksen keisarilliseksi neuvonantajaksi ja akatemian johtajaksi vuonna 1712. Suunnitelma ei kuitenkaan toteutunut Leibnizin elinaikana.

Filosofin viipyminen Wienissä ärsytti entisestään hänen tärkeintä työnantajaansa Georg Ludwigia, joka jatkuvasti komensi neuvonantajaansa ja historioitsijaansa palaamaan kotiin ja lakkautti tämän palkanmaksun. Leibnizin viivytely kostautui. Hannoveriin palattuaan hän löysi hovin tyhjänä - vaaliruhtinas oli lähtenyt kolme päivää aiemmin uuteen kotiinsa Englantiin ja käskenyt Leibnizia pysymään kaupungissa ja viimeistelemään historiateoksensa. Myös Leibnizin uskollisin tukija, Sophie, oli kuollut filosofin poissaollessa.

Leibnizin, joka oli edellisinä kymmenenä vuotena kirjoittanut vastineen John Locken teokselle *Essay on Human Understanding* (nimeltä *Nouveaux essais sur l'entendement humain* eli Uusia esseitä inhimillisestä ymmärryksestä, 1705, julkaistu 1765) ja hovipiireissä hyvin suositun teoksen *Essais de Theodicée* (Esseitä teodikeasta, 1710) jättimäisen kirjeenvaihdon ja moninaisten artikkeleiden ja pienempien tutkielmien (mm. *Monadologie* eli Monadologia) lisäksi, oli tyydyttävä puurtamaan historiateosta kaupungissa, joka oli hovin lähdeyttä hiljentynyt provinsiaaliseksi pikkukaupungiksi ja jossa filosofia pidettiin yleisesti ateistina. Hän toivoi George Ludwigin kutsuvan hänet Englantiin, mitä ei kuitenkaan koskaan tapahtunut. Samaan aikaan hän kävi laajan kirjeenvaihdon englantilaisen piispan ja newtonilaisen oppineen Samuel Clarken kanssa. Kirjeenvaihdon katkaisi Leibnizin kuolema kihtiin ja koliikkiin kotonaan 70-vuotiaana 14. 11. 1716. Hänet haudattiin hyvin vaatimattomin menoin

ilman hovin edustusta. Leibnizin yksinkertaista hautaa voi nykyisin käydä katsomassa Hannoverissa sijaitsevassa Neustädter Kirchessä.

Teokset

Leibniz julkaisi elinaikanaan vain yhden teoksen, *Esseitä teodikeasta*, vuonna 1710. Teos on hajanainen kommentaari Pierre Baylen Historialliseen tietosanakirjan *Rorarius*-artikkeliin ja sen pyrkimyksenä on todistaa toisaalta Jumalan valinnee tämän aktuaalisen maailman toteutettavakseen sen vuoksi, että se on paras mahdollisista maailmoista ja toisaalta argumentoida sen puolesta, että Jumala on tässä valinnassaan vapaa.

Leibnizille oli tyypillistä lukea kaikki mahdollinen jostakin häntä kiinnostavasta aiheesta ja kirjoittaa kommentaareja muiden teoksiin. Hän teki itselleen laajoja muistiinpanoja aikalaistensa teoksista, joita hän sitten kommentoi eri tavoin. Laajin Leibnizin kommentaareista on *Uusia esseitä inhimillisestä ymmärryksestä*, joka on seikkaperäinen kommentaari Locken teokseen *An Essay Concerning Human Understanding*.

Hän kirjoitti myös suppeita esityksiä metafysiikastaan ja sen eri osa-alueista. Tällaisia ovat mm. edellämainitut *Mietelmiä tiedosta, totuudesta ja ideoista* (1684), *Tutkielma metafysiikasta* (1686), *Specimen dynamicum* (Näyte dynamiikasta, 1695), *De rerum originatione radicali* (Olioiden radikaalista alkuperästä, 1697), *Monadologia* (1714) ja *Principles de la nature et grace, fondés en raison* (Luonnon ja armon järkeen perustuvat periaatteet, 1714). (Linkki Monadologian verkkoversioon?)

Tyypillistä Leibnizille oli myös eri versioiden kirjoittaminen samoista teksteistä. Hän saattoi kirjoittaa kirjeet moneen kertaan ja teki paljon korjauksia papereiden marginaaleihin. Tämän vuoksi Leibnizin kirjoitusten toimitustyö on äärimmäisen vaativa prosessi, joka on ollut käynnissä jo vuodesta 1923. Työtä on myös mutkistanut *Nachlassin* laajuus. Leibniz kirjoitti kaikkiaan noin 15 000 kirjettä yli tuhannen kirjeenvaihtokumppanin kanssa ja hänen kootut teoksensa tulevat käsittämään yli sata laajaa osaa. Niitä toimitetaan tällä hetkellä neljässä eri yksikössä, mutta työn odotetaan kestävän vielä kymmeniä vuosia. (kts. <http://www.tsv.fi/ttapaht/006/kesk.htm#roi>)

Jälkivaikutus

Leibniz ei koskaan julkaissut varsinaista pääteosta, minkä vuoksi hänen ei voida katsoa perustaneen omaa koulukuntaansa (on väitetty hänen olleen tästä ylpeä). Leibnizin ajatukset tulivat hänen elinaikanaan tunnetuksi tieteellisten aikakauslehtien kautta ja kirjeenvaihdossa eri oppineiden kesken. Tunnetuksi tuli hänen Descartesin liikkeen käsitettä koskenut kritiikkinsä (ns. *vis viva*-kiista) artikkelissa *Brevis demonstratio...* ja sielun ja mielen suhdetta käsittelevä kirjoitus *Nouveau systeme...*. Parhaiten Leibniz tunnettiin diplomaattina, matemaatikkona ja oppineena pikemmin kuin filosofina. Hovipiireissä ja aristokratian piirissä Leibniz tunnettiin 1700-luvun alkupuolella *Essais de Theodicée*-teoksen kirjoittajana - oppi parhaasta mahdollisesta maailmasta oli hetken muotia varsinkin Pariisissa, joka antoi Voltairelle aiheen irvailla sen kustannuksella *Candide*-teoksessaan.

Leibnizin kuoltua hänen ajatteluaan teki tunnetuksi yliopistomaailmassa (Leibniz itse inhosi yliopistoja) Christian Wolff, joka tosin ei pitänyt itseään Leibnizin seuraajana. Myös Immanuel Kant oli varsinkin uransa alkuvaiheessa Wolffilais-Leibnizilainen ja saksalainen idealismi (mm. Herder, Schelling ja Hegel) sai Leibnizin filosofiasta virikkeitä metafysisille näkemyksilleen. Sittemmin Leibnizilla on ollut vaikutuksensa moniin nykyfilosofian voimahahmoihin, kuten Peirceen, Husserliin, Heideggeriin, Fregeen ja Russelliin. Nykyään Leibniz usein yhdistetään mahdollisten maailmojen semantiikkaan (mm. Kripke, David Lewis) ja modaalilogiikkaan, vaikka hänen näkemyksensä mahdollisten maailmojen problematiikasta olivat varsin toisenlaisia kuin nykyfilosofien ja vaikka hänen ajatuksiaan edelsivät monet keskiajan filosofit.

Leibniz Suomessa

Leibnizin ajatukset tulivat Suomessa tunnetuksi lähinnä wolffilaisuuden kautta, joka vaikutti merkittävästi Turun Akatemiaan 1700-luvulla. Yksi ensimmäisiä wolffilaisia Suomessa oli professori Johan Welin, joka myös tapasi filosofin henkilökohtaisesti. Leibnizin omat ajatukset tulivat Suomessa tunnetuksi kuitenkin vasta 1800-luvulla, jolloin hänestä kirjoitettiin muutama väitöskirja. Ensimmäisenä aiheen kimppuun ehätti kansallisfilosofimme J. V. Snellman, joka puolusti väitöskirjaansa *De vi historica disciplinae philosophicae Leibnitii meditationes* vuonna 1836. Perusteellisemmin Leibnizin filosofiaa tarkasteli Wilhelm Bolin väitöskirjassaan *Leibnitz ett förebud till Kant* vuonna 1864, joka tarkasteli Leibnizin vaikutusta Kantiin.

Tunnetuin suomalaisista Leibnizia koskevista väitöskirjoista on myöhemmin Tampereen yliopiston professorina toimineen Raili Kaupin *Über die Leibnizsche Logik* (Acta philosophica fennica, Fasc. XII, 1960), joka on saavuttanut kansainvälisen pysyvän maineen yhtenä Leibnizin logiikan perusesityksistä. Vuonna 2001 tarkastettiin Arto Repon Leibnizin metafysiikkaa käsittelevä väitöskirja *Leibniz on Substances and Material Things* Turun yliopistossa.

Vaikka muita Leibniz-monografiota ei Suomessa ole ilmestynyt, filosofi on kiehtonut monia tunnettuja suomalaisia nykyfilosoifeja. Erik Stenius kirjoitti vuonna 1973 oivallisen artikkelin *On the System of Leibniz* (Ajatus 35, s. 49-73), jossa hän esitti Leibnizin pyrkineen systeemissään yhdistämään Platonin ja Aristoteleen filosofian parhaat puolet.

Kansainvälisesti ehkä tunnetuin Leibniz-artikkeli on Jaakko Hintikan *Leibniz on Plenitude, Relations, and the 'Reign of Law'* (julkaistu uudelleen teoksessa Simo Knuutila (toim.), *Reforging the Great Chain of Being*, Reidel, Dordrecht, 1981). Hintikka polemisoi artikkelissa Arthur Lovejoy'n Suuren täyteen ketjua vastaan käsittelemällä Leibnizin Descartesiin kohdistamaa kritiikkiä. Hintikan toinen artikkeli *Was Leibniz's Deity an Akrates?* (teoksessa Simo Knuutila (toim.), *Modern Modalities*) käsittelee vapauden problematiikkaa Leibnizin filosofiassa mielenkiintoisella tavalla tuoden esiin Jumalan parhaan mahdollisen maailman valinnan problematiikan ja esittelemällä Leibnizin uudenlaisen tavan ymmärtää rationaalinen valinta monimutkaisissa tilanteissa. Hintikan ajatusta Leibnizin uudenlaisesta päätöksentekomallista on kehittänyt eteenpäin Simo Knuutila artikkelissaan *Old and New in Leibniz's View of Rational Decision* (teoksessa Stephen F. Brown (toim.) *Meeting of the Minds. The Relations Between Medieval and Classical Modern European Philosophy*. Brepols, Turnhout, 1998).

Suomeksi Leibnizin kirjoituksista on ilmestynyt *Monadologia* (suom. Jyrki Siukonen, Gaudeamus, 1995). Tämä ja muutamat muu kotimaisissa filosofian aikakauslehdissä ilmestynyt lyhempi Leibniz-käännös julkaistiin tarkistettuna uudelleen vuonna 2011 ilmestyvässä käännöskokoelmassa, joka sisältää valikoiman Leibnizin tekstejä. Se on nimeltään *Filosofisia tutkielmia* (toim. Aho & Roinila, Gaudeamus 2011).

Discours de Metaphysique (1686)

Kirjoittaessaan ensimmäisen kokonaisesityksensä metafysiikasta eli *Metafysiikan esityksen* Leibniz oli jo 40-vuotias ja toimi Hannoverin herttuan kirjastonhoitajana ja hovineuvoksena. Leibniz oli tähän saakka tunnettu lähinnä tieteellisistä kirjoituksistaan, kuten kritiikistään Descartesin

liikkeen teoriaa vastaan (*Brevis demonstratio*, 1684). Kyseessä ei siis ollut mikään nuoruuden voimissa repäisty teos kuten esimerkiksi David Hume'n *Treatise on Human Nature*.

Kirjan kirjoittaminen oli oikeastaan vahinko. Filosofin oli nimittäin tähän aikaan johtamassa kaivostöitä Harzin vuoristossa, jossa hän herttuan valtuuttamana koetti parantaa vedenpoistoa kaivoksista tuulimyllyjen avulla. Talvella 1685-86 tuli kuitenkin niin voimakkaasti lunta, että Leibniz oli pakotettu pakenemaan pieneen kylä vuoriston reunalle ja odottamaan ilman paranemista. Hänen omien sanojensa mukaan ei ollut muutakaan tekemistä ja siksi hän laati lyhyen esityksen metafysiikasta.

Kirjoitelmaan on kuitenkin koottu monien vuosien mietiskelyn tulokset ja esimerkiksi edelliset kaksi vuotta hän oli tutkinut tarkasti Arnauldin ja Malebranchen kuuluisaa kirjeenvaihtoa tosista ja vääristä ideoista, kirjoittaen aiheesta myös artikkelin joka tunnetaan nimellä *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684).

Erityisesti Malebranchen teos *Tutkielma luonnosta ja armosta* (*Traite de la nature et de la grace*) on ollut mallina *Metafysiikan esitykselle* (vuonna 1714 Leibniz kirjoitti vielä suuremman version Malebranchen teoksesta, *Luonnon ja armon järkipäriset periaatteet* (*Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*). Myös Malebranchen kirjoitustyyli vaikutti Leibniziin, joka oli tutustunut Malebrancheen jo Pariisissa 1670-luvulla ja oli siitä lähtien kirjeenvaihdossa ranskalaisen kuolemaan saakka. Stuart Brownin mukaan Leibnizin metafyyminen systeemi voidaan nähdä versiona Malebranchen järjestelmästä, jossa Arnauldin osoittamat virheet oli poistettu, mikä motivoi häntä etsimään Arnauldin tukea filosofialleen kuten kohta näemme (Brown & Martin (ed.), *Leibniz: Discourse on Method and Related Writings*, 2). Näemme myöhemmin mitä kohtia Leibniz halusi korjata Malebranchen (ja Descartesin järjestelmässä).

Tämä näkemys kuitenkin ohittaa sen tosiseikan, että myös Spinozan ja Hobbesin filosofialla oli vaikutusta Leibniziin. Christia Mercer (teos *Leibniz's Metaphysics*) onkin korostanut Leibnizin filosofian eklektisyyttä – hän otti eri osia eri näkemyksistä ja yhdisteli niitä omaksi järjestelmäkseen. Kirjeenvaihtokumppaneilleen Leibniz usein sanoi, että hän hyväksyy kaiken minkä lukee – kaikessa on jotakin arvostettavaa.

Joka tapauksessa Leibniz lähestyi tekstillään Antoine Arnauldia. Arnauld oli ranskalainen jansenistinen teologi ja filosofi (1612-1694). Leibniz tutustui Arnauldiin Pariisissa 1670-luvulla ja pyrki säännölliseen kirjeenvaihtoon tämän kanssa. Arnauld oli Ranskan keskeisiä teologeja ja hänellä oli erinomaiset suhteet koko ranskalaiseen yhteiskuntaan. Kontaktista olisi siis Leibnizille kovasti hyötyä, varsinkin kun hän halusi asettua pysyvästi Pariisiin.

Kyse ei kuitenkaan ollut vain henkilökohtaisesta hyödystä. Arnauldin asema katolisen kirkon piirissä oli vahva vaikkakin jansenistien harhaoppisuus ja vaino vaikeutti hänen asemaansa. Paljastavaa on se, että Leibniz haki välittäjäksi kirjeenvaihtoon kreivi Ernst von Hesse-Rheinfelsin, joka oli katoliseksi kääntynyt uskontunnustusten yhdistymisen puolestapuhuja. Leibniz uskoi vahvasti siihen, että jos voidaan löytää metafysiikka, joka on sekä protestanteille että katolisille hyväksyttävä, kirkkojen yhdistymisessä on otettu ensimmäinen merkittävä askel.

Siten helmikuussa 1686 Leibniz kirjoitti kreiville valmistaneensa pienen tutkielman metafysiikasta. Hänellä ei ollut vielä puhtaaksikirjoitettua kopiota tekstistä, mutta hän liitti Arnauldille lähetettäväksi tiivistelmän (käännös tiivistelmästä kurssimateriaaleissa), jotta tämä voisi lausua mielipiteensä. Arnauldin reaktio yllätti Leibnizin. Tämä näki joissakin *Metafysiikan esityksen* (ME) kohdissa (esim. §14) vakavia ongelmia, jotka liittyivät erityisesti tahdonvapautteen ja joita ei voitu teologisessa kontekstissa hyväksyä. Vasta Leibnizin monien selvitysten jälkeen kirjeenvaihto pääsi jatkumaan ja muodostuikin hedelmälliseksi kuten tulemme näkemään. Arnauld ei kuitenkaan ollut houkuteltavissa Leibnizin puolelle, vaikka joitakin myönnytyksiä tekikin, siten ME:n käyttö uskontunnustusten yhdistämisen pohjana jäi haaveeksi.

Arnauld ei koskaan nähnyt ME:tä kokonaisena, joten saattaa olla mahdollista, että joissakin kohdissa hän ymmärsi väärin Leibnizin tarkoituksen. Oli miten oli, Leibniz harkitsi ME:n julkaisemisesta yhdessä Arnauld-kirjeenvaihdon kanssa, mutta tämä jäi toteutumatta. Alun perin nimetön kirjoitelma julkaistiin nimellä *Discours de Metaphysique* eli *Metafysiikan esitys* vasta vuonna 1846, kun se löytyi sattumalta teologisten käsikirjoitusten joukosta. Nimen kirjoitukselle antoi sen toimittanut C. L. Grotefend. Viimeistelyn perusteella on kuitenkin selvää, että Leibnizin oli tarkoitus julkaista kirjoitelma jossakin muodossa, mutta syystä tai toisesta näin ei käynyt.

Kirjoitelman tausta

Muutama sana filosofisesta ilmastosta 1600-luvulla. Descartes oli hallitseva moderni filosofi, mutta kohtasi yhä paljon vastustusta erityisesti skolastikkojen leiristä, jotka pitivät kartesiolaisuutta huonosti yhteensopivana kirkon oppien kanssa. Descartesin seuraajista tärkeimmät olivat Arnauld ja Malebranche, mutta molempien filosofia poikkesi huomattavasti Descartesin opeista. Vielä enemmän niistä poikkesi kristillisen materialisti Gassendin epikurolainen oppi.

Hollannissa oli salaperäinen filosofi nimeltään Spinoza, jonka postuumisti julkaistu *Etiikka* herätti närkästystä. Brittein saarilla kuuluisin filosofi oli pahamaineinen Thomas Hobbes, jonka teos *Leviathan* oli skandaali. John Lockesta ei juuri kukaan ollut kuullut mitään ennen vuotta 1689, jolloin *An Essay Concerning Human Understanding* ilmestyi. Saksassa filosofisen ilmaston tärkein ainesosa oli yliopistoissa opetettava aristotelinen metafysiikka. Myös uusplatonistisia virtauksia liikkui Saksan henkisessä ilmapiirissä.

Tunnusomaista oli se, että eri filosofit kritisoivat toisiaan kärkkäästi. Esimerkiksi käy Descartesin *Mietiskelyt*, joihin tekijä pyysi vastaväitteitä ja myös sai. Tieteellisissä lehdissä käytiin ankaria debatteja ja oli paljon kuuluisia kirjeenvaihtoja (esim. Arnauld-Malebranche, Leibniz-Arnauld, Descartes-Elisabeth, Leibniz-Clarke, Locke-Stillingfleet), joissa sanan säilä heilui. Ei ollut varsinaisesti helppoa tarjota uutta metafysisistä järjestelmää ilmapiirissä, jossa mielipideerot olivat näin vahvoja. Käyn läpi jonkin verran ajalle tyypillisiä kantoja eri teemojen yhteydessä.

Metafyysikan esityksen keskeiset ongelmat

Erityisesti kartesiolaista taustaa vasten on helppo nähdä, että substanssin käsite on keskeisellä sijalla *Metafyysikan esityksessä*. Sillä täytyy olla jonkinlainen yhtenäisyyden periaate ja siksi Leibniz haluaa pitää kiinni skolastikoilta tutulta substantiaalin muoto-periaatteesta. Tämän modernien filosofien hylkäämän periaatteen mukaan substanssissa on jokin ydin, jokin muoto (aristoteelisessa mielessä) joka vie sitä eteenpäin ja joka antaa sille yhtenäisyyden. Tämä oppi eroaa myös okkasionalisteista kuten Malebranchesta, jonka mukaan Jumala yhdistää kaikki substanssit tilat jokaisena hetkenä. Substantiaalisen muodon ansiosta substanssi kykenee toimintaan eli aiheuttamaan muutoksen itsessään ilman Jumalan apua. Tässä suhteessa eroa syntyy myös Spinozaan, jolle on vain yksi substanssi, Jumala eli luonto. Leibnizille on siis luotuja substansseja eikä Jumalaa voida pitää ainoana todellisena synä maailmassa tapahtuville muutoksille.

Jos oletetaan monia substansseja, kuten Leibniz tekee, aiheutuu muita ongelmia. Niistä tärkein on tietenkin se miten substanssit ovat yhteydessä toisiinsa. Tämä suuri ongelma jakautuu kahteen osaan, joista ensimmäinen koskee havaintoa ja toinen mielen ja ruumiin suhdetta (DM §14-15 ja §33). Selittäessään tätä ongelmaa Leibniz irtautuu aika lailla aikansa muista ajattelijoista ja kehittää oman järjestelmänsä.

Tuo Leibnizin omaperäinen ratkaisu on tietenkin kuuluisa ennalta-asetettu harmonia. Sillä Leibniz irtautui erityisesti skolastikoista, kuten Suarezista, jonka mukaan substanssit ”viestivät” keskenään jonkinlaisen ”virtaamisen” kautta tai toisen teorian mukaan on olemassa ”viestittäviä” specieksiä, joiden kautta informaatio substanssista toiseen kulkeutuu. Malebranche tuomitsi tämän teorian ja Leibniz oli hänen kanssaan samaa mieltä, väittäen tarkkaan ottaen kappaleet eivät vaikuta meihin. Siten hän saattoi hylätä sekä skolastikot että Descartesin, jonka mukaan mieli ja ruumis ovat keskenään tekemisessä elinhenkien kautta, jotka ovat hiukan skolastikkojen viestittävien specieksien kaltaisia. Huolimatta siitä, että hän oli Malebranchen kanssa samaa mieltä Descartesin mieli-ruumis selityksen virheellisyydestä, hän ei kuitenkaan voinut hyväksyä okkasionalistien oppia siitä, että Jumala yhdistää kaikki tapahtumat. Tarkkaan ottaen tämä johtaa samaan lopputulokseen kuin Spinozalla eli siihen, että Jumala on maailman ainoa vaikuttava tekijä.

Tutkimuksen rakenne

Tutkimus metafysiikasta voidaan jakaa osiin monilla eri tavoilla. Tällä luennolla seuraan Woolhousen ja Francksin viisiosaista luokittelua joka näkyy kurssiesitteessä (teoksessa Leibniz, *Philosophical Texts*). Esitän nyt vertailun vuoksi Martinin ja Brownin teoksessa Leibniz, *Discourse on Method and Related Writings* esittämän kolmeosaisen jaottelun.

- 1) Ensimmäisessä osassa (§1-16) Leibniz kehittää kahta tärkeää periaatetta, joista ensimmäinen on se, että Jumala on luonut täydellimmän maailman eli sen, jossa on suurin järjestys suhteessa suurimpaan mahdolliseen vaihteluun ja toisaalta se, yksittäisellä substanssilla on niin täydellinen käsite, että siitä voidaan johtaa sen kaikki tosiasiat. Näistä periaatteista seuraa mm. se, että kaikki on maailmassa yhteydessä toisiinsa ja ettei ole kahta täydellisen samanlaista substanssia. Jokainen substanssi on koko maailmankaikkeuden peili.
- 2) Toinen osa (§17-22) koskee luonnontiedettä. Leibniz hyökkää kahta Descartesin periaatetta vastaan eli liikkeen lakia ja päämääräsyiden puutetta vastaan. Hän tarjoaa voimaa liikkeen sijaan peruskäsitteeksi fysiikassa. Tästä seuraa, että kartesiolainen oppi ulottuvuudesta metafysisenä periaatteena häviää ja samoin tavallaan koko mekanismi,

sillä jos kappaleet eivät vaikuta suoran mieliin, tarvitaan päämääräsyitä substanssien toiminnan selittämiseksi.

- 3) Kolmas osa liittyy henkien eli korkeimpien luotujen substanssien suhteeseen Jumalaan. Kohdissa §23-29 keskitytään tietoteoriaan ja Malebranchen ja Arnauldin kirjeenvaihdossa käsiteltyihin ongelmiin. Myöhemmin tulevat esiin teologiset (§30-31) ongelmat. Lopuksi hän pyrkii osoittamaan miten hänen järjestelmänsä on sopusoinnussa ortodoksisen kristillisyyden kanssa.

Yleisesti voidaan sanoa, että teksti on todella kunnianhimoinen ja haastaa useimmat aikansa näkemykset. Jälleen kerran on kuitenkin syytä muistaa, että tekstiä ei julkaistu Leibnizin elinaikana, vaikka hän käsitteli sen teemoja julkaistuissa artikkeleissaan. Ehkä tärkeimmät teemat tekstissä ovat seuraavat: Jumalan vapaus, Jumalan ja maailmankaikkeuden täydellisyys, ihmeet, ihmisen vapaus (tahdonvapaus), aineelliset substanssit, heijastamisen tai peilaamisen teoria, Descartesin liikkeen teorian kritiikki, mieli-ruumis-ongelma.

Discourse on Metaphysics internetissä:

<http://www.class.uidaho.edu/mickelsen/texts/Leibniz%20-%20Discourse%20on%20Metaphysics.htm>

tai pdf:nä

<http://ia600401.us.archive.org/29/items/cu31924014598829/cu31924014598829.pdf> (sis.

Arnauld-kirjeenvaihdon ja Monadologian)

Jumalan luonto ja toiminta (§1-7)

§1. Jumalallisesta täydellisyydestä, ja siitä, että Jumala on tehnyt kaiken kaikkein toivottavimmalla tavalla.

Merkityksellisin Jumalan käsite, joka meillä on, tulee sangen hyvin ilmaistuksi sanomalla, että Jumala on absoluuttisen täydellinen olio. Ei ole kuitenkaan tarpeeksi mietitty, mitä siitä seuraa. Päästäksemme tässä pidemmälle on ensiksikin huomattava, että luonnossa on monia täysin erilaisia täydellisyyksiä, että Jumalalla on ne kaikki ja että jokainen niistä kuuluu hänelle kaikkein suurimmassa määrin. Täytyy myös ymmärtää, mitä täydellisyys on. Yksi riittävän varma merkki siitä on, että sellaiset muodot tai luonnot, joilla ei ole korkeinta astetta, esimerkiksi luvun tai avaruudellisen muodon luonnot, eivät ole täydellisyyksiä. Sillä sekä suurin kaikista luvuista (tai kaikkien lukujen luku) että suurin kaikista avaruudellisista muodoista sisältää ristiriidan, kun taas kaikkein suurin tieto tai kaikkivoipuus eivät sisällä mitään mahdottomuutta. Tästä seuraa, että mahti ja tieto ovat täydellisyyksiä ja että sikäli kuin ne kuuluvat Jumalalle, ne ovat rajoittamattomia. Edelleen seuraa, että Jumala, jolla on ylin ja ääretön viisaus, toimii täydellisimmällä tavalla, eikä pelkästään metafysisessä vaan myös moraalisisessa mielessä. Meidän näkökulmastamme tämä voidaan ilmaista sanomalla, että mitä paremmin olemme selvillä ja tietoisia Jumalan töistä, sitä taipuvaisempia olemme pitämään niitä erinomaisina ja täydellisen tyydyttävinä kaikessa, mitä olemme voineet toivoa.

Leibnizin filosofian keskipiste on Jumala. Ei ole varmaankaan yhtäkään filosofin kirjoitusta, jossa Jumalaa ei mainita. Olennaista on huomata, että Spinozan tapaan Jumalan ominaisuudet heijastuvat siinä maailmassa, jossa me elämme, sillä tämä maailma on Jumalan valitsema lukuisten mahdollisten maailmojen joukosta. Sen vuoksi Jumalan ominaisuudet ovat äärimmäisen tärkeitä. Tässä ensimmäisessä kohdassa Leibniz aloittaa juuri tästä lähtökohdasta. Kuten hän sanoo: ei ole tarpeeksi mietitty mitä Jumalan käsitteestä seuraa. Leibnizin kohde on tässä varmaankin Descartes, joka Mietiskelyissään vaan sanoo, että Jumala on täydellinen olio, tarkentamatta kantaansa sen kummemmin, lukuunottamatta sitä, että hänen olemukseensa kuuluu olemassaolo.

Jumala on siis absoluuttisen täydellinen olio (*perfection*). Tarkkaan ottaen Leibniz on sanomassa, että Jumalalla ovat kaikki täydellisyydet tai perfektiot, siis ominaisuudet jotka ovat korkeimmassa asteessaan. Toisaalla Leibniz mainitsee täydellisyyden seuraavasti: “täydellisyydeksi sanon kaikkia yksinkertaisia positiivisia ja absoluuttisia kvaliteetteja, jotka heijastavat rajattomasti mitä tahansa sitä mitä ne edustavat (A VI, iii,578/L167). Ihmisillä tai luonnossa voi olla joitakin täydellisyyksiä, mutta Jumalalla on ne kaikki suurimmassa määrin ja siksi jumala on absoluuttisen täydellinen ja ainoa olio, jolla on kaikki täydellisyydet. Ensimmäisessä kohdassa esitetään seuraavat täydellisyydet, jotka kuuluvat Jumalalle:

- a) Mahti (kaikkivoipuus). Jumalalla voi tehdä mitä tahansa ja mikään ei rajoita hänen mahtiaan tai voimaansa. Kuten myöhemmin näemme, Leibnizin käsitys Jumalan kaikkivoipuudesta poikkeaa kuitenkin Descartesin käsityksestä, jonka mukaan Jumalan tahto on täysin riippumaton kaikista muista tekijöistä.
- b) Suurin tieto (kaikkietävyys). Jumala tietää kaiken ja hänellä on rajoittamaton mieli. Tästä seuraa monia myöhemmin käsiteltäviä asioita, kuten se, että Jumala voi analysoida kaikkien substanssien yksilökäsitteet nähden siten kunkin substanssin historian ja se, että Jumalan mielessä ei ole minkäänlaista epäselvää ainesta, kaikki hänen tietonsa on intuitiivista eli kaikki asiantilat ovat samaan aikaan läsnä hänen mielessään täysin tarkkoina.
- c) Hyväntahtoisuus. Koska Jumalalla on ylin ja ääretön viisauts mahdin ja tiedon lisäksi, hän toimii parhaalla tavalla sekä metafysisesti että moraalisesti. Tässä Leibniz poikkeaa siis Descartesista, jonka mukaan Jumala ei tahdo syntiä, mutta muuten olemme tietämättömiä hänen tahtomuksistaan (Descartes, *Filosofian periaatteet*, 23 & 40-41).

Näistä täydellisyyksistä seuraa se, että kunhan tiedostamme Jumalan absoluuttisen täydellisyyden, ymmärrämme, että Jumala toimii parhaalla tai täydellisimmällä mahdollisella tavalla ja hänen työnsä ovat täydellisimpiä mahdollisia. Me emme siis voi toivoa enempää, sillä mikä voi olla täydellisempää kuin täydellisen olion täydellisimmän toiminnan tuote? Tämä tuote tai Jumalan ”työ” on siis tämä maailma jonka asukkaita me olemme.

Toisin sanoen Leibnizin ns. Teodikean ongelma tulee esille heti *Metafysiikan esityksen* alussa, vaikkakin hän varsinaisesti käsittelee sitä kohdassa kolme. Koska maailma on absoluuttisen

olennon luoma, siinä havaitun epätäydellisyyden täytyy kuulua luonnonjärjestykseen. Vaikka luonnossa voi olla joitakin täydellisyyksiä, ne kaikki voivat olla Jumalassa. Toisin sanoen luoja on täydellisempi kuin luomansa maailma. Kaikki luodussa maailmassa ei voi olla täydellistä.

Leibnizin näkemys eroaa melkoisesti esimerkiksi Spinozasta, jonka mukaan Jumala ja luonto ovat identtiset ja siis kummatkin täydelliset. Vain tiedon puutemme estää meitä näkemästä tätä täydellisyyttä. Leibniz taas katsoo, että parhaassa maailmassa on todellakin epätäydellisyyksiä – ne eivät ole näennäisiä.

Leibniz ottaa vielä esille merkittävän täydellisyyksiin liittyvän varauksen. Monissa aiemmissa kirjoituksissaan (mm. *Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista*, 1684) hän argumentoi, että joku asia ollakseen täydellinen täytyy olla sitä korkeimmassa määrin. Sen vuoksi Leibniz olettaa, että täydellisyyden käsite ei ole sisäisesti ristiriitainen, vaan mahdollinen. Esimerkkinä hän mainitsee suurimman kaikista luvuista ja suurimman kaikista avaruudellisista muodoista. Tämä kohta ei ole aivan helppo ymmärtää, mutta voimme verrata sitä *Mietiskelyissä* annettuun esimerkkiin:

Emme voi turvallisesti käyttää määritelmiä johtopäätösten tekemiseen ennen kuin tiedämme, että ne ovat reaalisia tai eivät sisällä ristiriitaa. Syynä siihen on, että ristiriidan sisältävistä käsitteistä voidaan samalla kertaa johtaa vastakkaisia johtopäätöksiä, mikä on absurdia. Tämän havainnollistamiseksi minulla on tapana käyttää absurdiuteen johtavaa esimerkkiä suurimmasta nopeudesta. Olettakaamme, että pyörä pyörii suurimmalla nopeudella. Kukapa ei näkisi, että jos pyörän jotain puolaa pidennetään, se liikkuu päätepisteessään nopeammin kuin naula pyörän kehällä. Pyörän liike ei siis olekaan nopeinta, vastoin hypoteesia. Ensi näkemältä saattaa tuntua, että meillä on idea nopeimmasta liikkeestä, ymmärrämmehän sentään mitä sanomme, ja kuitenkin meillä ei ole mahdottomista asioista mitään ideaa. Samalla tavalla meidän ei siis riitä ajatella täydellisintä oliota, jotta voisimme väittää, että meillä on idea siitä. Äsken esitettyssä todistuksessa täydellisimmän olion mahdollisuus on joko osoitettava tai oletettava, jotta voisimme päätellä oikein. Ei mikään ole todempaa kuin että meillä on idea Jumalasta ja että täydellisin olio on mahdollinen, jopa välttämätön, mutta argumentti ei riitä päättelyä varten, ja jo Tuomas Akvinolainen hylkäsi sen.

Suurin luku tai suurin avaruudellinen muoto ovat molemmat ristiriitaisia käsitteitä, koska

niistä voidaan johtaa vastakkaisia johtopäätöksiä (aiheesta Ohad Nactomy: 'Leibniz on the Greatest Number and the Greatest Being', *Leibniz Review* 15, 49-66). Ohad Nactomy vertaa suurimman luvun käsitettä korkeimman olennon käsitteeseen, jota Leibniz taas piti mahdollisena ja ristiriidattomana. Tosin kuten äskeisestä lainauksesta nähdään, Leibnizin mukaan idea Jumalasta on mahdollinen ja jopa välttämätön käsite, mutta se on ensin todistettava, toisin sanoen on voitava osoittaa, että käsite korkeimmasta olennosta on ristiriidaton. Tällä varauksella hän halusi parantaa jo Descartesin esiin nostamaa Anselmin Proslogionissa esittämää Jumalan olemassaolotodistusta, jonka mukaan yksi Jumalan täydellisyyksistä on se, että hän on olemassa. Yleensä ajateltiin (skolastikot, Descartes), että korkeimman olion määritelmä on ongelmaton, mutta Leibniz oli toista mieltä. Korkeimmalle oliolle on siis annettava ns. reaalimääritelmä eli on osoitettava, että käsite itsessään on ristiriidaton. Tämä sen vuoksi, että hän oli huolissaan siitä, että sellaiset näennäisen ristiriidattomat käsitteet kuin suurin nopeus ovatkin osoittautuneet ongelmallisiksi. Entäpä jos Jumalankin käsite on lopulta ristiriitainen?

Tässä näkyy hyvin Leibnizin logistinen ote. Hän pyrki tiukkaan ontologiseen päättelyyn, joka oli niin varmaa kuin mahdollista. On kuitenkin selvää, että Jumalan kohdalla ihmisen rajat tulevat vastaan. Miten todistaa korkeimman olion käsitteen ristiriidattomuus? On selvää, että Jumalalla on ääretön määrä täydellisyyksiä, edellä on mainittu vain muutama niistä. Jumalan käsite kuitenkin poikkeaa luvun käsitteestä sikäli, että oliona se kuuluu ymmärryksen toimialaan, kun taas luvut kuuluvat kuvittelukyvyyn (*imaginatio*) toimialaan. Siten voidaan kuvitella helposti suurin luku, suurin nopeus, suurin muoto mutta kun niitä katsotaan lähemmin, huomataan, että käsitteet ovat ristiriitaisia. Sen sijaan olio, jolla on kaikki täydellisyydet ymmärretään järjellä, ymmärryksellä. Se voidaan ymmärtää loogisesti mahdolliseksi olioksi, mutta kyse on ymmärryksestä, ei kuvittelusta. Kun suurimmassa nopeudessa on kyse määrästä, korkeimmassa oliossa on kyse laadusta.

Tämä ontologinen argumentti Jumalan olemassaolosta on Leibnizin ehkä omaperäisin saavutus jumaltodistusten jalossa taidossa – hän esitti toki muitakin todistuksia, mutta en puutu niihin tässä yhteydessä.

Tässä vaiheessa on ehkä hyvä puhua vähän Leibnizin uskonnosta. Filosofin syntyi protestanttiseen sukuun Leipzigissa ja hänen isänsä kirjaston kautta Leibniz tutustui jo varhain kirkkoisien kirjoituksiin ja erilaisiin teologisiin ongelmiin. Ei ole varmaa tietoa filosofin uskonnollisuudesta, mutta monet aikalaiset ovat todistaneet, että Leibniz ei paljонkaan

perustanut kirkonmenoista tai käynyt jumalanpalveluksissa. Silti hän ei monista käännytysyrityksistä huolimatta koskaan kääntynyt katoliseksi, vaikka monet hänen tukijansa olivat näin tehneet (mm. kreivi Ernst von Hessen-Rheinfels; ks. Goldenbaum, 'Leibniz as Lutheran'). On myös huomattava, että Leibniz omisti suuren osan elämästään uskontunnustusten yhdistämiselle.

Silti Leibnizia pidettiin paikkakunnalla eli Hannoverissa ateistina, joka ei uskonut minkäänlaiseen Jumalaan. Herää väkisinkin kysymys siitä, edustiko Leibniz jotakin omaa uskontoaan, joka oli riippumaton olemassaolevista kirkkokunnista (hän kritisoi vahvasti katolisen kirkon politiikkaa, joka suhtautui kielteisesti tieteen uusimpiin tuloksiin)?

Monet Leibniz-komentaattorit, kuten Robert Adams, ovatkin argumentoineet, että Leibniz oli teisti. Jumala on täydellisin olio (*ens perfectissimum*) ja tämä keskeisyys filosofiassa periytyy sellaisille Leibnizin seuraajille kuin Wolff ja Baumgarten. Myös Kantin *Puhtaan järjen kritiikissä* keskustellaan tästä ontologisesta periaatteesta. Kun katsotaan *Metafysiikan esityksen* ensimmäistä lukua, Leibnizin teismi on varsin selvää, ainakin jos teismi ymmärretään niin kuin se usein määritellään:

Teismi eli jumalausko on laajassa merkityksessä käsitys, jonka mukaan on olemassa persoonallinen Jumala tai jumalia. Teologiassa ja filosofiassa teismi määritellään uskomuksena persoonalliseen Jumalaan. Näkemyksen mukaan Jumala on kaikkivoipa, täydellinen ja kaikesta riippumaton ja siten ihmisen käsityskyvyn yläpuolella. Hän on kuitenkin puuttunut ja puuttuu maailman tapahtumiin erityisellä tavalla. Teismin kannattajat eli teistit pyrkivät perustelemaan näkemystään rationaalisilla argumenteilla eli järkiperusteilla ja vetoamalla kokemukseen. Todistuksia Jumalan olemassaolon puolesta on neljää päätyyppiä: kosmologinen, ontologinen, teleologinen ja moraalinen todistus. Teismi on ateismin ja agnostismin vastakohta, ja se myös eroaa panteismista ja deismistä. Olemassaoloa koskevana eli ontologisena käsityksenä teismi on väitelause, jonka mukaan jumala tai jumalia on olemassa. (Wikipedia, <http://fi.wikipedia.org/wiki/Teismi>)

Metafysiikan esityksen kohdassa yksi ei vielä puututa varsinaisesti Jumalan toimintaan - siihen tullaan myöhemmin - mutta siinä esitetään kyllä teismille tyypillinen ontologinen käsitys, jonka mukaan on siis Jumala. On aika tyypillistä, että ohjelmassaan uskontunnustusten

yhdistämiseksi Leibniz usein pyrki määrittelemään eräänlaisen minimaalisen kristillisen monoteismin, joka olisi hyväksyttävä kaikille osapuolille. Praktiset asiat kuten pappien avioliitot, sakramentit jne. voitiin sopia joustavasti myöhemmin kunhan uskonnon perusta oli hyväksyttävä. Leibniz ennakoi jonkin verran myös valitukselle tyypillistä deismiä, jonka mukaan järkiperustein on syytä uskoa, että todellisuuden on luonut jokin jumala, mutta tästä jumalasta on mahdotonta saada tarkempaa tietoa. Hän oli kuitenkin valistuspöytäoptimistisempi siinä suhteessa, että hän uskoi luonnontutkimuksen tuottavan meille tietoa Jumalasta. Lisäksi Jumala voi tuottaa maailmassa ihmeitä kun taas Deismin mukaan Jumala ei puutu maailmanmenoon mitenkään.

Toisaalta Leibnizin maailmassa on myös aimo annos mystiikkaa, kuten tulemme vähitellen näkemään. Myöhemmissä teoksissaan kuten *Monadologiassa* Leibniz esittää, että substanssit eli monadit ovat henkisiä olioita. Eli jos maailma koostuu aineettomista perusosista, kaikki puhtaasti materiaallinen on siis ei-olevaa. Kun Jumala on korkein olento, aine on sekoitus olevaa ja ei-olevaa. Ei ihme, että Leibnizillä on teksti nimeltä *Todellinen Theologica mystica* (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 187-189).

Rossin mukaan (Ross, *Leibniz*, 101) Leibniz oli tässä suhteessa vaikuttanut Pytagoraan filosofiasta, jossa maailma koostuu lukujen matemaattisista suhteista samaan tapaan kuin intervallit musiikissa. Tosin hän näki luvut binäärisinä (ks. Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 281-287) eli kaksittaislukuina, jotka koostuvat nollan ja ykkösen yhdistelmistä. Leibniz kehitti symbolista ajattelua, johon perustuu nykyinen tietokonetekniikka. Binäärilukujen kaksinapaisuus näkyy hyvin olevan ja ei-olevan vuorovaikutuksessa. Usein Leibniz käyttää tätä vastaparia myös valon ja pimeyden vuorottelussa. *Monadologian* pykälässä 47 hän kirjoittaa:

Näin siis yksin Jumala on ensimmäinen ykseys tai alkuperäinen yksinkertainen substanssi, jonka tuottamia kaikki luodut tai johdetut monadit ovat. Ne ovat syntyneet niin sanotusti jumalallisuuden alituisesta jatkuvasta valaistuksesta. Niitä rajoittaa luodun olion vastaanottokyky, jonka olemukseen kuuluu olla rajoitettu (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 339).

Edelleen, kuten tulemme näkemään, Leibniz sanoa, että meidän tietomme on aina jonkin verran sekavaa, mutta Jumalalla kaikki tieto on korkeinta mahdollista eikä hän katso asioita rajatusta näkökulmasta. Tämä johtuu siitä, että Jumala on puhdas mieli eikä hänen tietoaan

rajoita ruumis kuten ihmisillä. Sama pätee tietenkin myös kaikkivoipuuteen. On myös hyvä huomata, että Leibniz sitoutuu siihen, että Jumala jatkuvasti ylläpitää luomustaan eikä hylkää sitä asian tultua tehtyä. Maailma ns. emanoituu Jumalasta. Palaan tähän ennalta-asetetun harmonian yhteydessä.

§2. Niitä vastaan, jotka väittävät, että Jumalan töissä ei ole hyvyttä tai että hyvyttä ja kauneutta koskevat säännöt ovat mielivaltaisia.

Olen siis täysin eri mieltä kuin ne, jotka väittävät, että olioiden luonto – tai ideat, joita Jumalalla olioista on – ei sisällä hyvyttä ja täydellisyyttä koskevia sääntöjä, tai jotka väittävät, että Jumalan työt ovat hyviä vain siitä formaalista syystä, että Jumala on ne tehnyt. Sillä jos asia olisi näin, Jumalan ei olisi tarvinnut katsoa töitensä ja nähdä niitä hyviksi, niin kuin pyhässä kirjassa todetaan, hänhän tiesi toki itsensä niiden tekijäksi. Näyttää siltä, että pyhässä kirjassa käytetään tällaista antropologiaa vain, jotta meille kävisi selväksi, että Jumalan töiden erinomaisuus voidaan löytää tarkastelemalla näitä töitä itseään, vieläpä silloin kun ei ajatella tätä puhtaasti ulkoista määrettä, joka liittyy ne syhyensä. Tämä on sitäkin enemmän totta, koska juuri töitä tarkastelemalla voimme tunnistaa niiden tekijän. siksi on oltava niin, että töissä näkyy tekijän luonne. Tunnustan, että vastakkainen mielipide on mielestäni hyvin vaarallinen ja tulee lähelle sellaisia viimeaikaisia uudistajia, joiden näkemyksen mukaan maailmankaikkeuden kauneus ja Jumalan töihin liittämämme hyvyys eivät ole mitään muuta kuin sellaisten ihmisten kuvitelmia, jotka ajattelevat Jumalaa omalla tavallaan. Lisäksi, joskus sanotaan, että asiat eivät ole hyviä jonkin hyvyttä koskevan säännön perusteella vaan ainoastaan Jumalan tahdon perusteella – minusta näyttää, että silloin hävitetään huomaamatta kaikki Jumalan rakkaus ja kaikki hänen kunniansa. Sillä miksi ylistäisimme häntä siitä, mitä hän on tehnyt, jos hän olisi yhtä ylistettävä vaikka toimisi aivan päinvastoin? Missä Jumalan oikeudenmukaisuus ja viisaus olisi, jos olisi olemassa vain jonkinlainen despoottinen mahti, jos tahto ottaisi järjen paikan ja jos mahtavinta miellyttävä olisi siitä syystä myös oikeudenmukaista? Tämän lisäksi näyttäisi siltä, että tahto edellyttää aina jotain perustetta ja että järki on luonnollisesti tahtoa edeltävä. Tämän vuoksi pidän outona joidenkin filosofien esittämää väitettä, jonka mukaan metafysiikan ja geometrian ikuiset totuudet ja siten myös hyvyyden, oikeuden ja täydellisyyden säännöt ovat vain Jumalan tahdon seurauksia. Sen sijaan

minusta näyttää, että ne ovat hänen ymmärryksensä seurauksia, jotka eivät varmasti ole riippuvaisia hänen tahdostaan sen enempää kuin hänen olemuksensaakaan.

Jo otsikossa Leibniz mainitsee kaksi eri kantaa: toisaalta sen, että voidaan väittää, että Jumalan luomistyön lopputulos ei ole hyvä ja toisaalta sen, että Jumala ei käytä ymmärrystään ja viisauttaan tehdessään maailmaa, vaan survoo sinne sattumanvaraisesti mitä sattuu. Koska Jumalan työt heijastuvat luodun maailman asukkaille, tämä tarkoittaisi, että meillä ei ole mitään yleispäteviä sääntöjä hyvyydelle ja kauneudelle, vaan ne ovat täysin sattumanvaraisia. Hän jättää kuitenkin sanomatta keitä vastaan tämä kohta on suunnattu. Kontekstista käy kuitenkin helposti selville, että ensimmäinen argumentti on suunnattu Spinozaa ja toinen Descartesia vastaan. Käykäämme nämä kaksi kantaa läpi kerrallaan.

Ensimmäisen, Spinozan kannan mukaan siis maailmassa eli Jumalan töissä ei ole hyvyttä. Se on hyvä vain siitä syystä, että Jumala on sen tehnyt. Etiikan ensimmäisen kirjan Liitteessä Spinoza pilkkaa päämääräsyitä ja uskoa persoonallisen Jumalan tahtomuksiin. Niihin uskovat tietämättömät ihmiset hakevat luonnonkatastrofien syitä Jumalan suuttumuksesta. Hänen mukaansa päämääräsyöt ovat absurdeja siksikin, että jos Jumala pyrkisi johonkin päämäärään, hän tavoittelisi ihmisten avulla jotakin, joka häneltä puuttuu. Koska ihmiset uskoivat pyrkimystensä johtavan johonkin päämäärään, he pitivät asioita ja tekoja hyvinä tai pahoina. Ja tästä seuraa oikeuslaitos, moraalit, uskonto jne. Tämä kaikki on kuitenkin turhaa kun maailman rakenne ymmärretään. Luonto eli Jumala on välttämätön, determinoitu, neutraali – Spinozan systeemissä hyvän tai pahan tavoittelun korvaa elinvoiman lisääntyminen tai väheneminen.

On oireellista, että seuraavassa kohdassa luku aiemmassa versiossa ”spinozisteja”:
”Tunnustan, että vastakkainen mielipide on mielestäni hyvin vaarallinen ja tulee lähelle sellaisia viimeaikaisia uudistajia, joiden näkemyksen mukaan maailmankaikkeuden kauneus ja Jumalan töihin liittämämme hyvyys eivät ole mitään muuta kuin sellaisten ihmisten kuvitelmia, jotka ajattelevat Jumalaa omalla tavallaan.”

Persoonalliseen, viisaaseen Jumalaan panostava Leibniz ei tietenkään voi hyväksyä tällaista näkemystä, nimenomaan siksi, että se tekisi moraalin mahdottomaksi, kuten hän sanoo kirjoituksessaan *Refutation inédite de Spinoza* (1706-1710);

http://fr.wikisource.org/wiki/R%C3%A9futation_in%C3%A9dite_de_Spinoza).

...voimme ymmärtää, että se, mitä Spinoza puhuu Jumalan intellektuaalisesta rakastamisesta, on vain rahvaan sumutusta, sillä sellaisessa Jumalassa ei ole mitään rakastamista, joka tuottaa kaiken hyvän ja pahan tekemättä eroa niiden välille. Todellinen rakkaus Jumalaan ei perustu välttämättömyydelle vaan hyvyydelle.” (Leibniz, *Philosophical Essays*, 281)

Sen sijaan hän korostaa, että pelkästään luontoa tutkimalla voidaan havaita Jumalan luomistyön kauneus, hyvyys ja harmonisuus, ilman tietoa sen alkuperästä (vaikka sen Luoja voidaan tunnistaa täydellisyuden perusteella). Esimerkiksi kirjoituksessaan *Tentamen Anagogicum* (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 232-240) hän argumentoi, että Jumalan luomistyö on niin perusteellisesti ja täydellisesti optimoitu, että valonsäde kahden pisteen välillä löytää siinä lyhimmän mahdollisen reitin.

Kohdan jälkipuoli käsittelee Descartesin Jumalakäsitystä. Descartesin mukaan Jumala on absoluuttinen olio, jonka tahto on myös absoluuttinen ja rajoittamaton. Sen sisältöön ei vaikuta mikään Jumalan ulkopuolinen, kuten esimerkiksi riippumattomat totuuden, hyvyyden tai kauneuden kriteerit. Jumala voi siis tahtoa mitä lystää kuten rangaista ihmiskuntaa tulvalla eikä häntä tässä rajoita esim. hyvyyden millään tavalla. Descartes argumentoi vastauksessaan *Mietiskelyjen* kuudensiiin vastaväitteisiin:

Jumala ei esimerkiksi luonut maailmaa tiettyyn aikaan siksi, että hän näki, että näin oli parempi kuin jos hän loisi sen ikuisiksi; hän ei tahtonut kolmion kolmen kulman olevan kahden suoran kulman suuruiset, koska hän käsitti, ettei muuten voinut olla. Päinvastoin, koska hän halusi luoda maailman yhteen aikaan, näin on parempi kuin jos se olisi luotu ikuisiksi, ja koska hän tahtoi, että kolmion kolme kulmaa ovat välttämättä kahden suoran kulman suuruiset, niin tämä on siksi totta eikä voi olla toisin, ja samoin muissa tapauksissa (Descartes, *Teokset* II, 306-307).

Tämä johtuu siitä, että Descartes halusi varmistaa Jumalan kaikkivoipuuden absoluuttisuuden. Koska Jumala on myös täydellisen hyvä, hän useimmiten toimii hyvántahtoisesti, mutta meillä ei ole mitään takeita siitä, toimiiko Jumala niin tai näin. Ihmisillä ei periaatteessa ole mitään mahdollisuutta ennakoida Jumalan tulevaa toimintaa.

Silti, kuten Descartes *Mietiskelyissään* argumentoi, Jumala on antanut meille aistit, joiden kautta voimme muodostaa selviä ja tarkkoja havaintoja ja saavuttaa siten luotettavia uskomuksia maailmasta. Tämä osoittaa, että Jumala tahtoo meidän parastamme (aiheesta ks. Nadler, 'Conceptions of God', teoksessa Clarke & Wilson (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy in Early Modern Europe*). Descartes sanoo neljännessä *Mietiskelyssä*:

On näet ensimmäisiä asioita mitä tulen tuntemaan, että Jumala ei koskaan saata pettää minua. Kaikessa vilpissä tai petoksessa on nimittäin jotain epätäydellistä. Vaikka pettämisen kyky voi näyttää olevan osoitus etevyydestä tai mahdista, pettämisen halu todistaa epäilemättä pahuudesta tai heikkoudesta eikä siis sovellu Jumalaan (Descartes, *Teokset II*, 58).

Jumalan tahdon problematiikka tulee hyvin esille Platonin dialogissa *Euthyfron*, jota Leibniz lainaa julkaisemattoman kirjoitelmansa *Mietteitä oikeuden yleiskäsitteestä* (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 261-280) alussa (Ks. Roinila, 'Leibniz ja Euthyfronin dilemma', teoksessa Klockars (toim.), *Oikeus*). Hän kirjoittaa:

Myönnetään, että kaikki mitä Jumala tahtoo, on hyvää ja oikein. Sen sijaan kysytään, onko se hyvää ja oikein siksi että Jumala niin tahtoo, vai tahtooko Jumala sitä koska se on hyvää ja oikein. Eli kysytään, onko hyvyys tai oikeus jotakin mielivaltaista, vai koostuvatko ne asioiden luonnetta koskevista välttämättömistä ja ikuisista totuuksista, kuten luvut ja suhteet (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 261).

Tässä Descartes edustaa edellistä kantaa eli hänen mukaansa jokin on hyvää ja oikein koska Jumala niin tahtoo, kun taas Leibnizin mukaan Jumala tahtoo jotakin siksi, että se on hyvää ja oikein. Meillä voi olla tästä hyvästä ja oikeasta jonkinlaista käsitystä, sillä ihmisen ja Jumalan ero on vain aste-ero, ei laadullinen ero kuten Descartesilla tai Hobbesilla. Jälkimmäiset edustavat voluntarismia, kun taas Leibniz edustaa intellektualismia. Nimitykset kertovat hyvin mistä on kyse: voluntaristit kuten Descartes, Hobbes tai Pufendorf korostavat Jumalan tahdon merkitystä kun taas Leibniz korostaa Jumalan viisautta. Erottulu periytyy keskiajan skolastiikasta, jossa 1200-luvulta lähtien alettiin korostamaan tahdon merkitystä lopullisena ihmisen toiminnan määräjäänä. Tuomas Akvinolainen, jota Leibniz pitkälti seuraa omaksui

intellektualismin, jonka mukaan tahto seuraa ymmärrystä eikä voi toimia itsenäisesti siitä riippumatta.

Leibnizin näkemys tavallaan inhimillistää Jumalan, tekee siitä ihmisen kaltaisen. Jumala on vaan äärettömän paljon viisaampi, voimakkaampi, tietäväisempi ja moraalisesti parempi kuin äärellinen ihminen. Toisaalta hänen näkemyksensä on kristinuskon kannalta ehkä vähemmän ongelmallinen kuin Descartesin äärimmäinen kanta, joka tekee esim. geometrian totuudet riippuvaisiksi Jumalan tahdosta. Jos Jumalan tahtoa ei voida mitenkään ennakoida, ao. kantaa edustava filosofia on aika huono vaihtoehto uskontunnustusten pohjaksi. Ja sellaiseksi Leibniz nimenomaan omaa kantaansa tarjoaa.

§3. Niitä vastaan, jotka uskovat, että Jumala olisi voinut tehdä asiat paremmin.

En myöskään voisi koskaan hyväksyä joidenkin modernien filosofien käsitystä, jotka rohkenevat väittää, että se, mitä Jumala tekee, ei ole äärimmäisen täydellistä ja että hän olisi voinut toimia paljon paremminkin. Minusta näyttää nimittäin siltä, että tämän käsityksen seuraukset ovat täysin vastakkaiset Jumalan kunnialle. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali.* [Kuten pienempi paha on suhteellisesti hyvä asia, samoin on pienempi hyvä suhteellisesti paha asia]. Jos joku toimii vähemmän täydellisesti kuin voisi, hän toimii epätäydellisesti. Jos joku osoittaa arkkitehdille, että tämä olisi voinut tehdä työnsä paremmin, hän löytää silloin työstä jotain moitittavaa. Tällainen käsitys on myös pyhän kirjan vastainen, sehän vakuuttaa meille Jumalan töiden olevan hyviä. olipa Jumalan luomistyö millainen hyvänsä, se olisi aina hyvä suhteessa johonkin vähemmän täydelliseen, koska epätäydellisyyttä voi olla äärettömiin asti. Tällainen hyvyys kuitenkin tuskin riittää, sillä olio ei juuri ole ylistämisen arvoinen, jos se on hyvä vain tässä mielessä. Uskon myös, että pyhästä kirjasta ja kirkkoisien kirjoituksista voisi löytää loputtomasti kohtia, jotka puoltaisivat minun käsitystäni, mutta tuskin lainkaan kohtia, jotka olisivat näiden modernien filosofien käsitysten mukaisia. Nähdäkseni heidän käsityksensä on täysin tuntematon antiikissa ja perustuu vain siihen, että meillä on hyvin vähän tietoa universumin yleisestä harmoniasta ja Jumalan tekojen kätkeyistä perusteista. tämä saa meidät huolettomasti arvioimaan, että monia asioita olisi voinut tehdä paremmin. lisäksi nämä modernit ajattelijat nojaavat joihinkin hatariin argumentteihin, jotka ovat kaukana uskottavasta. He uskovat, ettei mikään ole niin täydellistä ettei olisi jotain vielä täydellisempää, mikä on erehdys. He uskovat myös, että tällä tavalla he

voivat suoda Jumalalle vapauden, ikään kuin korkeinta vapautta ei olisi toimia ylintä järkeä täydellisesti seuraten. Tuskin olisi yhteensopivaa Jumalan kunnian kanssa uskoa, että hän toimisi ilman mitään perusteita tahdolleen, eikä niin voine olla, sillä se ei olisi hänen kunniansa mukaista. oletetaan esimerkiksi, että Jumala valitsisi A:n ja B:n väliltä ja että hän valitsisi A:n ilman että hänellä olisi mitään perusteita pitää sitä B:tä parempana. Väitän, että tällainen Jumalan teko ei olisi ainakaan ylistettävä. sillä kaiken ylistyksen täytyy perustua johonkin syyhyn eikä tässä sitä *ex hypothesi* ole. päinvastoin, olen sitä mieltä, että Jumala ei tee mitään, mistä hän ei ansaitsisi tulla ylistetyksi.

Kohdassa kolme tulemme varsinaisesti teodikean tai pahuuden ongelmaan. Lyhyesti sanoen ongelma on seuraava: Jos jumalan ominaisuuksiin kuuluu kerran hyvyys suurimmissa määrin, miten voi olla mahdollista, että hän on luonut maailman, jossa on epätäydellisyyttä kuten luonnonkatastrofeja, moraalista paha, hyvä ei saa palkkaansa ja niin edelleen? Leibniz lähestyy ongelmaa pyrkimällä osoittamaan, että Jumala ei voi toimia täydellisen täydellisesti, vaikka hän toimii niin hyvin kuin vain hänelle on mahdollista. Seuraan seuraavassa Nicholas Jolleyen esitystä hänen kirjassaan *Leibniz* (Routledge 2005).

Jolleyta seuraten kysymys voidaan muotoilla seuraavasti.

- 1) Jumala on kaikkivoipa
- 2) Jumala on oikeudenmukainen ja hyväntahtoinen
- 3) Maailmassa on pahuutta

Leibnizin kaltaiselle teistille kaikki nämä väitteet ovat intuitiivisesti tosia, mutta vaikeampi kysymys on se, voivatko ne olla tosia yhtä aikaa. Kyse ei siis ole johtopäätöksestä vaan johdonmukaisuudesta. Kiinnostavaa on verrata Leibniz ongelmaa Spinozaan. Spinoza hyväksyisi kohdat 1) ja 3), mutta hän ei voisi hyväksyä kohtaa kaksi, koska Spinozalle Jumala ei ole persoonallinen olio, jolla on moraalit.

Toinen kiinnostava vertailukohta on Malebranche, joka teoksessaan *Traite de la nature et de la grâce* (1684) käsitteli samaa ongelmaa ja joka on selvästi Leibnizin kritiikin kohde. Ensimmäisen luvun pykälässä §4 hän nimittäin sanoo:

Jumala olisi epäilemättä voinut tehdä maailman paremmaksi. Mutta voidakseen tehdä tämän hänen olisi pitänyt muuttaa keinojensa yksinkertaisuutta ja monikertaistaa liikettä säätelevät lait ... sillä meidän maailmamme, miten epätäydelliseltä se sitten näyttääkin, on syntynyt niin yksinkertaisten ja luonnollisten lakien mukaan, että ne tekevät kunniaa niiden laatijan viisaudelle.

Tätä käsitystä Leibniz ei tietenkään voinut niellä, onhan hänen mukaansa tämä maailma paras kaikista mahdollisista. Malebranche tosin sanoo myöhemmin, että maailma on täydellisin suhteessa lakeihin, jotka säätelevät sitä. Malebranchen mukaan Jumalan toimii yleisten lakien mukaan, jotka säätelevät maailman olemusta. Ne ovat eräänlaisia säännönmukaisuuksia, jotka noin suunnilleen laittavat asiat toimimaan. Koska nämä lait ovat kuitenkin hyvin yleisluonteisia, tarvitaan myös erityisiä lakeja, joihin Jumala turvautuu. Nämä erityiset lait ovat käytössä kuitenkin hyvin harvoin ja niitä voidaankin sen vuoksi verrata ihmeisiin. Siksi, koska yleiset lait ovat vastuussa suurimmasta osasta maailman tapahtumia, ne eivät kata kaikkia yksittäistapauksia. Siksi voi käydä niin, että paheellinen saa palkkion ja hyveellistä rangaistaan tai että jokin luonnonkatastrofi pääsee sattumaan.

Malebranchen mukaan Jumalan kunnia vaatii häntä toimimaan tietyllä tavalla, tavalla jossa maailman rakenteen ratkaisevat yksinkertaiset, mutta hedelmälliset lait. Maailma on siten relatiivisesti hyvä. Leibniz ei voinut hyväksyä tämänkaltaista ratkaisua, vaan pyrki osoittamaan, että on maailmankaikkeuden rakenteeseen liittyviä syitä, joille edes kaikkivoipa olento ei mahda mitään. Ks. aiheesta Rutherford, 'Malebranche's Theodicy', teoksessa Nadler (ed.), *Cambridge Companion to Malebranche*, CUP 2000.

Leibniz vetoaa Metafysiikan esityksen tässä kohdassa kirkollisiin auktoriteetteihin, jotka hänen mukaansa eivät voisi hyväksyä Malebranchen ratkaisua, niin kristillinen filosofi kuin hän olikin. Jos nimittäin Jumala olisi voinut hoitaa asiansa vähän paremminkin, eikö hän ole aika heikko esitys korkeimmaksi olennoksi? Leibnizin mukaan jo Raamattu sanoo, että Jumalan työt ovat hyviä. Myös kirkkoisät puoltavat Leibnizin mukaan hänen näkemystään. Syyn tähän vääränlaiseen filosofiaan Leibniz löytää jälleen voluntarismista eli Descartesin käsityksistä, joita Malebranche tunnetusti paljolti seuraa. Hän sanoo:

Nähdäkseni heidän käsityksensä on täysin tuntematon antiikissa ja perustuu vain siihen, että meillä on hyvin vähän tietoa universumin yleisestä harmoniasta ja Jumalan

tekojen kätkeymistä perusteista. Tämä saa meidät huolettomasti arvioimaan, että monia asioita olisi voitu tehdä paremmin.

Toisin sanoen, jos seurataan voluntaristeja, emme voi tietää mitään Jumalan tahdosta ja siten maailmasta yleensä. Tämä tietämättömyys johtaa siihen, että luulemme virheellisesti Jumalan töiden voivan olla parempiakin. Täydellisyys ulottuu heidän mukaansa äärettömiin eikä sillä ole loppua. Leibnizin mukaan täydellisyyden päätepiste on tietenkin Jumala, jolla on kaikki täydellisyydet absoluuttisesti. Sen sijaan Leibniz ei voi hyväksyä ajatusta täydellisestä ja riippumattomasta tahdosta kuten edellisessä kohdassa kävi ilmi. Hänen mukaansa ei ole yhteensopivaa Jumalan kunnian kanssa uskoa, että hän toimisi ilman mitään perusteita tahdolleen, sattumanvaraisesti.

Maailman luomisen suhteen tämä kritiikki tarkoittaa tietenkin sitä, että Leibnizin mukaan Jumala ei voi valita maailmaa B ilman mitään syytä. Hänen mukaansa Jumalan toimintaa säätelee riittävän syyn periaate, jota käsittelemme tarkemmin myöhemmin. Toisin sanoen, hän valitsee jonkun tietyn maailman luotavaksi siksi, että hänellä on siihen riittävä syy, ts. hän viisautensa sanoo, että tämä maailman on paras tarjolla olevista.

Bayle, jolla vastaukseksi Leibnizin myöhempi *Essais de Theodicée* on kirjoitettu, myöntää puolestaan Spinozan kritiikin johdosta, että pahuuden ongelmalle ei ole rationaalista ratkaisua, mutta kannatti fideismia, jonka mukaan uskon pitää viedä sinnekin minne järki ei yllä. Toisin sanoen meidän on vain uskottava, että Jumala ei olisi kyennyt ratkaisemaan pahan ongelmaa vaikka olisi halunnutkin.

Leibnizin oma ratkaisu lähtee Baylen kannasta, mutta hän halusi silti löytää rationaalisen ratkaisun ongelmaan. Tämä ratkaisu löytyi mahdollisten maailmojen teoriasta. Leibnizin teoriassa Jumala vertailee mahdollisia maailmoja keskenään. Nämä maailmat koostuvat loogisesti yhteensopivista, ristiriidattomista ideoista, jotka Jumalalla on ymmärryksessään. Äärettömän viisautensa ja hyvyytensä kautta Jumala päätyy vapaasti siihen lopputulokseen, että huomaa yhden äärettömästä määrästä mahdollisia maailmoja parhaaksi kaikista ja realisoi sitten tämän parhaan mahdollista maailmoista, joka on se aktuaalinen maailma, jossa me elämme. Tämä maailma on väistämättä epätäydellisempi kuin sen luoja, sillä jos se olisi yhtä täydellinen, päädyttäisiin Spinozismiin, jossa maailma on identtinen sen luojan kanssa. Ontologinen erillisuus tuotta väistämättä epätäydellisyyttä. Epätäydellisyys, siis suru, tulvat,

maanjärjestykset ja niin edelleen ovat ikään kuin sivutuotteita, jotka syntyvät kun maailmaa rakennetaan. Rapatessa roiskuu, kuten tavataan sanoa.

Teodikeassa Leibniz kirjoittaa:

Mahdollisuuksien äärettömyys, miten mittaamaton se voikaan olla, ei ole Jumalan viisautta, joka tuntee kaikki mahdollisuudet mahtavampi...Jumalan viisaus ei tyydy vain hyväksymään kaikki mahdollisuudet, vaan hän läpäisee ne, vertailee niitä, punnitsee niitä keskenään arvioidakseen niiden täydellisyyden tai epätäydellisyyden asteen, vahvan ja heikon, hyvän ja pahan...tällä tavoin jumalallinen viisaus jakaa kaikki mahdollisuudet joita se on jo erikseen mietiskellyt moneen universaaliin järjestelmään, joita se edelleen vertaa toisiinsa. Kaikkien näiden vertailujen ja mietiskelyjen seuraus on parhaan järjestelmän valitseminen kaikkien mahdollisten joukosta, jotka viisaus on muodostanut tyydyttäkseen täydellisesti hyvyyttä, ja juuri tämä on aktuaalisen maailmankaikkeuden suunnitelma (G VI, p. 252).

Kieltämättä teoria kuulostaa vähän epäilyttävältä. Romaanissaan *Candide* Voltaire pilkkasi armotta Leibnizilaista tohtori Panglossia, jonka mukaan kaikki Candiden kokemat kärsimykset ovat vain yleiseksi hyväksi ja maailma on silti paras mahdollinen, tapahtui mitä kauheaa tahansa. Tieteellinen vallankumous oli tavallaan korostanut pahuuden olemassaolon problematiikkaa. Kun tiedemiehet pystyivät osoittamaan, että maailmankaikkeus toimii hienon kellokoneiston tapaan, syntyi ajatus superälykkästä luojasta, eräänlaisesta superinsinööristä tai superarkkitehdista (joita termejä Leibnizkin usein käyttää). Toisaalta kaikkea tätä loistavuutta vastaan puhui se, että maailmassa oli selvästi havaittavia epätäydellisyyksiä. Maailma näytti olevan pikemminkin kaaoksessa kuin täydellisessä järjestyksessä.

Nykyisin muistetaan kuitenkin paremmin Voltairen pilkka kuin se ihastus, jonka Leibnizin teoria saavutti erityisesti hovipiireissa ja kaunosieluissa. Esimerkiksi englantilainen runoilija Alexander Pope ylisti Leibnizilaista teodikeaa runoilemalla teoksessaan *An Essay on Man* (1733/34): *Whatever is, is right!* Voltaire taas kirjoitti ystävänsä Popen kirjan marginaaliin: ”Mitä voin toivoa, jos kerran kaikki on oikein?” (Ks. aiheesta Roinila, ’Kant ja Leibniz parhaan mahdollisen maailman singulaarisuudesta’, teoksessa Seinälä & Kotkavuori (toim.), *Maailma*; <https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/37363/978-951-39-4280-9.pdf?sequence=1>)

Toki Leibnizin teoria sai vakavampaakin kritiikkiä. Vakavin kritiikki koski Jumalan valinnan vapautta. Vaikka Leibniz kuinka intti Jumalan viisauden olevan parhaan maailman valinnan taustalla, heräsi kysymys miten Jumala voi valita toisin? Voiko Jumala valita vähemmän hyvän kuin parhaan mahdollisen maailman jos niin haluaa? Voluntarismissa tämä on toki mahdollista, sillä Jumalan tahto on rajoittamaton. Leibnizin systeemissa taas näyttäisi siltä, että näin ei ole – Jumala näyttää olevan pakotettu valitsemaan parhaan mahdollisen maailman, mikä vie Leibnizin kohti välttämättömyyttä ja Spinozismia, josta hän yritti kaikin keinoin irrottautua. Tämä ongelma on askarruttanut Leibniz-tutkijoita aina nykypäivään asti, mutta en mene siihen juuri nyt sen tarkemmin (aiheesta ks. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*).

§4. Kuinka Jumalan rakkaus edellyttää täydellistä tyytyväisyyttä ja hyväksyntää sitä kohtaan, mitä hän on tehnyt.

Mielestäni sen suuren totuuden, että Jumala toimii aina täydellisimmällä ja tyydyttävimmällä mahdollisella tavalla, yleinen ymmärtäminen on perusta sille rakkaudelle, jonka kaikista asioista olemme velkaa Jumalalle. Sillä se, joka rakastaa, etsii tyydytystä rakastetun ja tämän toimien onnellisuudesta tai täydellisyydestä. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est.* [Saman tahtominen ja saman karttaminen on todellista ystävyyttä” (Sallustius).] Uskon, että on vaikeaa rakastaa Jumalaa hyvin, ellei ole taipuvainen haluamaan sitä, mitä hän haluaa, silloin kun meillä on mahdollisuus muuttaa sitä. Itse asiassa ne, jotka eivät ole tyytyväisiä siihen mitä Jumala tekee, vaikuttavat minusta kuin tyytymättömiltä alamaisilta, joiden aikomukset eivät ole kovin erilaisia kuin kapinallisten. Niinpä väitän, että näitä periaatteita seuraten ei riitä Jumalan rakkauden mukaiseen toimintaan, että pakottaa itsensä kärsivälliseksi; on oltava todella tyytyväinen kaikkeen, mitä meille hänen tahtonsa mukaan tapahtuu. Ymmärrän tämän alistumisen koskevan menneisyyttä. Sillä tulevaisuuden suhteen ei pidä olla kvietisti ja odottaa naurettavasti kädet ristissä, mitä Jumala tulee tekemään, niin kuin virhepäätelmässä, josta antiikissa käytettiin termiä *logon aergon*, laiskan peruste. Sen sijaan on toimittava, sikäli kuin kykenemme sitä arvioimaan, sen mukaan, mikä oletetaan Jumalan tahdoksi, pyrkien kaikin voimin lisäämään yleistä hyvää ja erityisesti meitä koskettavan, tai meitä lähellä ja niin sanotusti meidän ulottuvissamme olevan, kaunistukseksi ja täydellistymiseksi. Sillä vaikka tulevat tapahtumat osoittaisivatkin, ettei Jumala tällä kertaa halunnut hyvän tahtomme tuottavan tulosta, tästä ei seuraa, että hän ei olisi halunnut meidän tekevän sen, minkä teimme.

Päinvastoin, koska hän on mestareista paras, hän ei koskaan vaadi muuta kuin oikean aikomuksen, ja hänelle itselleen kuuluu tieto siitä, mikä on oikea aika ja paikka saattaa hyvät aiheet onnistumaan.

Jotkut kommentaattorit, kuten Nicholas Rescher, ovat argumentoineet, että Jumalan valinnassa metafysiset tekijät kuten maailman harmonisuus tai täydellisyys ovat tärkeämpiä kuin ihmisten onnellisuus, ja siksi viimeksimainittu toteutuu vain puutteellisesti. Tältä Leibnizin näkemys näyttää Teodikea-kirjassa. Metafysiikan esityksessä Leibniz on kuitenkin kiinnostuneempi ihmisten onnellisuudesta. Kuten hän sanoo, Jumalan rakkaus edellyttää meiltä aktiivista panosta. Sananvalinta osoittaa, että ihmiset eivät ole Jumalalle merkityksettömiä. Siten osoittaakseen, että ihmisen toiminnalla on merkitystä ja että Jumala odottaa meidän toimivan hyveellisesti, Leibniz yrittää näyttää, että hyvää kannattaa edistää. Tämä asia tulee esiin teemoissa puhtaan rakkauden käsite, täydellisyydestä seuraava mielihyvä, stoalaisuuden vastustus, kvietismin vastustus ja minimaalinen moraal.

Aloitetaan puhtaan rakkauden käsitteestä. Leibnizin persoonallisen Jumalan käsitteestä seuraa, että meidän tulisi rakastaa Jumalaa. Tämän Leibniz perustelee mutkan kautta. Hän erottaa hyötyyn perustuvan rakkauden epäitsekkästä tai hyväntahtoisesta rakkaudesta (Ks. Leibniz, 'Luonnollisen oikeuden perustekijät', *Niin & Näin* 3/2012) ja pitää jälkimmäistä oikeana, puhtaana rakkautena. Leibnizin teorian mukaan kun havaitsemme täydellisyyttä toisessa hengessä eli ihmisessä, tämä aiheuttaa meissä mielihyvää, joka herättää rakkauden a. toista ihmistä kohtaan. Voimme tuntea rakkautta myös elotonta esinettä tai eläintä kohtaan, mutta Leibnizin mukaan tämä ei ole varsinaisesti puhdasta rakkautta, sillä toinen osapuoli ei ole henki, siis varustettu reflektiolla.

Kuten Leibnizille on tyyppillistä, hän herkästi laajentaa pienen universaaliksi. Siten kun katsomme maailmaa, esimerkiksi luonnonkaunista maisemaa, tämä herättää meissä täydellisyyden tunnetta, joka on voimakasta mielihyvää ja tämä mielihyvä taas herättää rakkauden tunteen sen kohteeseen. Koska meissä on Leibnizin mukaan synnynnäisenä idea Jumalasta, yhdistämme ymmärryksen avulla kauniin maiseman sen luojaan eli Jumalaan. Toisin sanoen luonnon tutkiminen herättää meissä puhtaan tai intellektuaalisen rakkauden Jumalaa kohtaan. Siten Leibnizin mukaan luonnonkauneus johtaa meidät Jumalan luokse. Voi tietenkin kysyä mitä tapahtuu jos havaitsemme luonnossa epätäydellisyyttä, esimerkiksi linnun kuolleen sen törmättyä puuhun. Leibniz välttää keskustelmasta tällaisista negatiivisista asioista,

meidän täytyy vain otaksua, että se kuuluu luonnonjärjestykseen ja mahdollistaa vielä suuremman täydellisyyden muualla.

Koska Jumalalla on kaikki täydellisyydet, Leibniz väittää, että teemme oikein kun mahdollisimman tarkkaan seuraamme häntä. Hän sanoo:

Uskon, että on vaikeaa rakastaa Jumalaa hyvin, ellei ole taipuvainen haluamaan sitä, mitä hän haluaa, silloin kun meillä on mahdollisuus muuttaa sitä. Itse asiassa ne, jotka eivät ole tyytyväisiä siihen mitä Jumala tekee, vaikuttavat minusta kuin tyytymättömiltä alamaisilta, joiden aikomukset eivät ole kovin erilaisia kuin kapinallisten

Meidän on syytä imitoida Jumalaa omassa elämässämme niin hyvin kuin mahdollista, sillä hän tekee kaiken oikein ja täydellisimmällä tavalla. Mistä sitten voidaan tietää mitä Jumala tekee? Leibniz ei kovin tarkkaan vastaa tähän kysymykseen. Hän vain epämääräisesti käskää meitä tutkimaan luontoa ja kehittämään sen kautta tietoamme ja tieteellistä tutkimusta. Tässä suhteessa Leibnizin arvoituksellinen vastaus on itse asiassa lähellä Spinozismia: luonto samaistuu Jumalaan. Lainauksen lopussa kuullaan Leibnizille epätavallinen uhkaus: jos emme ole tyytyväisiä Jumalan tekoihin ja seuraa hänen esimerkkiään, olemme suorastaan kapinallisia. On muistettava, että Leibniz kirjoitti 1680-luvulla, aikana, jolloin itsevaltiut oli trendi ja Euroopan mahtavin hallitsija oli Aurinkokuningas, Ludvig XIV. Maalliset itsevaltiaat vertautuvat jumalalliseen monarkkiin, joka hallitsee Augustinuksen teoksesta tuttua Jumalan kaupunkia. Tämä vertauskuva on vieläkin selvempi *Monadologian* lopussa (§84-85), jossa Leibniz sanoo:

Tämän myötä henkien on mahdollista päästä eräänlaiseen yhteisöön Jumalan kanssa niin, että hänen huomionsa heihin ei ole vain keksijän suhde koneeseensa (sellainen suhde Jumalalla on muihin luotuihin) vaan myös ruhtinaan suhde alamaisiinsa ja jopa isän suhde lapsiinsa. Tästä on helppo päätellä, että kaikkien henkien joukon täytyy muodostaa Jumalan kaupunki, siis täydellisin mahdollinen valtio täydellisimmän monarkin alaisuudessa (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 345).

Stoalaisia ja Spinozaa kritisoiden Leibniz sanoo, ettei Jumalaa on rakastettava aktiivisesti eli siis pyrittävä toimimaan maailman täydellistämisen hyväksi, sillä sitä Jumala toivoo meidän

tekevän. Ei pidä alistua siihen, että kaikki on ennaltamäärättyä eikä mihinkään voi vaikuttaa. Valistusta ennakoiden Leibniz korostaa viisaiden harrastaman hyväntekeväisyyden (jota hän kutsuu oikeudeksi) merkitystä (Ks. Rutherford: 'Patience sans Esperance: Leibniz's Critique of Stoicism', teoksessa Miller (ed.), *Hellenism and Early Modern Philosophy*). Tämä liittyy myös tunneteoriaan, sillä Leibnizin mukaan ilo, joka saadaan täydellisyyden tunteesta motivoi meitä toimimaan yleisen hyvän eduksi. Stoalaisessa teoriassa taas tunteita pidetään vahingollisina ja on pyrittävä välttämään niitä. Siten tunneteoriaton stoalaisilla yhteydessä metafysiikkaan. Kun maailmankaikkeus on täydellisen determinoitu, siihen ei tarvitse suhtautua tunteenomaisesti. Leibniz viittaa tässä yhteydessä myös kvietismiin, joka oli 1600-luvulla melko suosittu uskonnollinen suuntaus. Miguel molinos oli 1675 julkaissut hartausoppaan *Guida spirituale*, joka herätti paljon huomiota. Hänen mukaansa olisi pyrittävä tilaan, jossa sielun oma aktiivisuus lakkaa Jumalan läsnäoloa mietiskellessä. Suuntaus oli erityisen suosittu Ranskan hovissa, jossa mystikko Mme de Guyon oli vaikutusvaltainen. Hän sai puolelleen hoviprelaatti Fontenellen, jota vastaan taas hyökkäsi toinen hovisaarnaaja Bossuet. Mutta tämä kiista, johon liittyi eri käsityksiä siitä mitä epäitsekäs rakkaus on, tapahtui 1690-luvulla, *Metafysiikan esityksen* kirjoittamisen jälkeen.

Kvietismi on taas sukua jo antiikissa esiintyneelle ajatukselle siitä, että jos jokin asia näyttää tapahtuvan väijäämättä, on turha edes yrittää vaikuttaa asiaan mitenkään. Tämä sotii suoraan Leibnizin käsitystä vastaan, jossa aktiivinen ihminen voi ansaita Jumalan rakkauden koettamalla aktiivisesti edistää yleistä hyvää.

§5. Mistä koostuvat jumalallisen toiminnan täydellisyyden säännöt; keinojen yksinkertaisuus on tasapainossa vaikutusten rikkauden kanssa.

Riittää siis luottaa Jumalaan ja siihen, että hän tekee kaiken parhaiten ja että mikään ei voi vahingoittaa niitä, jotka häntä rakastavat. Äärellisen hengen kyvyt eivät kuitenkaan yllä siihen, että se tietäisi yksityiskohtaisesti ne perusteet, jotka saivat Jumalan valitsemaan tämän maailmankaikkeuden järjestyksen, sallimaan synnit, käyttämään pelastavaa armoaan tietyllä tavalla. ne eivät yllä tähän etenkään silloin, kun henki ei vielä ole saavuttanut Jumalan näkemisen iloa. Voidaan kuitenkin tehdä joitakin yleisiä huomioita sallimuksen toimista asioiden hoitamisessa. Siten voidaan sanoa, että se, joka toimii täydellisesti, on verrattavissa

erinomaiseen geometrikkoon, joka kykenee löytämään parhaat konstruktiot annetulle ongelmalle, tai hyvään arkkitehtiin, joka hyödyntää rakennuksen sijainnin ja tontin parhaalla tavalla niin, että sinne ei jää mitään asiaan kuulumatonta eikä mitään sellaista, mikä ei olisi niin kaunista kuin sille vain on mahdollista; tai hyvään perheenisään, joka hoitaa omaisuuttaan niin, ettei mikään jää viljelemättömäksi ja hedelmättömäksi; tai taitavaan näyttämömestariin, joka saa vaikutuksen aikaan valittavissa olevista keinoista vähiten hankalalla; tai oppineeseen kirjoittajaan, joka sisällyttää eniten tosiasioita mahdollisimman pieneen tilaan. kaikista olevista kaikkein täydellisimmät, jotka vievät vähiten tilaa, toisin sanoen ne, jotka estävät toisiaan vähiten, ovat henkiä, joiden täydellisyydet ovat hyveitä. siksi ei tule lainkaan epäillä, etteikö henkien onnellisuus olisi Jumalan tärkein päämäärä ja etteikö hän toteuttaisi sen niin pitkälti kuin yleinen harmonia sallii. tästä sanomme enemmän tuonnempana. Jumalan toimien yksinkertaisuus koskee varsinaisesti keinoja, kun taas monimuotoisuus, rikkaus tai runsaus koskee päämääriä tai vaikutuksia. Näiden pitää olla keskenään tasapainossa niin kuin rakennukselle varattujen menojen täytyy olla tasapainossa siltä halutun koon ja kauneuden kanssa. on totta, että Jumalalle ei mikään maksa mitään, paljon vähemmän kuin filosofille, joka tekee hypoteeseja rakentaakseen niillä omaa mielikuvitusmaailmaansa, sillä synnyttääkseen reaalisen maailman Jumalan tarvitsee vain tehdä päätöksiä; mutta viisaudesta puheen ollen päätökset tai hypoteesit merkitsevät kustannuksia siinä määrin kuin ne ovat riippumattomia toisistaan. sillä järki vaatii, että hypoteesien tai periaatteiden moninaisuutta vältetään, niin kuin kaikkein yksinkertaisin systeemi saa aina etusijan tähtitieteessä.

Tämä kohta on hyvin jännittävä. Kun Leibniz on edellä argumentoinut, että Jumalalla on kaikki täydellisyydet ja hänen luomistyönsä heijastaa hänen täydellisyyttään, tässä kohdassa päästään siihen mitä tuo täydellisyys tarkkaan ottaen on. Valitettavasti vaan selitys ei ole niin selkeä kuin voisi olla ja sen vuoksi on syntynyt erilaisia näkemyksiä siitä, mitkä määreet kuvaavat parasta mahdollista maailmaa.

Tarkkaan ottaen ihmiset, ei edes Leibniz, eivät voi olla selvillä jumalallisen täydellisuuden olemuksesta. Vaikka siis Leibniz vastustaa kartesiolaista käsitystä Jumalan äärettömästä tahdosta, hän sanoo, että ihmiset eivät voi olla täysin perillä siitä mikä saa Jumalan valitsemaan jonkun tietyn maailman kaikkien mahdollisten joukosta. Kuten hän sanoo, äärellisen hengen kyvyt eivät yllä siihen, että se tietäisi yksityiskohtaisesti ne perusteet, jotka saivat Jumalan valitsemaan tämän maailmankaikkeuden järjestyksen, sallimaan synnit, käyttämään pelastavaa

armoan tietyllä tavalla. Descartesista eroten hän kuitenkin antaa joitakin kuvauksia Jumalan metodologiasta, jotta Jumala tulisi ikään kuin lähelle ihmistä, jotta meillä olisi edes jonkinlainen aavistus maailman luomisesta.

Niinpä hän käyttää vertauskuvia. Se, joka toimii täydellisesti on kuin

- a) Mainio geometrikko, joka löytää parhaat konstruktiot ongelmaan
- b) Hyvä arkkitehti, joka hyödyntää rakennuksen sijainnin ja tontin parhaalla tavalla niin, ettei sinne jää mitään asiaan kuulumatonta eikä mitään sellaista, mikä ei olisi niin kaunista kuin voisi olla (ks. myös *Monadologia* 87, 89, 90)
- c) Hyvä perheenisä, joka hoitaa omaisuuttaan niin, ettei mikään jää viljelemättömäksi ja hedelmättömäksi
- d) Taitava näyttämöestari, joka saa vaikutuksen aikaan valittavissa olevista keinoista vähiten hankalalla
- e) Oppinut kirjoittaja, joka sisällyttää eniten tosiasioista mahdollisimman pieneen tilaan

Näistä kuvauksista voi nähdä, että Jumala on mitä suurimmassa määrin kustannustehokas optimoija. Paras mahdollinen maailma on arvatenkin sellainen, missä ei ole mitään turhaa, vaan jossa kaikella on tarkoituksensa. Jumalan ääretön ymmärrys pystyy toimimaan täydellisimmällä mahdollisella tavalla työtä suorittaessaan – toisin sanoen Jumalalla on ns. know-howta, tietotaitoa. Kirjoituksessa *Kaikkeuden perimmäisestä alkuperästä* (1697) Leibniz kirjoittaa seuraavasti:

Olioissa on aina määräytyneisyyden periaate, joka on riippuvainen suurimpaan ja pienimpään liittyvistä näkökohdista: nimittäin se, että suurin tulos saataisiin aikaan (jos niin voi sanoa) pienimmällä hinnalla. Aika, paikka tai (lyhyesti sanoen) maailman vastaanottavuus tai kapasiteetti voidaan ottaa tässä hinnaksi tai maaperäksi, jolle tulisi rakentaa niin sopivasti kuin mahdollista, kun taas sen moninaiset muodot vastaavat rakennuksen sopivuutta sekä huoneiden lukumäärää ja hienoutta. Tämä käy samaan tapaan kuin tietyissä peleissä, joissa kaikki tilat laudalla on täytettävä tiettyjen sääntöjen mukaan – ellei pelaaja osoita hiukan kekseliäisyyttä, hän jää lopulta pois tietyistä hankalista ruuduista ja joutuu jättämään tyhjiksi useampia tiloja kuin hänen olisi tarvinnut tai hän olisi tahtonut. On kuitenkin olemassa tietty kaava, jolla tilat saadaan

mahdollisimman hyvin täytetyiksi hyvin helposti. Niinpä jos oletetaan, että käsketään konstruoida kolmio eikä anneta muuta syytä, joka määräisi tapahtumaa, lopputulos on, että syntyy tasasivuinen kolmio. Ja jos vaaditaan, että pisteestä kuljetaan toiseen ja jos mikään muu ei määrää tietä, valitaan helpoin eli lyhyin reitti (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia* 242-43).

Maailman luominen näyttäytyy ikään kuin matemaattisena optimointiongelmanä. Kuten Leibniz hiukan myöhemmin samassa kirjoituksessa sanoo, aivan kaikkeuden alussa käytetään eräänlaista jumalallista matematiikkaa tai metafysisistä mekaniikkaa. Mutta minkälaisista palikoista maailma sitten oikeastaan muodostuu?

Tähän viittaa kohdan viisi arvoituksellinen kohta:

Kaikista olevista kaikkein täydellisimmät, jotka vievät vähiten tilaa, toisin sanoen ne, jotka estävät toisiaan vähiten, ovat henkiä, joiden täydellisyydet ovat hyveitä. Siksi ei tule lainkaan epäillä, etteikö henkien onnellisuus olisi Jumalan tärkein päämäärä ja etteikö hän toteuttaisi sen niin pitkälti kuin yleinen harmonia sallii.

Mahdollinen maailma, myös paras mahdollinen maailma on oikeastaan kokoelma loogisesti yhteensopivia substansseja. Jokainen kokoelma substansseja on ääretön ja sijaitse Jumalan ymmärryksessä. Se, että vie vähiten tilaa tai estää muita vähiten viittaa loogiseen yhteensopivuuteen siinä mielessä, että nämä mahdollisuudet tai substanssit pyrkivät samaan päämäärään ja ovat siis yhdessä järkevä yksikkö. Tämä päämäärä on täydellisyys ja tämän vuoksi henget ovat Jumalalle mieluisimmat olennot. Sen vuoksi hän haluaa, että henget eli itsereflektioon kykenevät substanssit (ihmiset) ovat onnellisia (tässä Leibniz jopa sanoo, että tämä onnellisuus on Jumalan päämäärä; myöhemmin hän muutti käsitystään) ja hän pyrkii kiinnittämään siihen erityistä huomiota. Tosin sillä varauksella, että yleisen harmonia on sallittava tämä. Toisin sanoen asiantila on sama kuin edellä näimme. Ihmiset ovat onnellisia siinä määrin kuin maailman rakenne sen sallii. Mahdollisen maailman käsitteen suhteen voitaisiin taas verrata vuoden 1697 kirjoitukseen *Kaikkeuden perimmäisestä alkuperästä*:

Jotta selitettäisiin hiukan tarkemmin, kuinka ikuisista tai olennaisista tai metafysisistä totuuksista syntyy ajallisia, satunnaisia tai fyysisiä totuuksia, täytyy ensiksi huomata, että

koska jotakin on olemassa pikemmin kuin ei mitään, Mahdollisilla olioilla – tai itsessään mahdollisuudessa tai olemuksessa – on tietty tarve olla olemassa tai niin sanoakseni tietty vaatimus olla olemassa ja – lyhyesti sanoen – olemus itse pyrkii kohti olemassaoloa. Tästä seuraa lisäksi, että kaikki, mikä on mahdollista eli ilmentää olemusta eli mahdollista todellisuutta, pyrkii yhtäläisellä oikeudella kohti olemassaoloa sen mukaan, millainen on sen sisältämä olemuksen tai todellisuuden määrä tai täydellisyyden aste, sillä täydellisyys ei ole mitään muuta kuin olemuksen määrä.

Tämän kiistellyn kohdan perusajatus on se, että kokoelma mahdollisuuksia eli ristiriidattomia käsitteitä Jumalan mielessä pyrkii kohti olemassaoloa. Mitä täydellisempiä ne ovat, sitä suurempi on pyrkimys olla olemassa. Kohdan vaikeus on siinä, että näyttää siltä kuin nämä substanssit tulisivat olemaan olemassa ilman Jumalan suorittamaa luomistyötä. Tämä on näköharha, joka johtuu Leibnizin kaunopuheisuudesta. Mahdollisuudet eli substanssit saattaa reaaliseksi vasta Jumalan akti.

Kiinnostavaa tässä on myös se, että Leibniz samaistaa täydellisyyden olemuksen määrään. Mitä täydellisempi jokin on, sen olemuksellisempi se myös on. Tästä seuraa se, että oleva on parempaa kuin ei-oleva. Ja koska oleva on parempi kuin ei-oleva, Jumala havaitsee paremmaksi luoda parhaan mahdollisista maailmoista sen sijaan että hän ei loisi mitään. Toisin sanoen, käyttäkäsemme Leibnizilaista termiä, Jumalalla on riittävä syy luoda maailma. Henkien täydellisyys johtaa myös olemuksen suurempaan määrään ja mitä täydellisemmäksi henget kehittyvät, sitä suurempi olemus maailmalle kehittyi. Kuten myöhemmin nähdään, olioiden yhdistelmät mahdollisessa maailmassa luovat sarjan ja paras sarja mahdollisuuksia on sama kuin paras mahdollinen maailma.

Malebrancesta muistuttavalla tavalla hän sanoo, että Jumalan toimien yksinkertaisuus koskee varsinaisesti keinoja kun taas monimuotoisuus, rikkaus tai runsaus koskee päämääriä tai vaikutuksia. Ajatus on se, että Jumala optimoi tai maksimoi parhaan mahdollisen maailman siten, että yksinkertaiset keinot tuottavat mahdollisimman suuren runsauden. Kuten kohta näemme, tätä oppia voidaan tulkita monin eri tavoin. Kohdassa viisi Leibniz sanoo:”Näiden [yksinkertaisuuden ja runsauden] pitää olla keskenään tasapainossa niin kuin rakennukselle varattujen menojen täytyy olla tasapainossa siltä halutun koon ja kauneuden kanssa” Siten yksinkertaisuuden tai järjestäytyneisyyden täytyy olla tasapainossa ilmiöiden rikkauten, maailman runsauden kanssa.

Leibniz vertaa maailman luomista tieteen tekemiseen: yksinkertaisin hypoteesi on hedelmällisin. Tämä taas juontuu Leibnizin nominalismista: hän kannatti Ockhamin partaveitsi-nimellä tunnettua oppia, jonka mukaan ilmiöitä selittävien tekijöiden määrän tulee olla mahdollisimman vähäinen. Selityksistä tulee siis karsia kaikki ylimääräiset tekijät eli teorioiden tulee olla mahdollisimman yksinkertaisia. Occamin partaveitsen mukaan kilpailevista, yhtä selitysvoimaisista teorioista tulisi valita kaikkein yksinkertaisin (ks. http://fi.wikipedia.org/wiki/Occamin_partaveitsi). Luomistyön täytyy siis olla taloudellinen ratkaisu.

§6. Jumala ei tee mitään vailla järjestystä eikä ole mahdollista kuvitella tapahtumia, jotka eivät olisi säännöllisiä.

Jumalan tahtomukset ja teot jaetaan yleensä tavanomaisiin ja erityisiin. On kuitenkin hyvä muistaa, että Jumala ei tee mitään, mikä olisi vailla järjestystä. Siten niin sanottu erityinen tapahtuma ei ole erityinen muuten kuin suhteessa johonkin luotujen olioiden keskuudessa vallitsevaan tiettyyn järjestykseen. Sillä kaikki on universaalisen järjestyksen mukaista. Ei ole vain niin, että maailmassa ei tapahdu mitään, mikä olisi absoluuttisen epäsäännöllistä; sellaista tapahtumaa ei voi edes kuvitella. Olettakaamme esimerkiksi, että joku laittaa paperille paljon pisteitä täysin satunnaisesti, niin kuin ne, jotka harjoittavat naurettavaa geomantiaa. Väitän, että on mahdollista löytää geometrinen käyrä, jonka käsite on vakio ja yhdenmukainen tiettyä sääntöä seuraten ja joka on sellainen, että se kulkee näiden kaikkien pisteiden kautta samassa järjestyksessä kuin käsi ne merkitsi. Ja jos joku piirtäisi yhdellä kertaa käyrän, joka olisi välillä suora, välillä ympyrän kehän mukainen ja välillä jonkin muun muotoinen, olisi mahdollista löytää käsite tai sääntö tai yhtälö, joka olisi yhteinen kaikille tämän käyrän pisteille ja jonka nojalla siinä pitäisikin olla juuri nuo muutokset. Eikä ole esimerkiksi olemassa kasvoja, joiden ääriviivat eivät noudattaisi jotakin geometrasta viivaa ja joita ei voisi piirtää yhdellä kertaa tietyllä säännönmukaisella liikkeellä. Silloin kun sääntö on hyvin monimutkainen, sen mukainen voi kuitenkin vaikuttaa epäsäännölliseltä. Siten voidaan sanoa, että olisipa Jumala luonut maailman millä tavalla hyvänsä, se olisi aina ollut säännönmukainen ja jossakin yleisessä järjestyksessä. Mutta Jumala valitsi maailman, joka on täydellisin, siis maailman, joka on samalla kertaa hypoteeseiltaan yksinkertaisin ja ilmiöissään rikkain, aivan kuin geometrinen

viiva, joka on helppo konstruoida mutta jonka ominaisuudet ja vaikutukset ovat äärimmäisen ihailtavia ja kauaskantoisia. Käytän näitä vertailuja hahmotellakseni jonkinlaista epätäydellistä kuvaa jumalallisesta viisaudesta ja sanoakseni jotakin, joka voisi edes kohottaa henkemme käsittämään jollakin tavoin sen, mitä ei voi riittävästi ilmaista. En kuitenkaan väitä tällä tavalla selittäväni sitä suurta mysteeriä, josta koko universumi on riippuvainen.

Tässä Leibniz seuraa jälleen Malebranchea, sanoen, että Jumalan tahtomukset jaetaan yleisiin ja erityisiin. Silti kaikki Jumalan tahtomukset ovat suhteessa tiettyyn järjestykseen. Koska parhaan maailman luo Jumala, siinä täytyy olla järjestäytyneisyyttä ja tässä kohdassa Leibniz esittää erilaisia esimerkkejä miten pitkällevieppää aktuaalisen maailman järjestäytyneisyys on. Hänen mukaan absoluuttisen epäsäännöllistä tapahtumaa maailmassa ei voi edes kuvitella.

Esimerkiksi hän ottaa geomentian, joka oli 1600-luvulla suosittu okkultistinen oppi, jossa erilaisista kuvioista tai maahan heitetyistä esineistä ja niiden varjoista ennustettiin tulevaisuutta. Kolmion muoto tarkoitti hyvää tulevaisuutta ja elämää. Leibniz väittää, että jos paperille pistetään täysin sattumanvarainen joukko pisteitä, voidaan löytää geometrinen käyrä, jonka käsite on vakio ja yhdenmukainen määrättyä sääntöä seuraten ja se se kulkee kaikkien näiden pisteiden kautta samassa järjestyksessä kuin käsi ne merkisi. Samoin ihmisen kasvot noudattavat aina jotakin geometrista viivaa. Tämä kuulosta aika oudolta, mutta Leibnizin mukaan se johtuu ihmisen ymmärryksen rajallisuudesta – jotkut Jumalan käyttämät säännöt ovat nimittäin niin monimutkaisia, että niiden määrää järjestys voi meistä vaikuttaa epäsäännölliseltä. Tieteellisen toiminnan kautta nämä lait voidaan kuitenkin jossain määrin löytää, mikä auttaa meidät ymmärtämään paremmin maailmanjärjestystä.

Jumalan luomistyössä on kuitenkin huomattava, että jokainen mahdollinen maailma on järjestäytynyt eli niissä on jonkinlainen järjestys. Pelkkä järjestäytyneisyys ei siis riitä parhaan maailman kriteeriksi. Lisäksi tarvitaan ilmiöiden rikkaus. Leibniz sanoo tarkkaan ottaen näin:

Jumala valitsi maailman, joka on täydellisin, siis maailman, joka on samalla kertaa hypoteeseiltaan yksinkertaisin ja ilmiöissään rikkain, aivan kuin geometrinen viiva, joka on helppo konstruoida mutta jonka ominaisuudet ja vaikutukset ovat äärimmäisen ihailtavia ja kauaskantoisia.

Kieltämättä on aika vaikea nähdä millaista tämä jumalallinen geometria tarkkaan ottaen on.

Filosofi sanookin käyttävänsä näitä vertailuja hahmottaakseen jonkinlaista epätäydellistä kuvaa jumalallisesta viisaudesta, joka maailman arvoituksen ratkaisee. Ikään kuin Wittgensteinia ennakkoiden hän sanoo, että vertauksia on käytettävä, jotta meillä voi olla jotain käsitystä siitä, mitä ei voi riittävästi ilmaista. Myöhemmästä kollegastaan poiketen hän ei kuitenkaan vaikene, vaan ylistää tätä ihmisjärjelle ylittämätöntä parasta maailmaa systemaattisesti.

Kohta loppuu sanoihin ”En kuitenkaan väitä tällä tavalla selittäväni sitä suurta mysteeria, josta koko universumi on riippuvainen”. Monien nykykommentaattoreiden mielestä Leibniz on tässä hieman vaatimaton: hänellä oli jonkinlainen näkemys jumalallisesta matematiikasta vaikkakaan hän ei sitä missään tarkkaan selittänyt. Ne muutaman viitteet, jotka *Metafysiikan esityksestä* ja muista kirjoituksista löytyvät ovat haastaneet kommentaattorit teorisoimaan Leibnizin käsitystä. Ei kuitenkaan ole ihme, että filosofin epämääräisyys on johtanut siihen, että konsensusta ei ole syntynyt ja asiasta on useita eri teorioita. Koska aihe on mielenkiintoinen, teen pienen ekskursion ja esittelen kolme eri nykyteoriaa, joissa pyritään määrittelemään se, mitä Leibniz tarkoitti parhaan maailman koostumuksen olevan.

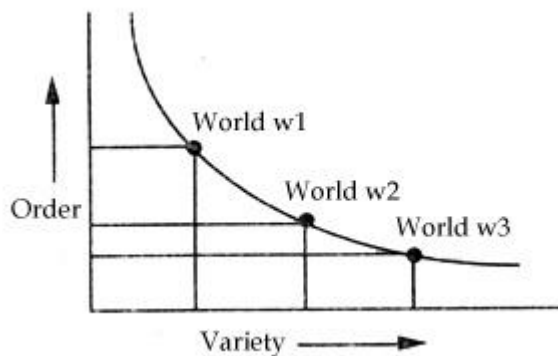
Klassinen esitys aiheesta on Nicholas Rescherin teoksessa *The Philosophy of Leibniz* (1967), jota Rescher on sittemmin kehitellyt monissa eri artikkeleissa. Oma esitykseni perustuu Rescherin artikkeliin ”Leibniz on Creation and the Evaluation of Possible Worlds” (1974), joka on ehkä tunnetuin Rescherin esitys Jumalan valinnan kriteereistä. Rescher muotoilee kysymyksen seuraavasti: ”Mikä on se kriteeri, jolla Jumala, joka pyrii aktualisoimaan parhaan mahdollisen maailman, tunnistaa tämän maailman? Millä ansioilla joku mahdollinen maailma on enemmän tai vähemmän täydellinen kuin muut mahdolliset maailmat?”

Rescher perustaa esityksensä edellämainittuun yksinkertaisuus/monipuolisuus-kriteeriin ja väittää, että parhaassa mahdollisessa maailmassa on optimaalinen tasapaino erilaisuuden tai rikkauten ja järjestyksen välillä. Paras maailma voisi olla yksinkertaisempi lakiensa puolesta eli siinä voisi esimerkiksi olla vain yksi elementti kuten rauta tai siinä voisi olla enemmän rikkautta (esimerkiksi enemmän eläinlajeja), mutta näiden kahden ominaisuuden optimaalinen tasapaino on se, joka kiinnittää Jumalan huomion.

Tässä tasapainoisessa parhaassa maailmassa sen lait ovat luonteeltaan yksinkertaisia tai ekonomisia eli mahdollisimman vaikutusvaltaisia ilmiöiden suhteen. Mitä ilmiöiden moninaisuuteen tulee, Leibniz erotti kaksi olennaista ominaisuutta: täyteys (*fecunditas*) ja erilaisuus tai rikkaus. Moninaisuuden suhteen on huomattava, että kyse on äärettömyydestä: mahdollisessa maailmassa ei ole äärellinen määrä ilmiöitä, vaan niitä on ääretön määrä. Ei siis

ole Rescherin mukaan niin, että jos maailmassa x on 10 000 000 lajia ja maailmassa y on 11 000 000 lajia, maailma y on automaattisesti parempi.

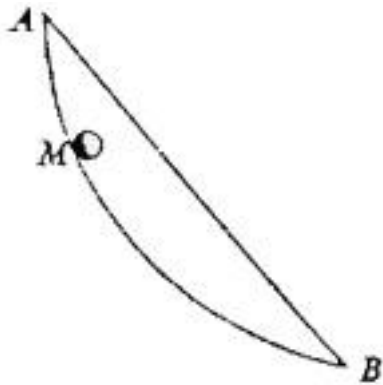
Rescherin mukaan moninaisuus ja järjestys ovat keskinäisessä jännityksessä toisiinsa nähden ja siten mahdolliset maailmat on kaikki nähtävä eräänlaisina kompromisseina näiden kahden ominaisuuden välillä. Toisin sanoen ominaisuuksia ei voi laskea yhteen tai ajatella, että toinen tuottaa toisen. Rescher havainnollistaa ajatustaan seuraavalla kaaviolla:



Kaaviossa mahdollisessa maailmassa w1 on oikein hyvä järjestys, mutta siitä puuttuu moninaisuutta. Maailma w3 on hyvin moninainen, mutta se on sekava järjestyksen ollessa suhteellisesti huonompi kuin maailmassa w1. Paras vaihtoehto ja paras mahdollinen maailma on w2, jossa järjestys ja moninaisuus ovat tasapainossa keskenään. Rescherin mallissa paras maailma on optimi, jossa on jouduttu hieman tinkimään eri ominaisuuksista. Parhaassa mahdollisessa maailmassa ei ehkä ole niin paljon ilmiöitä kuin jossakin toisessa, mutta toisaalta siinä on optimaalinen tasapaino eri ominaisuuksien välillä. Siksi se edustaa korkeinta täydellisyyden astetta.

Rescherin mukaan Jumala ei voi suoraan maksimoida jotain ominaisuutta kuten olemuksellisuutta, sillä se koostuu nimenomaan järjestyksen ja moninaisuuden perustavimmista kriteereistä eräiden muiden kriteereiden kuten jatkuuden ohella. Tässä Rescherin mallissa Jumalan luomistyö on eräänlainen matemaattinen optimointitehtävä, jollaisia alettiin esittää 1600-luvun lopulla, jolloin syntyy oppi, jota nykyään sanotaan variaatiokalkyyliksi. Ehkä kuuluisin näistä oli Bernoullin esittelemä brachistochrone-ongelma. Se kuuluu seuraavasti: Olkoot kaksi pistettä A ja B pystysuoralla tasolla. Etsi käyrä, jota pisteen M, joka liikkuu reitillä AMB on seurattava siten, että kun aloitetaan A:sta, piste saavuttaa B:n lyhyimmässä ajassa oman painovoimansa vaikutuksesta. Lähtönopeus on annettu, mutta kitkaa

ja ilmanvastusta ei huomioida. Tämän kuuluisan ongelman ratkaisivat Bernoullien lisäksi mm. Newton ja Leibniz ja ratkaisu on puoliympyrä.



Rescher vertaa ao. puoliympyrää parhaaseen mahdollisen maailmaan. Se on optimaalisin tai helpoin käyrä, jossa mahdollisuudet on kaikki huomioitu.

Rescherin ns. *trade-off*-teoria on saanut paljon kritiikkiä pääasiassa siitä syystä, että siinä oletetaan Jumalan joutuvan tekemään kompromissi moninaisuuden ja järjestyksen välillä. Jos Jumalalla on kaikki täydellisyydet ja hän on kaikkivoipa, miksi hän tekisi kompromisseja?

David Blumenfeld ottaa artikkelissaan 'Perfection and Happiness in the Best World' (teoksessa Jolley (ed.), *Cambridge Companion to Leibniz*) toisen lähtökohdan. Hänen mukaansa Jumalan ei tarvitse tinkiä moninaisuudesta, vaan parhaassa maailmassa maksimoidaan yksi ominaisuus ja sen reaalisuus tai olemuksellisuus. Siten se maailma, jossa on eniten olemuksellisuutta on paras mahdollinen maailma. Hän kuitenkin myöntää, että olemuksellisuus ei ole riippumaton moninaisuudesta ja järjestyksestä, vaan olemuksellisuus on samaistettava maailman harmoniaan, jonka nuo kaksi ominaisuutta muodostavat.

Rescheriä vastaan Blumenfeld kuitenkin väittää, että parhaassa maailmassa täytyy olla eniten yksilöitä eli monadeja. Tässä suhteessa Leibniz on hyvin epäselvä. Joissakin kohdin hän väittää, että parhaassa maailmassa on maksimaalinen määrä fenomenaalisia entiteettejä ja joissakin taas, että parhaassa maailmassa on eniten monadeja. Blumenfeldin mukaan ensimmäinen perustuu jälkimmäiseen eli maailman rikkaus perustuu sen lakeihin.

Blumenfeldin mukaan yksinkertaiset lait tuottavat parhaan maailman, sillä yksinkertaisimmat lait ovat tuottavimpia. Mitä enemmän on yksinkertaisia tuottavia lakeja, sitä suurempi on maailman yksinkertaisuuden sisältö ja siten sitä suurempi on sen moninaisuus. Siten hänen mukaansa maailmassa on sekä yksinkertaisimmat luonnonlait että eniten moninaisuutta.

Maailman on oltava maksimaalinen, jotta siinä voisi tarpeeksi moninaisuutta. Blumenfeldin esittää kaavan:

Paras mahdollinen maailma = harmonisin maailma = maailma, jossa on maksimaalisesti variaatiota ja maksimaalisen yksinkertaiset lait = maailma, jossa on eniten fenomaalisia yksilöitä ja eniten monadeita = maailma, jossa on eniten reaalisuutta tai olemusta.

Toinen Rescherin kriitikko on Donald Rutherford, joka kirjassaan *Leibniz and the Rational Order of the World* on samaa mieltä Blumenfeldin kanssa siitä, että paras mahdollinen maailma on maksimi eikä optimi. Hänen näkemyksensä poikkeaa kuitenkin melko tavalla Blumenfeldista. Rutherfordin mukaan Jumala haluaa pääasiallisesti maksimoida maailman metafysisen hyvyyden, eli täydellisyyksien summan. Tässä suhteessa moninaisuus on toisarvoisempaa. Rutherford kritisoi Blumenfeldin käsitystä laiesta. Jos ne ovat kirjaimellisesti yksinkertaisimpia, miten ne voivat olla produktiivisia? Joku hyvin yksinkertainen laki tuottaa yksinkertaisia vaikutuksia kun taas monimutkaisempi laki tuottaa mutkikkaampia seurauksia. Rutherfordin mukaan lakien yksinkertaisuus ei itse asiassa ole ymmärrettävä kirjaimellisesti, vaan ne on ajateltava määräytyneimpinä tai arkkitehtosina lakeina, joiden tehtävä ei niinkään ole tuottaa maksimaalinen määrä moninaisuutta. Ne on ymmärrettävä tehokkaimpina lakeina siinä mielessä, että ne tuottavat eniten metafysisistä hyvyyttä.

Rutherford myös hylkää Rescherin ja Blumenfeldin painotuksen järjestyneisyys/moninaisuus-kriteeriin. Hänen mukaansa optimaalinen järjestys ei ole välttämättä yhteydessä lakien yksinkertaisuuteen. Jotkut laeista voivat vaikuttaa ilmiöiden moninaisuuden lisääntymiseen, mutta jotkut voivat vaikuttaa suurempaan järjestykseen ja järjellisyteen. Nämä lait edustavat Rutherfordin mukaan Jumalan ideaa luonnollisesta järjestyksestä. Tärkein näistä laeista on jatkuvuuden laki, jonka mukaan substanssien tilojen välillä ei ole mitään aukkoja, vaan kaikki maailmassa on jatkumoa. Substanssit maailmassa ovat elimellisesti yhteydessä toisiinsa. Rutherfordin mukaan jatkuvuuden periaate, jota hän sanoo yleisen järjestyksen periaatteeksi, tuottaa parhaassa maailmassa suurimman määrän moninaisuutta ja suurimman määrän täydellisyyttä eli olemuksellisuutta.

Rutherford haluaa teoriallaan näyttää, että paras tapa täyttää maailma ilmiöillä on seurata jatkuvuuden periaatetta. Hän havainnollistaa tätä laatoitus-ongelmalla, jossa pyritään täyttämään tietty ala mahdollisimman taloudellisesti ilman, että väleihin jää turhaa tilaa.

Leibniz itse viittaa myös tämänkaltaiseen esimerkkiin tekstissään *Kaikkeuden perimmäisestä alkuperästä*:

On kuitenkin olemassa tietty kaava, jolla tilat saadaan mahdollisimman hyvin täytetyiksi hyvin helposti. Niinpä jos oletetaan, että käsketään konstruoida kolmio eikä anneta muuta syytä, joka määräisi tapahtumaa, lopputulos on, että syntyy tasasivuinen kolmio. Ja jos vaaditaan, että pisteestä kuljetaan toiseen ja jos mikään muu ei määrää tietä, valitaan helpoin eli lyhyin reitti. Näin ollen jos myönnetään, että olemisen voittaa ei-olemisen eli että on peruste, jonka takia jotakin on olemassa pikemmin kuin ei mitään eli jonka takia mahdollisuudesta on siirryttävä aktuaalisuuteen, silloin – vaikkei mitään muuta määrättäisikään – seuraus on, että on olemassa niin paljon kuin on mahdollista ajan ja paikan (eli olemassaolon mahdollisen järjestyksen) sisältämiskyvyn kannalta – pitkälti samoin kuin tiiliä sijoitetaan yhteen niin, että annettuun alueeseen tulisi mahdollisimman monta.

Tästä lainauksesta käy selville, että Leibniz viittaa sekä optimaaliseen reittiin että mahdollisimman moneen tiileen. Hankala on ratkaista kumpi näistä on ensisijainen tekijä. Mielestäni Rescherin ratkaisu on kuitenkin intuitiivisesti lähempänä Leibnizin tekstien henkeä enkä näe miten jatkuvuuden periaate tuottaisi optimaalisen ratkaisun. Mielestäni jatkuvuus on pikemminkin syy eikä seuraus Jumalan luomistyössä (Ks. Roinila, *Leibniz on Rational Decision-Making*, Helsinki 2007).

§7. Ihmeet vastaavat yleistä järjestystä, vaikka ovatkin vastoin alempia maksiimeja. Mitä Jumala tahtoo tai mitä hän sallii, yleisellä tai erityisellä tahdolla.

Koska siis ei voi tapahtua mitään, mikä ei olisi järjestyksessä, voidaan sanoa, että ihmeetkin kuuluvat järjestykseen yhtä hyvin kuin luonnolliset tapahtumat. Jälkimmäisiä kutsumme luonnollisiksi, koska ne noudattavat tiettyjä alempia maksiimeja, joita nimitämme olioiden luonnoksi. Sillä voidaan sanoa, että tämä luonto on vain Jumalan tapa, josta hän voi luopua, jos hänellä on luopumiseen vahvempi peruste kuin noiden maksiimien käyttämiseen. Yleistä tai erityisistä tahtomuksista voidaan sanoa, että Jumala tekee kaiken seuraten yleisintä tahtoaan, joka on hänen valitsemansa täydellisimmän järjestyksen mukainen. Voidaan myös sanoa,

että hänellä on erityisiä tahtomuksia, jotka ovat poikkeuksia mainittuihin alisteisiin maksiimeihin, sillä Jumalan laeista yleisin, kaikkea tapahtumista universumissa säätelevä laki on vailla poikkeusta. Voidaan myös sanoa, että Jumala tahtoo kaikkea, mikä on hänen erityisen tahtonsa kohde, mutta hänen yleisen tahtonsa kohteista pitää erottaa ne, jotka ovat toisten luotujen olioiden tekoja, erityisesti rationaalisten olioiden teot, joihin Jumala tahtoo myötävaikuttaa. Jos teko on hyvä itsessään, voidaan sanoa, että Jumala tahtoo sen tapahtuvan ja joskus käskee sen tekemiseen, vaikka se ei tapahdukaan. Toisaalta teko voi myös olla myös itsessään paha eikä siitä tule hyvää kuin aksidentaalisesti asioiden seuraussuhteen vuoksi ja eritoten siten, että rangaistus ja hyvitys korjaavat sen pahuuden ja kompensoivat pahan ylimääräisellä korolla, niin että lopulta kaikessa on enemmän täydellisyyttä kuin olisi ollut jos pahaa ei olisi tapahtunut. Tässä tapauksessa täytyy sanoa, että Jumala sallii sen mutta ei tahdo sitä, vaikkakin hän myötävaikuttaa siihen, koska on asettanut tietyt luonnonlait ja koska hän näkee, kuinka siitä seuraa suurempi hyvä.

Tässä Leibniz pureutuu pahan ongelman erityisempiin ongelmiin. Kuten aiemmin näimme, Leibniz kehittää teodikea-oppiaan suhteessa Malebranchen oppiin. Kun tämä erottaa yleiset lait ja erityiset lait, Leibniz erottaa tässä luonnolliset tapahtumat yleisestä järjestyksestä. Luonnolliset tapahtumat ovat sidoksissa olioiden luontoon, jotka seuraavat tiettyjä alempia maksiimeja.

Mitä sitten nämä alemmat maksiimit ovat? Leibnizin terminologia periytyy keskiaikaisesta skolastiikasta, jossa filosofiset doktriinit jaoteltiin yleisiksi otsikoiksi ja nämä edelleen vähemmän yleisiksi. Skolastiikan piirissä ajateltiin, että tieteen jaoteltiin samaan tapaan eli deduktiivisesti alemmat, vähemmän yleiset tieteet eli erikoistieteet noudattivat yleisiä tieteellisiä periaatteita. Samaa tapaan teoksessaan *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* Leibniz esittää tieteen hierarkkisessa järjestyksessä. Sen neljännessä kirjassa hän sanoo näin:

Olen jo pitkään korostanut, sekä julkisesti että yksityisesti, sen tärkeyttä, että todistetaan kaikki toissijaiset aksioomat, joita yleensä käytämme, palauttamalla ne ensisijaisiin aksioomiin, eli välittömiin ja todistamattomiin, ne ovat niitä...joita olen kutsunut identiteeteiksi. (NE IV, vii, §1)

Leibniz viittaa maksimeilla siis kaikkein yleisimpiin totuuksiin, aksioomiin. Nämä yleisimmät aksioomat ovat niitä periaatteita, jotka ovat yhteisiä sekä Jumalalle että ihmisille joitakin poikkeuksia lukuunottamatta, esimerkiksi ihmiset voivat perustella itselleen oman olemassaolonsa Descartesin cogito-argumentilla, jonka Leibniz hyväksyy. Jumalan aksioomista voi mainita esimerkkinä sen, että luonto tekee kaiken helpoiten (tästä kehitettyä Maupertuisin periaatetta sanotaan pienimmän vaikutuksen periaatteeksi), eli luonto toimii kaikkialla määrättyneesti. Tällä voidaan Leibnizin mukaan selittää lähes koko optiikka - valonsäde hakeutuu aina määrättyneelle tai lyhyimmälle reitille kahden pisteen välillä. Toisinaan Leibniz kutsuu näitä perustavia maksimeja arkkitehtoniikaksi, soveltaen taas vertausta Jumalasta arkkitehtina. Ero Malebrancheen on vain se, että nämä aksioomat ovat olemassa maailman logiikassa, joka on yhteinen ihmiselle ja Jumalalle. Jumala ei keksi logiikkaa.

Tässä yhteydessä Leibniz viittaa kirjoitelmaansa *Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista*, jossa hän keskustelee määritelmistä ja tosista ja epätosista ideoista. Hänen mukaansa idea on tosi, kun käsite on mahdollinen ja epätosi, kun se sisältää ristiriidan. Kuten aiemmin näimme, Jumalan käsite on esimerkki todesta ideasta, kun taas epätodesta ideasta esimerkki voisi olla nelikulmainen kolmio. Leibniz sanoo vielä, että olion mahdollisuus voidaan tietää kahdella eri tavalla. Se tiedetään a priori kun käsite analysoidaan sen välttämättömiin rakennusosiin tai toisiin mahdolliseksi tiedettyihin käsitteisiin ja tiedetään, että niissä ei ole mitään yhteensopimatonta. Esimerkkinä tällaisesta tapauksesta on kausaalimääritelmä, jolloin olion tekotapa tiedetään. Olion mahdollisuus voidaan tietää a posteriori kun olio koetaan olevan aktuaalisesti olemassa, sillä se mikä on aktuaalisesti olemassa tai on ollut olemassa, on varmasti mahdollinen. Jos tiedämme esimerkiksi aku ankan olevan aktuaalisesti olemassa (nähdessämme sen Disneylandissa), se on olemassa.

Tässä on kuitenkin se varaus, että ihmiset kykenevät hyvin harvoin täydelliseen analyysiin kontingenteista totuuksista eli osoittamaan ilman epäilyä, että mitään ristiriitaa analyysin kuluessa ei ilmene. Toisin sanoen ei ole varmaa, voivatko ihmiset palauttaa alempia maksimeja primääreihin maksimeihin, joka on Leibnizilaisen yleistieteen päämäärä. *Mietiskelyissä* hän sanoo:

En rohkene tässä ryhtyä ratkaisemaan, voivatko ihmiset koskaan suorittaa käsitteidensä täydellistä analyysia tai palauttaa niitä perimmäisiin mahdollisuuksiin, analysoitumattomiin käsitteisiin (tai mikä on sama asia) Jumalan absoluuttisiin

attribuutteihin - olioiden ensimmäisiin syihin ja perimmäiseen tarkoitukseen. Enimmäkseen olemme tyytyväisiä opittuamme kokemuksen kautta joidenkin käsitteiden todellisuuden, ja muodostamme sitten niistä toisia käsitteitä luonnon antaman esikuvan mukaan (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 71).

Tämä pitkä ekskursio liittyy siihen, että Leibnizin Jumalalle yleisten lakien toimiminen on toisenlaista kuin Malebranchelle. Silti hänen käsittelytapansa on tässä hyvin Malebranchelainen. Jumala toimii periaatteessa yleisten lakien mukaan, mutta joissakin erityistapauksissa hän voi turvautua erityislakeihin ja sen vuoksi ihmeet ovat yhtäläillä luonnollisia kuin kaikki muukin Jumalan luomistyö. Kuten Leibniz sanoo, Jumala tekee kaiken seuraten yleisintä tahtoaan, joka on hänen valitsemansa täydellimmän järjestyksen mukainen. Mutta hänellä voi olla erityisiä tahtomuksia, jotka eivät ole edellämainittujen alempien maksiimien mukainen - ne eivät siis noudata ihmisille tavanomaista logiikkaa. Leibniz jopa myöntää *Teodikeassaan*, että joissakin suhteissa Malebranchen teodikea on sama kuin hänen omansa.

Leibniz eroaa kuitenkin Malebranchesta siinä, että ranskalaiselle Jumala on täysin riippumaton luoduista, hän on kiinnostunut vain omasta kunniastaan (aika sopiva filosofian Aurinkokuninkaan Ranskalle, muuten!). Leibniz taas sanoo, että toisinaan Jumala haluaa myötävaikuttaa rationaalisten olentojen eli ihmisten tekoihin. Kaikkitietävyytensä kautta Jumala voi nähdä ihmisten aiotut tarkoitukset ja haluaa niiden tapahtuva. Jumala voi jopa käskää niiden tekemiseen. Toisaalta taas paha tarkoitus on myös Jumalan tiedossa. Vaikka pahasta aikomuksesta voi joskus seurata hyvää sattumanvaraisten tekijöiden vuoksi, Jumala pitää huolen siitä, että paha saa lopulta palkkansa. Tässä Leibniz siis viittaa kuolemanjälkeiseen elämään - joissakin kirjoituksissaan hän puhuu syntisten ikuisesta kadotuksesta - ja argumentoi hieman hämärästi, että lopulta Jumalan määräämä rangaistus pitää huolen siitä, että lopputulos on enempi hyvä kuin paha. Joskus Leibniz sanoo myös, että asioiden yleinen harmonia vaatii tämänkaltaista kompensatiota, viitaten ilmeisesti ennalta-asetettuun harmoniaan. Verrataanpa *Monadologian* loppupuolta:

§88. Tämä harmonia saa aikaan, että asiat johtavat armoon luonnon omia teitä ja että esimerkiksi tämän maapallon täytyy aika ajoin tuhoutua ja korjautua luonnollisin tavoin, kun henkien hallitus sitä yksien rangaistukseksi ja toisten palkinnoksi vaatii.

§89. Edelleen voidaan todeta, että Jumala arkkitehtina tyydyttää kaikessa Jumalaa lainsäätäjänä. Ja näin syntien täytyy luonnon järjestyksen mukaisesti ja itse asioiden mekaanisen rakenteen vuoksi kantaa rangaistustaan mukanaan. Ja samoin kun kysymys on ruumiista, hyvät teot tuovat palkintonsa mekaanisin tavoin, vaikka tämä ei aina voi eikä sen tarvitse tapahtua välittömästi.

Kuten myöhemmin *Teodikea*-kirjassa, Leibniz argumentoi, että Jumala sallii pahan, muttei tahdo sitä. Silti hän on välillisesti vastuussa siitä, koska hän on järjestänyt aktuaalisen maailman, siis luonut siinä järjestyksen. Toisaalta kaikkinäkevyyden kautta Jumala myös näkee, että tästä pahasta seuraa suurempi hyvä.

Silti kaikki tämä ei oikeastaan kerro meille mihin tämä harmonia, jossa hyvät saavat palkinnon uurastuksestaan ja pahat rangaistuksen, perustuu. Siksi meidän on vielä tämän Jumala-osion päätteeksi tehtävä uusi ekskursio aiemmin esiteltyihin Rescherin, Blumenfeldin ja Rutherfordin tulkintoihin. Aloitamme kuitenkin Leibnizin *Teodikeasta*.

Pykälässä 209 Leibniz erottaa kolme erilaista hyvää:

Täydellisyys ei sisällä vain moraalisen hyvän ja rationaalisten olentojen fyysisen hyvän, vaan myös puhtaasti metafysisen hyvän, joka koskee myös järjettömiä olentoja.

Samaan tapaan hän erottaa kolme eritasoista täydellisyyttä, metafysisen, moraalisen ja fyysisen täydellisyyden. Parhaassa maailmassa on eniten metafysisistä täydellisyyttä ja metafysisistä hyvää ja fyysisen ja moraalisen täydellisyyden on oltava tasapainossa keskenään. On huomattava, että metafysiseseen hyvään tai täydellisyyteen sisältyy myös moraalinen ja fyysinen hyvä tai täydellisyys. Tämän lisäksi parhaaseen maailmaan sisältyy eniten positiivista reaalisuutta tai olemuksellisuutta. Joidenkin kommentaattoreiden mukaan reaalisuus ja olemuksellisuus ovat itse asiassa sama asia.

On selvää, että ihmisten onnellisuus on suurimmillaan maailmassa, jossa on eniten metafysisistä hyvää. Miten sitten Jumala ottaa huomioon ihmisten onnellisuuden? On selvää, että tämä ei ole Leibnizille yhdentekevä asia. Esimerkiksi *Luonnon ja armon periaatteissa*, §15 hän sanoo:

Tämän vuoksi kaikki henget, olivatpa ne ihmisiä tai henkiolentoja, kuuluvat järjen ja ikuisten totuuksien ansiosta eräänlaiseen yhteisöön Jumalan kanssa ja ovat Jumalan valtakunnan jäseniä, toisin sanoen kuuluvat täydellisimpään valtioon, jonka on perustanut ja jota hallitsee suurin ja parhain monarkki. Siellä rikos ei jää vaille rangaistusta eikä hyvä toiminta vaille asianmukaista palkkiota, ja siellä on hyvettä ja onnea niin paljon kuin mahdollista. Tämä ei johdu luonnon häiriöstä, niin että se, mitä Jumala valmistaa sieluille, sotkisi ruumiin lakeja, vaan luonnollisten asioiden omasta järjestyksestä, iäksi ennalta säädetystä harmoniasta luonnon ja armon valtakuntien välillä, Jumalan arkkitehtina ja Jumalan monarkkina välillä, niin että luonto itse johtaa armoon ja armo täydellistää luonnon sitä käyttäessään (Leibniz, *Filosofisia tutkimuksia*, 331)

Koska Jumala ja ihmiset ovat ymmärryksen kautta erityisessä suhteessa toisiinsa, he muodostavat yhdessä Jumalan kaupungin (tässä suhteessa Leibniz seuraa Augustinuksen kuuluisa *De civitate Dei*-teosta). Tämän merkitys on siinä, että ihmisten onnellisuus koostuu nimenomaan täydellisyden havaitsemisesta. Kuten edellä näimme, täydellisyden havaitseminen toisessa synnyttää rationaalisissa olennoissa mielihyvää ja herättää puhtaan rakkauden toista kohti. Sama pätee Jumalaan: kun havaitsemme Jumalan täydellisyden, meissä syntyy ilon tunne. Kun systemaattisesti kultivoimme iloa ja pyrimme lisäämään sitä toimimalla hyveellisesti ja suuntautumalla tiedon lisäämiseen luonnosta (joka kuvastaa Jumalan luomistyötä), voimme vähitellen saavuttaa onnellisuuden.

Ihmisten onnellisuus perustuu siis täydellisyyteen aktuaalisessa maailmassa. Vaikka Nicholas Rescher on sitä mieltä, että metafysiset tekijät ovat tärkeämpiä kuin ihmisten onnellisuus maailmaa valittaessa, hän kuitenkin näkee moraalisen hyvyyden luomistyön sivutuotteena optimoitaessa järjestyksen ja moninaisuuden välillä. Näyttää kuitenkin siltä, että Leibnizin näkemys tästä asiasta vaihteli. *Metafysiikan esityksessä* ja joissakin muissa 1690-luvun kirjoituksissa hän korostaa ihmiskunnan onnen merkitystä kun taas *Teodikeassa* se näyttää jäävän taka-alalle. Rescherin mukaan kuitenkin paras maailma on optimaalinen ja siten sisältää myös suurimman mahdollisen määrän moraalista hyvyttä. Samoin hyvyys kiinnittää Jumalan huomioon ao. mahdolliseen maailmaan luojaan oman hyvyyden vuoksi. Rescherin mukaan optimaalinen mahdollinen maailma on myös harmonisin ja siksi vaikuttaa eniten ihmisten onnellisuuteen. Ao. maailma koetaan harmonisena ja kauniina ja se tuottaa sen asukkaissa iloa.

David Blumenfeldin mukaan onnellisuuden on oltava absoluuttisesti suurin parhaassa maailmassa. Blumenfeldin mukaan ihmisten onnellisuus koostuu harmonian tiedostamisesta ja siksi harmonisin mahdollinen maailma tarjoaa parhaat mahdollisuudet ihmisten onnellisuudelle. Tästä voidaan päätellä, että parhaassa mahdollisessa maailmassa on myös suurin määrä parhaita yhteensopivia ihmisiä, sillä tämä parhaiten valtakunta antaa parhaat mahdollisuudet suurimmalle harmonialle. Siten siinä maailmassa, jossa on eniten harmoniaa, on myös suurin mahdollinen onnellisuus.

Donald Rutherford eroaa Blumenfeldista hiukan, hänen mukaansa harmonia ei ole sama asia kuin täydellisyys (moninaisuutta ykseydessä), vaan se tulee ymmärtää metafysisen hyvyyden maksimointina. Täydellisyys puolestaan perustuu maksimaaliseen harmoniaan. Muuten hän argumentoi kuten Blumenfeld eli parhaan maailman harmonia perustuu siihen, että Jumala luo maksimaalisen määrän ihmisiä, joilla on suurin potentiaali onnellisuuteen ja hyveeseen ja tätä kautta myös paras maailma täydellistyy parhaiten, sillä rationaaliset olennot voivat lisätä sen täydellisyyttä. Siten parhaassa maailmassa myös ihmiset ovat parhaimpia mahdollisia. Tästä Rescher ei sano mitään – parhaan maailman asukkaat ovat ne, jotka siellä ovat kun optimi valitaan.

Seuraavaksi ryhdymme käsittelemään nimenomaan parhaan mahdollisen maailman asukkaita.

§8-16 Luotu substanssi ja sen toiminta

§8. Erottaaksemme Jumalan teot luotujen teoista selitämme, mistä koostuu yksilösubstanssin käsite.

On varsin vaikeaa erottaa Jumalan teot luotujen olioiden teoista, aivan kuten näiden samojen luotujen olentojen aktiot ja passiot. Sillä jotkut uskovat, että Jumala tekee kaiken, kun taas toiset kuvittelevat, että hän vain ylläpitää sitä voimaa, jonka on antanut luoduille. Tuonnempana nähdään, minkä verran edellisellä tai jälkimmäisellä tavalla voidaan puhua. Koska aktiot ja passiot kuitenkin kuuluvat varsinaisesti yksilösubstansseille, on välttämätöntä selittää, mikä sellainen substanssi on. On kylläkin totta, että kun useita predikaatteja liitetään samaan subjektiin eikä tätä subjektia enää liitetä mihinkään muuhun, sitä kutsutaan

yksilösubstanssiksi. Mutta tämä ei vielä riitä, ja tällainen selitys on vain nominaalinen. Siksi täytyy tarkastella, mitä on olla todella liitetty johonkin tiettyyn subjektiin. Nyt on selvää, että kaikella todella predikaatiolla on jokin perusta olioiden luonnossa, ja jos *propositio* ei ole identtinen eli jos predikaatti ei sisälly eksplisiittisesti subjektiin, sen täytyy sisältyä siihen virtuaalisesti, ja tästä filosofit ovat käyttäneet termiä *in esse*. Siten subjektitermin täytyy aina sisältää predikaattitermi siten, että se, joka ymmärtää täydellisesti subjektin käsitteen, tekee myös arvostelman, että predikaatti kuuluu siihen. Näin ollen voidaan sanoa, että yksilösubstanssin tai kokonaisen olion luontoon kuuluu, että sillä on niin täydellinen käsite, että se riittää sisältämään kaikki sen subjektin predikaatit, jolle tämä käsite attribuoidaan, ja mahdollistaa myös näiden predikaattien johtamisen. Aksidenssi sen sijaan on olio, jonka käsite ei sisällä kaikkea, mikä voidaan attribuoida subjektille, jolle tuo käsite attribuoidaan. Siten kuninkuuden kvaliteetti, joka kuuluu aleksanteri suurelle, on vain abstraktio subjektista eikä tarpeeksi determinoitu yhteen yksilöön. Se ei myöskään sisällä saman subjektin muita kvaliteetteja eikä kaikkea, mitä Aleksanterin käsite sisältää. Jumala sitä vastoin näkee aleksanterin yksilökäsitteen tai *haecceitaksen* ja näkee siinä samalla perustan ja syyn kaikille niille predikaateille, jotka Aleksanterista voidaan totuudenmukaisesti sanoa, esimerkiksi että hän voittaa Dareioksen ja Poroksen. Jumala jopa tietää sen perusteella a priori (eikä kokemuksen kautta), kuoleeko Aleksanteri luonnollisen kuoleman vai myrkytetäänkö hänet. Me voimme tietää tämän vain historiasta. Samaten kun tarkastellaan riittävästi asioiden välisiä yhteyksiä, voidaan sanoa, että Aleksanterin sielussa on kaiken aikaa jäljet siitä, mitä hänelle on tapahtunut, ja merkit siitä, mitä hänelle tulee tapahtumaan, ja jopa jäljet kaikesta, mitä tapahtuu maailmankaikkeudessa, joskin kaiken tämän tietäminen kuuluu vain Jumalalle.

Tässä kohdassa Leibniz keskustelee siitä mikä on luoja ja luodun suhde. Jälleen Descartesin ja Malebranchen haamut leijailevat taustalla. Leibniz sanoo, että joidenkin mukaan Jumala tekee kaiken ja toisaalta Jumala ylläpitää luoduille annettua voimaa. Edellämainittu käsitys on tietenkin okkasionalismi, jossa Jumala yhdistää kunkin maailman tapahtuman toisiinsa, kun taas käsitys, jonka mukaan Jumala ylläpitää luotujen voimaa on viittaus Descartesiin.

Okkasionalismi, joka on peräisin keskiaikaisilta radikaaleilta muslimiteologeilta, mutta jota kuuluisimmin edustivat Malebranchen ohella mm. Cordemoy, Geulincx ja La Forge, väitti että kaikki kausaalinen vaikutus maailmassa kuului Jumalalle (näiden eri filosofien selitykset vaihtelivat hiukan). Toisin sanoen Jumala on kaikkien ilmiöiden ainoa vaikuttava syy. Tästä

seuraa, että substansseilla, kuten mielellä ja ruumiilla, ei ole mitään todellista kausaalista voimaa. Jos potkaisen palloa, pallon liikkeen syy ei ole minä, vaan Jumala, joka yhdistää minut ja pallon toisiinsa saumattomasti. Okkasionalismin mukaan ihmismieli ei aiheuta liikettä kappaleissa eikä edes mentaalisia tapahtumia ihmisessä itsessään – kaikki tämä tapahtuu Jumalan toimesta. Mielen ja ruumiin tilat ovat vain ns. sekundaarisia syitä eli *Occasio* (fr.), tilaisuuksia. Jos neula pistää sormeani, kivun syy ei ole neula vaan tilaisuus, jolla Jumala aiheuttaa minulle kivun hetken. (Okkasionalismista ks. tarkemmin Steven Nadler: *Occasionalism. Causation Among the Cartesians*, Oxford university press, Oxford 2011).

Descartesin fysiikan peruserä on se, että kappaleen olemus on ulotteisuus. Kappaleet ovat ikään kuin lihaksi tulleita geometrisia objekteja ja kappaleissa on todella vain sellaisia määreitä kuin koko, muoto ja liike. Siten kaikki fyysisen maailman lait on ymmärrettävä näiden määreiden kautta. Descartesin mukaan Jumalan täytyy säilyttää maailma hetkestä toiseen, jotta se jatkaisi olemassaoloaan. Ja koska hän on systemaattisen yhdenmukainen toiminnassaan, siitä seuraa, että maailmassa säilyy aina sama määrä liikettä tai liikevoimaa. *Filosofian periaatteissa* Descartes sanoo:

...Meidän tulee tarkastella [liikkeen] syytä....kun tarkastellaan yleistä syytä, minusta näyttää ilmeiseltä ettei se ole mikään muu kuin Jumala itse. Hän loi alussa aineen yhtä aikaa liikkeen ja levon kanssa, ja säilyttää pelkällä tavanmukaisella suojeluksellaan siinä kaikessa niin paljon liikettä ja lepoa kuin hän sinne asetti. Nimittäin vaikka tämä liike ei ole liikkuvassa aineessa mitään muuta kuin sen modus, niin sillä on kuitenkin tietty määrä, jonka helposti ymmärrämme voivan olla aina sama koko maailmankaikkeudessa, vaikka se muuttuukin yksittäisissä osissa (Descartes, *Filosofian periaatteet* II, §36; Descartes, *Teokset* III, 86).

Tarkkaan ottaen Jumala säilyttää Descartesin mukaan liikevoiman, joko koostuu yhtälöstä koko kerrottuna nopeudella (mv). Palaan Leibnizin kritiikkiin tästä opista pykälän 17 yhteydessä. Olennaista on kuitenkin huomata, että myös Descartesin opissa on siemenet okkasionalismiin, sillä Jumala säilyttää liikevoiman maailmassa hetkestä toiseen (Aiheesta tarkemmin Richard F. Hasking: "Descartes on God, Creation and Conservation", *Review of Metaphysics* 64 (2011), 603-620).

Leibniz ei siis voi hyväksyä kumpaakaan näistä käsityksistä. Hänen mukaansa substansseilla täytyy olla kausaalisia vaikutuksia eli aktioita ja passioita. Toisin sanoen Leibnizin mukaan kunkin substanssin täytyy voida vaikuttaa toisiin substansseihin ja tulla vaikutetuksi niiden toimesta. Tämä tarjoaakin Leibnizille hyvän asinsillan siirtyä Jumalasta parhaan maailman maailman asukkaisiin eli substansseihin. Muistamme, että paras mahdollinen maailma koostuu äärettömästä määrästä loogisesti yhteensopivia substansseja.

Kutakin substanssia tai yksilösubstanssia, jota termiä Leibniz tässä käyttää, luonnehtii se, että niillä on predikaatteja. Jos yksilösubstanssi on subjekti, sitä määrittää joukko erilaisia predikaatteja. Esimerkiksi Tero Terävästä voidaan sanoa, että hän on filosofian tohtori ja on joutunut äskettäin putkaan epäonnistuttuaan muodostaan ymmärrettäviä lauseita. Nämä predikaatit kuuluvat molemmat Tero Terävälle, mutta ne voivat kuulua myös jollekulle toiselle subjektille, esimerkiksi minulle. Siksi Leibniz sanookin, että pelkästään tiettyjen predikaattien liittäminen johonkin subjektin ei vielä riitä – määritelmä on vain nominaalinen.

Mikäli halutaan todella erotella subjektit, tarvitaan vahvempia selityksiä, toisin sanoen reaalmääritelmiä. Tarkemmin sanoen tarvitaan *in esse*-periaatetta, joka luonnehtii Leibnizin logiikkaa. Tämän periaatteen (toiselta nimeltään *Praedicatum inest subjecto*) Leibniz liitti Aristoteleeseen, vaikkakaan kreikkalaisella ei ole aivan samanlaista prinssiippiä. *In esse*-periaatteen mukaan subjektin täytyy aina sisältää predikaatti siten, että se, joka ymmärtää subjektin käsitteen täydellisesti, tekee myös arvostelman, että predikaatti kuuluu siihen. Tästä seuraa se, että substanssit sisältävät ns. täydellisen yksilökäsitteen, joka sisältää kaikki siihen kuuluvat predikaatit ja myös sen, että subjektin predikaattien kautta löydetään subjekti. (Aiheesta esim. Mates, *The Philosophy of Leibniz* & Kauppi, *Über die Leibnizische Logik*).

Leibniz antaa periaatteesta erilaisia muotoiluja, onhan se hänen logiikkansa perusta. Ehkä parhaiten tunnettu on seuraava:

Myöntävässä väitelause on tosi jos sen predikaatti on sen subjektissa; siten, jokaisessa todessa myöntävässä väitelauseessa, välttämättömässä tai kontingentissa, universaalissa tai singulaarisessa, predikaatin käsite on jollain tavoin sisältyneenä subjektin käsitteeseen, siten, että kuka tahansa, joka ymmärtää nämä kaksi käsitettä kuten Jumala ne ymmärtää, havaitsee predikaatin subjektissa (Leibniz, *Opuscles at fragments inédits*, ed. Louis Couturat, 16-17)

Toisin sanoen, kuten edellisessä pykälässä oli puhetta, todistamiseen tarvitaan analyysi, jossa predikaateista päätellään subjettiin tai päinvastoin. Inhimillisestä analyysistä esimerkki periaatteen käytöstä voisi olla Leibnizin käyttämä ajatus hurskaasta miehestä. Jos sanomme, että ”jokainen hurskas mies on onnellinen”, käsitteiden hurskas mies ja onnellinen mies välillä on sellainen yhteys, että kuka tahansa, joka ymmärtää täysin hurskaan miehen käsitteen, voi ymmärtää, että se pitää sisällään onnellisen miehen käsitteen (Kauppi, *Über die Leibnizsche Logik*, 66-71).

Niinpä Tero Terävän täydelliseen yksilökäsitteeseen kuuluu mm. se, että hän on syntynyt 11. 1. 1976 ja on väitellyt tohtoriksi 12-vuotiaana (nuorin suomessa filosofian tohtoriksi väitellyt) ja niin edelleen. Analysoimalla predikaatteja voidaan periaatteessa saavuttaa yksilösobstanssi, joita nämä predikaatit määrittävät. Ns. täydellinen analyysi koskee myös mennyttä ja tulevaa. Toisin sanoen jokaisella yksilöllä (monadilla) on oma essentiansa tai olemuksensa ja että kaikki sen menneet, nykyiset ja myös tulevat ominaisuudet ja relaatiot (halut ja perseptiot) sisältyvät essentiaalisesti tai olemuksellisesti sen määritelmään. Palaan tähän asiaan seuraavan pykälän kohdalla.

Täydellisen käsitteen vastakohta on aksidenssi, joka on olio, jonka käsite ei sisällä kaikkea, mikä voidaan attribuoida subjektille, jolle tuo käsite attribuoidaan. Erottelu löytyy jo Aristoteleen *Metafysiikasta*. Aristoteles teki eron substanssin eli kappaleiden oleellisten, sen itsensä muodostavien, ja kappaleen aksidentaalistien ominaisuuksien välille. Aksidentaalin ominaisuus on sellainen, jolla ei ole mitään välttämätöntä yhteyttä kuvatun kappaleen olemukseen. Eroa voidaan havainnollistaa yksinkertaisella esimerkillä. Kaikkien poikamiesten oleellinen ominaisuus on naimattomuus, mutta heidän ruskeahiuksisuutensa on vain aksidentaalin ominaisuus. Tämä johtuu siitä, että on loogisesti mahdotonta löytää naimisissa oleva poikamies tässä tai missään mahdollisessa maailmassa, ja näin naimattomuus on välttämätöntä tai oleellista poikamiehenä olemisessa. Toisaalta ruskeahiuksisuus on poikamiesten satunnainen tai aksidentaalin ominaisuus, sillä osalla poikamiehistä on ruskeat hiukset ja osalla ei. Vaikka kaikki naimattomat ei-ruskeahiuksiset miehet jostain syystä kuolisivat ja kaikilla jäljelle jääneillä poikamiehillä olisi ruskeat hiukset, ruskeahiuksisuus olisi silti aksidentaalin ominaisuus, sillä jossain mahdollisessa maailmassa jollain poikamiehellä voisi olla myös muun väriset hiukset.

Leibnizin oman esimerkki tässä kohdassa koskee Aleksanteri Suurta. Jos otamme kvaliteetin kuninkuus, se sopii Aleksanteri Suureen, mutta Aleksanterin täydellinen käsite sisältää myös muita predikaatteja kuninkuuden lisäksi. Esimerkiksi historiankirjoista on vaikea nähdä mitä kaikkea Aleksanterin käsitteeseen kuuluu. Emme esimerkiksi tiedä mitä hän ajatteli opettajastaan Aristoteleesta tai emme tiedä oliko hän vasenkätinen vai oikeakätinen. On kuitenkin yksi olio maailmassa, joka tietää Aleksanterin kaikki kvaliteetit, kaikki yksilösubstanssin predikaatit. Tämä yksi olio on tietenkin kaikkietävä olio eli Jumala.

Jumala näkee Aleksanteri tämyyden eli haecitaksen. Termi on peräisin Duns Scotukselta ja merkitsee olion yksilöolemusta. Leibniz seuraa tässä keskiaikaista traditiota ja sanoo, että Jumala voi äärettömän mielensä kautta nähdä Aleksanterin olemuksen ja kaikki siihen kuuluvat predikaatit, kuten esimerkiksi sen, että hän voittaa taistelussa Dareioksen ja Poroksen. Myös Aleksanterin kuoleman tapa sisältyy hänen käsitteeseensä, joten Jumala tietää a priori kuoleeko hän luonnollisesti vai myrkytetäänkö hänet. Me muut, siis me muut ihmiset, voimme tietää tämän vain a posteriori eli kokemuksen kautta, esimerkiksi historiankirjoista. Siten täydelliseen yksilökäsitteeseen sisältyy kaikki mitä yksilölle tulee tapahtumaan sen historian kuluessa, niin menneet kuin tulevat tilatkin. Ja koska ihmiset periytyvät, Jumalan tieto ulottuu vielä paljon pidemmälle kuten myöhemmin nähdään.

§9. Jokainen yksittäinen substanssi ilmaisee koko universumin omalla tavallaan, ja sen käsitteeseen sisältyvät kaikki tapahtumat kaikkine olosuhteineen ja koko ulkoisten olioiden sarja.

Edellä sanotusta seuraa useita merkittäviä paradokseja, kuten muun muassa, että ei ole kahta substanssia, jotka olisivat täysin toistensa kaltaisia ja eroaisivat vain *solo numero*, ja että se, mitä pyhä Tuomas tässä suhteessa väittää enkeleistä tai intelligensseistä (*quod ibi omne individuum sit species infima*), on totta kaikista substansseista edellyttäen, että lajiero ymmärretään kuten geometrikot sen ymmärtävät kuvioidensa tapauksessa. Samoin seuraa, että mikään substanssi ei voi saada alkuaan kuin luomisessa eikä tuhoutu kuin annihilaatioissa. Yhtä substanssia ei voi jakaa kahdeksi eikä kahdesta tehdä yhtä, ja substanssien lukumäärä ei luonnollista tietä lisäännä eikä vähenny vaikka ne usein muuttavat muotoaan. Lisäksi jokainen substanssi on kuin kokonainen maailma ja kuin Jumalan peili, tai itse asiassa koko maailmankaikkeuden, jota jokainen substanssi ilmaisee omalla tavallaan, hieman niin kuin yksi ja sama kaupunki

näky eri tavoin sen mukaan, mistä paikasta sitä katsoo. Siten maailmankaikkeus on tavallaan moninkertaistettu niin monta kertaa kuin on olemassa substansseja, ja samalla kaikki eri representaatiot Jumalan töistä lisäävät Jumalan kunniaa. Voidaan jopa sanoa, että jokainen substanssi kantaa jollakin tavoin merkkiä Jumalan äärettömästä viisaudesta ja kaikkivoipuudesta ja jäljittelee häntä sen verran kuin kykenee. Sillä se ilmaisee, joskin epätarkasti, kaiken mitä universumissa tapahtuu, niin menneen, nykyisen kuin tulevankin, ja tämä muistuttaa hieman ääretöntä havaintoa tai ymmärrystä. Ja kun kaikki muut substanssit ilmaisevat vuorollaan tätä ja mukautuvat siihen, voidaan sanoa, että sen voima ulottuu kaikkiin muihin jäljitellen näin Luojan kaikkivoipuutta.

Pykälästä 8 seuraa monenlaisia erilaisia seikkoja, joita käydään läpi tässä pykälässä. Ensimmäinen näistä on *identitas indiscernibilium*-periaate (*Principium identitatis indiscernibilium*; erottamattomien identiteettiperiaate? Identiteettiperiaate?), joka nykyään tunnetaan myös pienellä erolla Leibnizin lakina. Periaate muodostetaan yleensä seuraavasti: ”Jos kahdella oliolla on samat ominaisuudet, kyseessä on sama olio.” Periaate toimii erottavana tekijänä järkeilyssä, vaikkakin sen suurin sovellusalue löytyy Leibnizin metafysiikasta. Tätä Leibniz tarkoittaa kun hän sanoo, ettei ole kahta substanssia, jotka olisivat täysin toistensa kaltaiset ja eroaisivat vain *solo numero* eli lukumäärän perusteella. Tässä suhteessa Leibniz eroaa selkeästi Descartesista. Hän kirjoittakin tekstin aiempaan luonnokseen seuraavasti: ”Lisäksi, jos kappaleet ovat substansseja, ei ole mahdollista, että niiden luonto koostuisi vain koosta, muodosta ja liikkeesta, vaan tarvitaan lisäksi jotakin muuta. Tämä jokin muu on siis täydellinen yksilökäsite. Tässä Leibniz nostaa kaikki substanssit siihen asemaan, jonka Tuomas Akvinolainen antoi vain enkeleille eli jokainen yksilösubstanssi on ainutlaatuinen.

Identitas-periaate siis sanoo, että maailmassa ei voi olla kahta täysin samanlaista oliota, sillä muussa tapauksessa ne olisivat sama olio. Leibnizin ajatteli periaatteensa olevan kokemusta edeltävä eli a priori, mutta sille voidaan löytää myös a posteriori-evidenssiä. Kuuluisin tähän yleensä liitetty esimerkki löytyy Leibnizin neljännessä kirjeestä Samuel Clarkelle. Leibnizin esitellessään ajatuksiaan vaaliruhtinatar Sophielle ja tämän seurueelle Herrenhausenin suuressa barokkipuutarhassa Hannoverin lähistöllä eräs aatelismies haastoi Leibnizin ajatuksen. Leibniz puolestaan pyysi aatelismiestä etsimään kaksi täsmälleen samanlaista apilaa puutarhasta. Etsittyään useita tunteja mies joutui tunnustamaan Leibnizin olevan oikeassa. On tosin sanottava, että Leibniz oli tässä suhteessa hieman epäreilu, sillä jos mies olisi löytänyt kaksi

samanalaista apilanlehteä, Leibniz olisi voinut väittää, että ero löytyy mikrorakenteesta, jota ei voida nähdä paljaalla silmällä, vaan ainoastaan mikroskoopin avulla.

Periaate liittyy usein toiseen Leibnizin keskeiseen loogiseen periaatteeseen, nimittäin riittävän syyn periaatteeseen, josta puhutaan myöhemmin. Leibniz liittää *identitas*-periaatteen myös maailman runsauteen: kun maailmassa ei ole mitään moneen kertaan, siinä on enemmän rikkautta kun jos asiat toistuisivat. Samalla hän erottautuu atomisteista kuten Gassendista, joiden mukaan maailmankaikkeuden perusta ovat atomit, jotka ovat keskenään samanlaisia, ne voidaan erottaa vain lukumäärän perusteella.

Identitas-periaate säilyi Leibnizilla koko hänen uransa ajan. Esimerkiksi *Monadologian* pykälässä 9 hän sanoo: ”Jokaisen monadin täytyy todella erota kaikista muista, sillä luonnossa ei milloinkaan ole kahta oliota, jotka ovat täsmälleen toistensa kaltaisia ja joista ei olisi mahdollista löytää jotakin sisäistä eroavaisuutta tai johonkin sisäiseen määreeseen perustuvaa eroa.” (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 334).

Keskeisen sijan se sai filosofin aivan viimeisinä elinvuosina kuuluisassa kirjeenvaihdossa Newtonin ajatuksia puolustavan Samuel Clarcken kanssa. Neljännessä kirjeessään Clarkelle Leibniz sanoo:

Kahden toisistaan eroamattoman asian olettaminen tarkoittaa, että oletetaan sama asia kahdella eri nimellä. Niinpä hypoteesi, että maailmankaikkeudella olisi voinut alkujaan olla toinen sijainti ajassa ja paikassa kuin todella oli, vaikka sen kaikkien osien keskinäinen sijainti olisi ollut sama, on mahdoton kuvitelma. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 363).

Clarcken (ja Newtonin) vastauksesta näkyy, että Leibnizin kanta ei ollut kaikille aivan ongelmaton. Hän sanoo näin:

Jos tämä argumentti pitäisi paikkansa, se todistaisi, että Jumala ei ole luonut eikä voikaan luoda mitään ainetta. Sillä kaiken materian täydellisen kiinteät osat ovat täsmälleen samanlaiset, jos ne oletetaan saman muotoisiksi ja suuruisiksi (mikä on aina oletuksena mahdollista), ja siksi olisi täydellisen indifferenttiä, jos ne siirrettäisiin paikasta toiseen. Tämän vuoksi Jumalalle on (tämän oppineen kirjoittajan mukaan) mahdotonta sijoittaa niitä niihin paikkoihin, joihin hän tosiasiaassa sijoitti ne luomistapahtumassa, sillä hän

olisi voinut yhtä helposti vaihtaa niiden sijainnin. On aivan totta, etteivät mitkään kaksi lehteä tai ehkä kaksi vesitippakasaan ole täysin samanlaisia, koska ne ovat erittäin yhdistettyjä kappaleita...Kun kaksi oliota ovat täsmälleen samanlaisia, ne eivät lakkaa olemasta kaksi. Ajan osat ovat täsmälleen samanlaisia toistensa kanssa aivan kuin avaruuden osat, ja silti kaksi ajan hetkeä eivät ole sama hetki eivätkä ne ole vain saman hetken kaksi eri nimitystä. Jos Jumala olisi luonut maailman vasta tällä hetkellä, sitä ei olisi luotu silloin kun se luotiin. Ja jos Jumala on tehnyt (tai voi tehdä) materian äärellisen suuruiseksi, aineellisen maailmankaikkeuden täytyy sen vuoksi olla luonnostaan liikutettavissa, sillä kaikki äärellinen on liikutettavissa. siksi näkemys, jonka mukaan Jumala ei olisi voinut muuttaa materian olemassaolon aikaa tai paikkaa, johtaa siihen, että materia on välttämättä ääretön ja ikuinen ja kaikki palautuu välttämättömyyteen ja kohtaloon. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 370).

Tästä näkyy hyvin, että Leibnizin filosofiassa kaikki liittyy kaikkeen. Erottamattomien periaatteesta päästään pian ajan ja paikan olemukseen (Leibnizille ne ovat relatiivisia ja Newtonille absoluuttisia) ja sitä kautta Jumalan tahdonvapauteen ja siten determinismiin.

Koska kaikki substanssit ovat yksilöllisiä, ne eivät voi syntyä muista substansseista. Kuten muistamme, kaikki mahdollisuudet ovat Jumalan ymmärryksessä ja hän valitsee niistä parhaan yhteensopivan kokoelman, joka on paras mahdollinen maailma. Tästä seuraa, että kaikki substanssit saavat alkunsa luomisessa ja tuhoutuvat annihilaatiossa eli Jumalan suorittamassa maailmanlopussa. Siten maailma riippuu täysin Jumalasta, joka voi lopettaa maailman koska tahansa. Kuten Leibniz sanoo: ”Yhtä substanssia ei voi jakaa kahdeksi eikä kahdesta tehdä yhtä, ja substanssien lukumäärä ei luonnollista tietä lisäännä eikä vähenny vaikka ne usein muuttavat muotoaan.”

Edelleen seurauksena on yksi Leibnizilaisen metafysiikan peruskiviä: peilaamisen tai representaation periaate. Kun jokainen yksilösubstanssi sisältää kaikki predikaatit mitä siihen kuuluu, sillä on ikään kuin oma näkökulmansa muuhun maailmaan, jonka siis muodostaa ääretön määrä muita yksilösubstansseja. Kukin substanssi on tavallaan itseriittäinen kokonaisuus ja ne kaikki heijastavat tai ilmaisevat tai representoivat toisiaan. Kuten Leibniz tässä sanoo, ”jokainen substanssi on kuin kokonainen maailma ja kuin Jumalan peili, tai itse asiassa koko maailmankaikkeuden, jota jokainen substanssi ilmaisee omalla tavallaan, hieman

niin kuin yksi ja sama kaupunki näkyy eri tavoin sen mukaan, mistä paikasta sitä katsoo.” (Aiheesta ks. Kulstad, 'Leibniz's Conception of Expression').

Myöhemmissä kirjoituksissaan Leibniz kuvaa tätä ajatusta monin eri metaforin, esimerkkinä mainittakoon vaikkapa *Luonnon ja armon järkiperäiset periaatteet*, §3:

Ja koska maailman täyteyden vuoksi kaikki on yhteydessä ja jokainen ruumis vaikuttaa kaikkiin toisiin ja itse reagoi vaikutuksiin, etäisyyden mukaan enemmän tai vähemmän, tästä seuraa, että jokainen monadi on elävä eli sisäisellä toiminnalla varustettu peili, joka representoi maailmankaikkeutta oman näkökulmansa mukaan ja on yhtä järjestäytynyt kuin koko maailmankaikkeus (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 326)

Tästä johtuen maailmankaikkeus on ääretön – kaikkien substanssien tilat moninkertaistuvat representaation kautta ja samalla ne kaikki kuvastavat eriasteisesti Jumalan kunniaa tai täydellisyyttä. Leibniz toistaa tässä jälleen, että jokainen substanssi jäljittelee kykyjensä mukaan Jumalaa. Substanssien havainnot ovat äärettömän paljon sekavampia kuin Jumalan, mutta ne ovat silti samankaltaisia ja siten ilmaisevat maailman kaikkien substanssien tiloja.

Leibniz päättää kohdan 9 arvoitukselliseen lauseeseen: ”Ja kun kaikki muut substanssit ilmaisevat vuorollaan [maailmaa] ja mukautuvat siihen, voidaan sanoa, että sen voima ulottuu kaikkiin muihin jäljitellen näin Luoja kaikkivoipuutta.” Tällä Leibniz tahtoo ilmeisesti sanoa, että substanssien havainnot ovat eri aikoina eritasoisia. Ei voi olla niin, että kaikkien substanssien havaintotaso oli samanaikaisesti hyvin korkea. Jos ajattelee vaikkapa tätä luentoa, osa ihmisistä on äärimmäisen terävässä vireessä kun taas joku voi olla nukkunut huonosti tai on muusta syystä hieman unelias.

Leibniz ei tässä kohtaa selitä tarkkaan miten havaintotaso toimii substanssien keskinäisessä vuorovaikutuksessa, luultavasti siksi, ettei hän vielä ole ehtinyt käsitellä sen perusteita eli ennalta-asetettua harmoniaa. Mainitsen kuitenkin jo ennakkoon, että Leibnizin mukaan substanssi, jolla on korkeampi tiedostuksen taso vaikuttaa toiseen substanssiin, jolla se on heikompi ennalta-asetetun harmonian säätelemässä puitteissa. *Monadologiassa* Leibniz sanoo näin:

Luodun olion sanotaan vaikuttavan ulospäin sikäli kuin sillä on täydellisyyttä, ja olevan toisen vaikutuksen alaisena sikäli kuin se on epätäydellinen. Näin aktio on monadin

ominaisuus sikäli kuin sillä on tarkkoja havaintoja, ja passio sikäli kuin havainnot ovat sekavia. (§49; Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 339).

§10. Ajatuksessa substantiaalisista muodoista on jotakin kestäväää, mikäli kappaleet ovat substansseja, mutta nämä muodot eivät muuta ilmiöissä mitään eikä niitä pitäisi käyttää partikulaaristen vaikutusten selittämisessä.

(1) Vaikuttaa siltä, että antiikin filosofit ymmärsivät jotakin siitä, mitä olemme sanoneet, ja samoin monet kyvykkäät, syvälliseen mietiskelyyn tottuneet miehet, jotka opettivat teologiaa ja filosofiaa joitakin vuosisatoja sitten ja joista jotkut ovat ihailtavia pyhyytensä tähden. Tämä sai heidät puhumaan nykyisin niin paljon parjatuista substantiaalisista muodoista ja puolustamaan niitä. He eivät olleet niin kaukana totuudesta eivätkä niin naurettavia kuin valtaosa uusista filosofoistamme kuvittelee.

Tässä pykälässä Leibniz nostaa vanhan, kiistellyn opin pöydälle, joka oli pääosin hylättä uudessa, mekanistisessa filosofiassa. Substantiaalista muotoa käsiteltiin ensi kerran laajemmin Aristoteleen *Metafysiikassa*, jossa se esitetään substanssin essentiana tai olemuksena vastakohtana aineelle tai materialle. Substantiaallinen muoto vastaa lajia. Koska se on olemus tai essentia, se määrittää olion. Aristoteles esittää substantiaaliset muodot universaaleina, siten Sokrates ja Kallias ovat erilaisia aineen vuoksi, mutta muodon puolesta samoja (eli ihmisiä) (Aristoteles, *Metafysiikka*, 1034a6-8). Molemmat ovat ihmisiä, vaikka heidät muodostaa erilainen kasauma ainetta. Keskiajan filosofit kehittivät edelleen aristotelista ns. Hylomorfismia ja sovelsivat sitä kristillisiin oppeihin kuten transsubstantaatioon, jossa leipä ja viini muuttuvat Jeesuksen ruumiiksi ja vereksi. Erityisesti voisi mainita Tuomas Akvinolaisen ja Duns Scotuksen.

Keskiaikaisessa filosofiassa siis ajateltiin, että kutakin oliota määritti jokin muoto, joka teki siitä sellaisen kuin se oli. Esimerkiksi ihmistä määritti sielu. Tosin väitettiin myös, että ihminen muodostui substantiaalisten muotojen hierarkisesta kokonaisuudesta (esim. ruumillinen, vegetatiivinen, sensitiivinen ja intellektuaalinen sielu). Tässä oli kuitenkin ongelmana eri muotojen yhteensopivuus. Tuomas Akvinolainen edusti kantaa, jonka mukaan kutakin

substanssia voi edustaa vain yksi substantiaallinen muoto ja Leibniz seuraa tässä suhteessa Akvinolaista. Tuomas sanoo *Summa theologiassa* sielusta substantiaalisena muotona seuraavaa:

Ymmärryksen, joka on ymmärtävän toiminnan periaate, on välttämättä sanottava olevan inhimillisen ruumiin muoto. Se, minä näet ensiksi tekee jonkin toimivaksi, on sen muoto, jonka tiliin toiminta luetaan. Siten se, mistä ruumis ensisijaisesti tervehtyy, on terveys, ja se, minkä perusteella sielu ensisijaisesti tietää, on tieto. Tämän vuoksi terveys on ruumiin muoto ja tieto sielun. Ja tämä perustuu siihen, että kaikki toimii vain aktualisuutensa mukaisesti, minkä vuoksi jokin toimii sen perusteella, jonka perusteella se on aktualinen. Mutta on selvää, että ensimmäinen, josta ruumis elää, on sielu. (Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*, 59-60)

Akvinolainen jäi kuitenkin tappiolle ja pluralismin kannattajat (mm. John of Denmark, Stephen Tempier ja Robert Kilwardby) veivät voiton. Oxfordin yliopisto tuomitsi vuonna 1277 Akvinolaisen kannan. Luultavasti juuri tästä syystä Descartes ja muut mekanistit hylkäsivät tämän opin ja pitivät sitä mielikuvituksellisena. Substantiaalisia muotoja oli lukemattomia eikä ollut useinkaan selvää miten ne sopivat yhteen. Jos pelkästään ihmisessä oli monenlaisia hierarkkisia muotoja, voidaan kuvitella, että luonnontutkimuksessa erilaiset substantiaaliset muodot olivat turhan hämmentäviä ja monimutkaisia. Kuitenkin keskiajan tunnetuista filosofeista esimerkiksi Duns Scotus kannatti ajatusta, että kussakin substanssissa on useampi kuin yksi substantiaallinen muoto (*Ordinatio* 4, d. 11, q. 3, n. 54). Syy tälle oli se, että ihmisen kuollessa ruumiin myötä häviää sen substantiaallinen muoto eli sielu. Siksi oli oletettava monia muotoja, joista osa tuhoutuu ja osa säilyy. Akvinolainen taas tuntuu ajattelevan, että sielu voi säilyä, vaikka siihen liitetty ruumis tuhoutuu.

Joka tapauksessa Descartes halusi välttyä koko tältä ongelmakentältä ja kirjoitti *Filosofian periaatteissa* seuraavasti:

Käsitämmekin varsin mainiosti, millä tavalla yhden kappaleen hiukkasten vaihteleva koko, muoto ja liike herättävät toisessa kappaleessa vaihtelevia liikkeitä, mutta emme mitenkään voi ymmärtää, millä tavalla nämä samat (nimittäin koko, muoto ja liike) aiheuttavat jotakin muuta, täysin erilaista kuin niiden itsensä luonto, kuten noita

substantiaalisia formia ja reaalisia kvaliteetteja, joita monet olettavat olioissa olevan.
(Descartes, *Teokset III*, 285)

Descartesin ja Hobbesin esimerkin mukaisesti lähes kaikki modernit filosofit hylkäsivät substantiaaliset muodot ja luottivat selityksissään mekanistisiin periaatteisiin eli liikkeeseen, kokoon ja muotoon (aiheesta ks. Benjamin Hill, 'Substantial Forms and the Rise of Modern Science').

Leibniz oli siis tässä suhteessa varsin radikaali, suorastaan Don Quijotemainen hahmo. Siksi on kiinnostavaa miettiä mikä sai hänet taistelemaan tuulimyllyjä vastaan. Meidän onneksemme Leibniz itse kertoo kehitysprosessinsa kirjoituksessa *Substanssien luontoa ja kanssakäymistä sekä ruumiin ja sielun unionia koskeva uusi Järjestelmä* (1695):

Alussa, sitten kun vapauduin Aristoteleen ikeestä, annoin tyhjiön ja atomien pettä itseäni, koska ne tyydyttävät parhaiten kuvittelukykyä. mutta luovuttuani niistä monien pohdiskelujen jälkeen havaitsin, että tosiasiallisen ykseyden periaatteita on mahdotonta löytää yksinomaan materiasta tai pelkästään passiivisesta, jossa kaikki on vain osien kerääntymistä ja kasautumista äärettömyyteen asti. Moneus voi näet toteutua vain sellaisten tosiasiallisten ykseyksien pohjalta, jotka ovat peräisin jostain muualta ja jotka ovat aivan eri asia kuin matemaattiset pisteet...Näitä todellisia ykseyksiä löytäkseni minun oli pakko tukeutua niin sanoakseni todelliseen ja sielulliseen pisteeseen tai substanssin atomiin, jonka on kokonaisen olion muodostaakseen sisällettävä jotakin muotoa tai toimintaa. Minun oli siis muistutettava mieleen nykyään kovin halveksitut substantiaaliset muodot ja palautettava ne uudelleen kunniaan. Tämä oli kuitenkin tehtävä siten, että substantiaaliset muodot tehdään ymmärrettäviksi ja niiden käyttötapa voidaan erottaa tavasta, jolla niitä on käytetty väärin (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 220).

Toisin sanoen Leibnizin motivaationa on pitää kiinni siitä, että monet substanssit voidaan jotenkin ymmärtää kokonaisuutena, joka toimii järjestelmällisesti. Leibniz piti siis substantiaalisia muotoja muutoksen ja yhtenäisyyden periaatteina. Ne muodostavat substanssien todellisen yhtenäisyyden tai olemuksen. Puhuimme edellä täydellisistä yksilökäsitteistä eli yksilösubstansseista. Ne ovat läheistä sukua substantiaalisille muodoille, eräänlainen looginen ulottuvuus. Substantiaalinen muoto on kuitenkin olennaisesti metafyyssinen käsite ja näyttää

keskeistä osaa kun puhumme substanssien aggregaateista tai kokoelmista, kuten esimerkiksi ihmisistä.

Ymmärtääksemme paremmin Leibnizin hinkua tosiasiallisiin ykseyksiin on hyvä katsoa Leibnizin ja Arnauldin kirjeenvaihtoa. Tässä kohden on hyvä muistaa, että Leibnizilla on siis lukemattomia substansseja jotka muodostavat kokonaisuuksia, mutta jotka eivät ole keskenään kausaalisuhteessa. Ongelmaksi muodostuu se, miten nämä kokonaisuudet toimivat samaan suuntaan eli miten kokoelma tai aggregaatti substansseja tai monadeja toimii yhtenäisesti (Aiheesta ks. Leibniz-paketti, Niin & Näin 3/2012). Kirjeessä Arnauldille kesäkuussa 1686 Leibniz sanoo:

On ehkä vielä yllättävämpää, että kiellän aineellisen substanssin vaikutuksen toiseen aineelliseen substanssiin, asian, joka vaikuttaa kuitenkin niin selvältä. Muutkin ovat kuitenkin sen jo kieltäneet, ja sitä tulisi pitää pikemminkin mielikuvituksen leikkinä kuin tarkkana käsityksenä. Jos kappale on substanssi eikä pelkkä ilmiö, kuten sateenkaari, eikä yhtenäinen olio pelkästään kasautumalla, kuten kivikasa, se ei voi muodostua ulotteisuudesta, vaan siinä on välttämätöntä ajatella jotakin, jota kutsutaan substantiaalisesti muodoksi ja joka jollakin tavalla vastaa sielua. melkein vasten tahtoani olen tullut tästä lopulta vakuuttuneeksi, vaikka ajatus ei aikaisemmin ollut minulle läheinen (Leibniz, Filosofisia tutkielmia, 137)

Vastauksessaan Leibnizille 28. 9. 1686 (Leibniz, Filosofisia tutkielmia, 138-141) Arnauld oli ihmeissään Leibnizin kannasta. Hän kysyy mm. seuraavaa omasta kartesiolaisesta näkökulmastaan:

1. Ruumiimme ja sielumme ovat kaksi reaalisesti erillistä substanssia. Jos taas sijoitamme ruumiiseen substantiaalisen muodon ulottuvuuden lisäksi, emme voi kuvitella, että ne olisivat erillisiä substansseja. ei siis näytä siltä, että tällä substantiaalisella muodolla olisi mitään suhdetta siihen, mitä kutsumme sieluksemme.

Arnauld olettaa siis, että mieli ja ruumis ovat toisistaan erilliset substanssit ja jos ajatellaan aristotelilaisesti, että sielu on ruumiin muoto, ollaan ongelmissa. Tähän Leibnizin on kuitenkin helppo vastata sikäli, että hän ei oleta sielun ja ruumiin olevan kaksi erillistä reaalista

substanssia. Hänelle on lukematon määrä substansseja, jotka ovat yhteydessä toisiinsa Jumalan asettaman harmonian välityksellä. Kuten edellä nähtiin, Leibniz ei hyväksy ajatusta, että ulotteisuus yksin muodostaisi substanssin yhtenäisyyden.

3. Tekeekö marmoripalan substantiaallinen muoto siitä yhden? Jos näin on, niin mitä tästä substantiaalisesta muodosta tulee, kun marmoripala särjetään kahteen osaan ja se lakkaa olemasta yksi? Häviääkö substantiaallinen muoto vai tuleeeko siitä kaksi? Ensimmäinen vaihtoehto on käsittämätön, jos tämä substantiaallinen muoto ei ole olemisen tapa vaan substanssi. Eikä voida sanoa, että se on olemisen tapa tai modaaliteetti, koska seurauksena olisi, että substanssin, jonka modaaliteetti tämä muoto olisi, pitäisi olla ulotteisuus. Tämä ei ilmeisestikään ole ajatuksenne. Ja jos tästä yhden substanssin substantiaalisesta muodosta tulee kaksi, miksemme sanoisi samaa pelkästä ulotteisuudesta ilman tätä substantiaalista muotoa?

Tämä kysymys on samansuuntainen kuin Scotuksen ja Akvinolaisen kiista. Jos kappale jakaantuu, miten käy substantiaaliselle muodolle? Leibniz lähestyy ongelmaa argumentoimalla, että jokaisen kappaleen muodostaa joukko ykseyksiä. Hän sanoo kirjeessään Arnauldille huhtikuussa 1687 (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 145):

Uskon, että siellä, missä ei ole muita kuin aggregaatteja, ei ole ollenkaan reaalisia entiteettejä. sillä jokainen aggregaation kautta muodostunut entiteetti edellyttää entiteettejä, joilla on todellinen ykseys, koska se saa reaalisuutensa vain niistä entiteeteistä, joista se on muodostunut, eikä sillä siis olisi sitä lainkaan, jos jokainen näistä muodostajista olisi itse edelleen vain aggregaatti. Silloin sen reaalisuudelle pitäisi edelleen etsiä uutta perustaa, joka pitäisi tällä tavalla aina uudelleen etsiä koskaan löytämättä.

Toisin sanoen marmoripala muodostuu joukosta substansseja tai monadeja, joista jokaista määrittää substantiaallinen muoto. Jos pala särjetään kahteen osaan, jäljelle jää kaksi aggregaattia, joilla on oma ykseytensä, koska tosiasiallinen ykseys ei perustu ulotteisuuteen vaan aggregaatin muodostaviin substansseihin. Kuten Leibniz myöhemmin sanoo, jos on olemassa substanssien aggregaatteja, täytyy kyllä olla olemassa myös todellisia substansseja, joiden seurausta kaikki aggregaatit ovat. Hän sanoo: ”Kivikasan tai marmorilohkareen

kosketeltavuus ei ole yhtään parempi todiste niiden substantiaalisesta reaalisuudesta kuin sateenkaaren näkyvyys, ja koska mikään ei ole niin kiinteää ettei se olisi jonkin verran nestemäistä, niin ehkäpä tämä marmoripala on vain äärettömän monen elävän kappaleen kasa tai niin kuin järvi täynnä kaloja, vaikka näitä eläviä olentoja tavallisesti havaitseekin vain puoliksi mädänneissä kappaleissa” (s. 149).

Arnauld painostaa kirjeenvaihtokumppaniaan samasta aiheesta:

5. Mihin sijoitatte ykseyden, joka annetaan maapallolle, auringolle ja kuulle, kun sanotaan, että on vain yksi maapallo, jolla asumme, vain yksi aurinko, joka meitä valaisee, yksi kuu, joka niin ja niin monessa päivässä kiertää maapallon? Uskotteko, että tämä on mahdollista vain jos esimerkiksi maapallolla, joka koostuu niin monesta heterogeenisestä osasta, on substantiaalinen muoto, joka on sille ominainen ja antaa sille tämän ykseyden? Ei ole selvää, mikä on käsityksenne asiasta. Jopa puusta tai hevosesta sanon samoin. Ja sen lisäksi sama pätee kaikista sekoituksista. maito esimerkiksi koostuu seerumista, kermasta ja ainesosasta, jonka takia se juoksettuu. Onko sillä kolme substantiaalista muotoa vai vain yksi?

Leibniz myöntää, että toisinaan on enemmän, toisinaan vähemmän perusteita olettaa, että useammat oliot muodostavat yhden olion sen mukaan, kuinka paljon ykseyttä niillä on, mutta toisaalta hän sanoo, että tämä vain auttaa meitä lyhentämään ajatuksiamme ja representoimaan ilmiöitä. Hän jatkaa (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 146):

Näyttää myöskin siltä, että aggregaation kautta muodostuneen entiteetin olemus on vain niiden olioiden olemisen tapa, joista entiteetti muodostuu. Esimerkiksi armeijan olemus ei ole muuta kuin sen muodostavien miesten olemisen tapa. Tämä olemisen tapa edellyttää siis substanssin, jonka olemus ei ole pelkästään jonkin substanssin olemisen tapa. Jokainen kone edellyttää myös jonkin substanssin niissä osissa, joista se on tehty, eikä moneutta ole ilman todellisia ykseyksiä.

Leibnizin esimerkkiä armeijasta voitaisiin verrata Arto Repon tapaan muurahaispesään. Lainaan seuraavassa Arto Repon johdantoa *Niin & Näin*-lehden Leibniz-pakettiin syksyltä 2012, *Niin & Näin* 3/2012, 22-23:

”Muurahaispesä on objekti, joka vaikuttaa ympäristöönsä: sen ympäristöön muodostuu erilaisia polkuja, sen lähistölle eksyneille perhosen toukille käy helposti kalpaten jne. Mutta tuntuu myös luontevalta sanoa, että muurahaispesä ei ole mitään muuta kuin suuri määrä yksittäisiä muurahaisia (ja ehkä jotain muuta, kuten kuivuneita havunneulasia), jotka toimivat järjestyneesti. Muurahaispesä on vain muurahaisten aggregaatti, voisimme Leibnizin terminologiaa käyttäen sanoa. Se ei ole kovinkaan kummoinen ykseys. Vaikka voimmekin puhua siitä, puhua siis yksikössä, oikeastaan mitään yhtä objektiä ei olekaan vastaamassa tätä puhetta vaan monia, jotka ovat sopivalla tavalla yhdessä. Tällaista ykseyttä Leibniz kutsuu myös ykseydeksi *per accidens*, aksidentaaliseksi (satunnaiseksi) ykseydeksi. Satunnainen se tietysti on ainakin siinä mielessä, että sen kohtaloksi voi helposti tulla vaikkapa se, että paikalle sattunut karhu levittelee sen pitkin metsiä. Sen olemassaolo perustuu monien olioiden välisiin kontingentteihin suhteisiin (lähinnä ajallis-avaruudellisiin ja kausaalisiin suhteisiin).

Koska substanssit on perinteisesti ajateltu jotenkin perustaviksi todellisuuden osiksi, Leibniz ajattelee, että on järkevää vaatia niiltä ykseyttä, joka olisi aidompaa kuin muurahaiskeon aksidentaalinen ykseys. Leibniz ajattelee myös, että on järkevää olettaa, että tällaisia aidompia ykseyksiä, ykseyksiä *per se*, on olemassa: kaikki ei voi olla niin kuin muurahaiskeko, pienempien yksiköiden ulkoisen yhteistoiminnan tulos. Keskeinen kysymys Leibnizille on tämän pohdiskelun perusteella se, mitkä tai minkälaiset entiteetit sitten ilmentävät aidompaa ykseyttä. Esimerkkiimme liittyen voisimme esimerkiksi ruveta pohtimaan, olisivatko yksittäiset muurahaiset esimerkkejä yksilöistä *per se* ja siten substansseista? Muurahainen elävänä olentona vaikuttaisi ainakin ensi silmäyksellä ”kokonaisemmalta”. Toisaalta tiedämme kuitenkin, että elävät olennot koostuvat miljoonista soluista, jotka monimutkaisin tavoin kommunikoiden järjestäytyvät kokonaisuudeksi – mikä taas kuulostaa samantapaiselta satunnaiselta ykseydeltä kuin muurahaiskeon tapaus.

Yksi mahdollisuus olisi löytää entiteettejä, jotka eivät enää koostu osista: niihin ei enää voisi soveltua samantyyppinen kuvaus kuin muurahaiskekoihin ja muurahaisiin – ne olisivat aidompia ykseyksiä. Ja näin Leibniz usein juuri näyttääkin argumentoivan: substanssien täytyy olla yksinkertaisia, koska vain yksinkertainen olio voi olla ykseys *per se*. Ja askel metafysisen idealismin suuntaan, jossa vain mielten ajatellaan olevan todellisia entiteettejä, joudutaan Leibnizin mukaan ottamaan, kun huomataan, että kaikki materiaallinen on ulotteista ja että kaikki ulotteinen on jaettavissa, siis osista koostuvaa, siis vain aggregaatti. Ykseysvaatimus on

näin johtanut meidät monadologiaan. Myöhemmin tulen kuitenkin puhumaan myös toisenlaisista eli korporeaalista substansseista. (Substantiaalisesta ykseydestä ks. myös Christia Mercer: "Leibniz and Sleigh on Substantial Unity", teoksessa Rutherford & Cover, *Leibniz: Nature and Freedom*, 44-68)

Arnauldin vastaan Leibniz sanoo omantunnonarvoisesti, että ei ole parempaa keinoa palauttaa filosofian arvovalta ja saada se jotenkin tarkaksi kuin se, että tunnistetaan ainoat aidolla ykseydellä varustetut substanssit tai täydelliset entiteetit, joiden tilat seuraavat toisiaan; kaikki loppu on vain ilmiöitä, abstraktioita tai suhteita (s. 149).

(2) Olen tosin samaa mieltä siitä, että näiden muotojen miettiminen ei hyödytä lainkaan fysiikan yksityiskohdissa eikä niitä pidä käyttää hyväksi partikulaaristen ilmiöiden selittämisessä. Ja juuri tässä skolastikkomme olivat väärässä, ja heidän esimerkkiään seuraten myös entiset lääkärit, jotka uskoivat selittävänsä ruumiin ominaisuuksia mainitsemalla muotoja ja kvaliteetteja ilman, että vaivautuivat tutkimaan ruumiin toimintatapaa. Samaan tapaan voisi tyytyä sanomaan, että kellolla on ajan kertomisen kvaliteetti, joka seuraa sen muodosta, tarkastelematta mistä tämä kaikki koostuu. Tällainen voisikin riittää kelloa ostavalle, kunhan hän jättää kellon huoltamisen jollekulle muulle. Nämä puutteet ja muotojen väärä käyttö eivät kuitenkaan saa johtaa siihen, että hylkäämme asian, jonka tunteminen on niin välttämätöntä metafysiikassa, että mielestäni ilman sitä emme voi tietää ensimmäisiä periaatteita emmekä kohottaa henkeä tuntemaan aineettomia luontoja ja Jumalan ihmeitä. Ei myöskään geometrikon tarvitse vaivata mieltään kuuluisalla kontinuumin kokoonpanon arvoituksella, eikä moraalifilosofin saati juristin tai poliitikon tarvitse huolestua niistä suurista vaikeuksista, joita on vapaan tahdon ja Jumalan kaitselmuksen yhteensovittamisessa. Geometrikko nimittäin onnistuu kaikissa todistuksissaan ja poliitikko pystyy suorittamaan loppuun kaikki harkintansa osallistumatta näihin keskusteluihin, jotka silti ovat välttämättömiä ja tärkeitä filosofiassa ja teologiassa. Samoin fyysikko voi selittää kokemukset toisinaan aikaisempien yksinkertaisempien kokemusten avulla, toisinaan geometrinen ja mekaanisten todistusten avulla, tarvitsematta yleisiä tarkasteluja, jotka kuuluvat toiselle tasolle. Jos hän käyttää Jumalan myötävaikutusta tai jotakin sielua, arkhea tai muuta tämänluontoista seikkaa, hän harhailee niin kuin joku, joka tärkeässä käytännön harkinnassa haluaisi ryhtyä suurisuuntaisiin järkeilyihin kohtalostamme ja vapaudestamme. itse asiassa ihmiset melko usein ajattelemattaan tekevät tämän virheen, kun

vaivaavat mieltään kohtalolla ja joskus jopa hylkäävät jonkin hyvän päätöksen tai välttämättömän toimen tämän vuoksi.

Leibniz tekee kuitenkin yhden tärkeän varauksen vaatimuksessaan aitojen ykseyksien löytämisessä. Sen verran hän oli vaikuttunut modernin luonnonfilosofian tuloksista, että luontoa koskevissa selityksissä eli partikulaaristen luonnonilmiöiden selityksissä voidaan turvautua mekanistisiin selityksiin eikä tarvitse turvautua substantiaalsiin muotoihin. Leibniz Arnauldille kesäkuussa 1686:

Mutta vaikka olen suopea tälle skolastikkojen yleiselle ja niin sanoaksemme metafyykselle kappaleiden periaatteiden selitykselle, olen niin korpuskulaari kuin olla voi partikulaaristen ilmiöiden selittämisessä. Väite, että ilmiöillä on muotoja ja kvaliteetteja, on tyhjänpäiväinen. Luontoa täytyy aina selittää matemaattisesti ja mekaanisesti, edellyttäen, että tiedämme, että mekaniikan tai voiman periaatteet tai lait itse riippuvat muustakin kuin matemaattisesta ulotteisuudesta, nimittäin metafyyksistä perusteista. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 137)

Näin ollen Leibnizille on olemassa ikään kuin kaksi eri tasoa, fysiikan maailma, jossa pätevät mekanistiset selitykset (koko, muoto, liike) ja metafyyksinen taso, jossa selityksperustana ovat substantiaaliset muodot (joihin Leibniz myöhemmin liitti dynaamisia voimia). Metafyyksinen taso on tosin perustavampi. Toisinaan (esimerkiksi Dynamiikan esityksessä) hän puhuu luonnon ja armon valtakunnista, joihin siis edellisiin pätevät mekanistiset selitykset, mutta jälkimmäisessä on katsottava päämääräsiitä, joiden perusta on substantiaalisissa muodoissa. Juuri tämän vuoksi hän usein sanoo, että luonnon olioihin Jumala suhtautuu kuin insinööri koneisiinsa, mutta rationaaliset sielut eli ihmiset ovat hänelle erityisen tärkeitä ja Jumalan suhde niihin on kuin isän lapsiinsa. Samasta syystä Jumalan voi myös palkita tai rangaista henkiä eli ihmisiä. Esimerkiksi *Luonnon ja Armon järkipärisissä periaatteissa*, pykälässä 15 sanotaan:

Tämän vuoksi kaikki henget, olivatpa ne ihmisiä tai henkiolentoja, kuuluvat järjen ja ikuisten totuuksien ansiosta eräänlaiseen yhteisöön Jumalan kanssa ja ovat Jumalan valtakunnan jäseniä, toisin sanoen kuuluvat täydellisimpään valtioon, jonka on

perustanut ja jota hallitsee suurin ja parhain monarkki. siellä rikos ei jää vaille rangaistusta eikä hyvä toiminta vaille asianmukaista palkkiota, ja siellä on hyvettä ja onnea niin paljon kuin mahdollista. tämä ei johdu luonnon häiriöstä, niin että se, mitä Jumala valmistaa sieluille, sotkisi ruumiin lakeja, vaan luonnollisten asioiden omasta järjestyksestä, iäksi ennalta säädetystä harmoniasta luonnon ja armon valtakuntien välillä, Jumalan arkkitehtina ja Jumalan monarkkina välillä, niin että luonto itse johtaa armoon ja armo täydellistää luonnon sitä käyttäessään.

Leibniz argumentoi tässä kohdassa pitkään ja monin esimerkein, että luonnollisissa ilmiöissä substantiaaliset muodot eivät vaikuta millään tavalla. Katsotaan hiukan näitä esimerkkejä:

1) Lääketiede// vanhassa lääketieteessä ei niinkään katsottu sitä miten esimerkiksi verenkierto vaikuttaa ruumiin eri osiin, vaan ajateltiin että eri osissa oli erilaisia muotoja, jotka säätelivät niiden toimintaa. Seurauksena oli sotkuinen ymmärrys ihmisen anatomiasta. Leibniz vertaa tilannetta kellon omistamiseen, jossa kuvitellaan, että kello toimii jollakin sille ominaisella kvaliteetilla. Mutta kellon mennessä rikki sen kvaliteettia ei voida korjata, toisin kuin sen koneisto.

2) Geometria//matematiikka ei riipu mitenkään substantiaalisista muodoista, vaan sen lait pätevät niistä riippumatta. Luvuilla ei ole muotoja tai kvaliteetteja tai muita metafysisiä tekijöitä, vaan matematiikan lait ovat metafysiikan ulkopuolella, luonnossa.

3) Vapaa tahto//Leibnizin mukaan vapaan tahdon yhteensovittaminen Jumalan kaitselmuksen kanssa ei ole riippuvainen substantiaalisista muodoista, vaikka hän joutui lujille puolustaessaan tätä näkemystä Arnauldia vastaan kuten kohta näemme.

Kaikkien näiden esimerkkien tarkoitus on osoittaa, että metafysisen tason ja luonnollisen tason selitykset eivät ole riippuvaisia toisistaan. Luonnon ilmiöitä voidaan selittää mekaanisesti metafysiikasta riippumatta, joten jokapäiväisessä elämässä ei tarvitse välittää substantiaalisista voimista. Siten Leibnizin systeemi on paljon kätevämpi kuin skolastikkojen, jotka löysivät substantiaalisia muotoja kaikkialta, naurettavuuteen asti. Vertauskuvallisesti Leibniz mainitsee kohtalonuskon - kun tehdään käytännön päätöksiä, ei tarvitse miettiä kohtaloa, sillä se tapahtuu jos tapahtuu meidän päätöksistämme riippumatta. Samalla tavoin, kuten kohta

tarkemmin nähdään, meidän on turha miettiä tahtomme vapautta vaan toimia metafysisistä mietiskelyistä riippumatta.

§11. ”Skolastisten” teologiien ja filosofien mietiskelyjä ei pidä halveksia.

Tiedän esittäväni suuren paradoksin, kun pyrin jotenkin rehabilitoimaan vanhan filosofian ja suomaan paluuoikeuden jo melkein kielletyille substantiaalisille muodoille (mitä en kuitenkaan tee kuin *ex hypothesi*, sikäli kuin voidaan sanoa että kappaleet ovat substansseja). Ehkä minua ei tuomita niin helposti, jos on tiedossa, että olen melko lailla miettinyt modernia filosofiaa ja että olen käyttänyt paljon aikaa fysiikan havaintoihin ja geometrian todistuksiin ja että olin pitkän ajan ollut vakuuttunut sellaisten olevien turhuudesta, jotka minun lopulta täytyi tahtomattani ja ikään kuin pakosta hyväksyä uudelleen sen jälkeen, kun olin itse tutkinut asiaa. Tutkimukseni nimittäin saivat minut huomaamaan, että meidän modernit filosofimme eivät tee oikeutta pyhälle Tuomaalle eivätkä muille saman ajan suurmiehille ja että skolastisten filosofien ja teologiien näkemyksissä on paljon enemmän järkeä kuin kuvitellaan, edellyttäen, että niitä käytetään oikein ja oikeassa paikassa. Olen jopa vakuuttunut, että jos joku eksakti ja mietiskelevä henki ottaisi tehtäväkseen selventää ja järjestää heidän ajatuksensa analyttisten geometrikkojen tapaan, hän löytäisi monien tärkeiden ja täysin todistettavissa olevien totuuksien aarteen.

Tämä kappale voisi kuulua edelliseen. Siinä Leibniz koittaa vakuuttaa tietävänsä mitä tekee eli hän on hyvin tietoinen asemansa radikaalisuudesta. Substantiaalisia muotoja halveksittiin siinä määrin, että niiden puolustaja oli väkisinkin altavastajana. Siksi hän vakuuttaa miettineensä asiaa perusteellisesti, tukien mietintöjä tiedettä harjoittamalla ja matematiikan avulla. Mieli ei siis tule mitenkään löyhistä perusteista.

Varhaismodernin mekanismin piirissä oli kyllä muutenkin tapana halveerata ja pilkata skolastikkojen ajatuksia, ei vain substantiaalisia muotoja. Trendin aloitti jo Francis Bacon ja sitä jatkoi tämän assistentti Thomas Hobbes, joka sanoi skolastiikkaa omahyväiseksi ja kritisoi sen turhia erotteluita. Tosin on sanottava, että näiden kummankin tapauksessa skolastisismilla oli heihin enemmän vaikutusta kuin he ehkä itsekään ymmärsivät.

§12. Käsitteet, jotka koostuvat ulotteisuudesta, sisältävät jotakin kuvitteellista eivätkä voi muodostaa kappaleiden substanssia.

Palataksemme varsinaiseen asiaan – uskon, että se, joka pohtii substanssin luonnetta, kuten olen sen edellä selittänyt, huomaa, että kappaleet joko eivät ole substansseja sanan metafysisesti tiukassa mielessä, kuten platonistit ajattelivat, tai että kappaleiden koko luonto ei koostu pelkästään ulotteisuudesta eli koosta, muodosta ja liikkeestä, vaan että on välttämätöntä olettaa jotakin, joka liittyy sieluun ja jota tavallisesti kutsutaan substantiaalisiksi muodoksi, vaikka se ei muutakaan mitään ilmiöissä sen enempää kuin eläinten sielu, jos niillä sellainen on. Voidaan jopa todistaa, että koon, muodon ja liikkeen käsitteet eivät ole niin tarkkoja kuin kuvitellaan ja että ne pitävät sisällään jotakin kuvitteellista, jotakin, joka on relatiivista havaintojemme suhteen. Samaan tapaan relatiivisia havaintojemme suhteen – joskin vielä enemmän – ovat väri, lämpö ja muut samankaltaiset kvaliteetit, joista voi epäillä, kuuluvatko ne todella ulkopuolellemme olevien olioiden luontoon. sen vuoksi tällaiset kvaliteetit eivät voi muodostaa mitään substanssia. Ja jos kappaleissa ei olisi muuta identiteetin periaatetta kuin se, jonka olemme jo maininneet, kappale ei koskaan olisi olemassa kuin yhden hetken. muiden kappaleiden sielut ja substantiaaliset muodot ovat kuitenkin hyvin erilaisia kuin rationaaliset sielut, jotka yksin tiedostavat toimintansa eivätkä ainoastaan ole luonnollista tietä tuhoutumattomia vaan jopa säilyttävät aina tietoisuuden siitä, keitä ovat. tämän vuoksi vain rationaalisia sieluja voidaan rangaista ja palkita, ja tämän vuoksi vain ne ovat maailmankaikkeuden tasavallan kansalaisia, joiden monarkki on Jumala. Tästä seuraa myös, että koko muun luomakunnan tulee palvella heitä; puhumme tästä enemmän myöhemmin.

Tässä pykälässä Leibniz jatkaa Descartesin ja muiden mekanististen ajattelijoiden kritiikkiä. Vaikka hän edellä sanoi, että luonnollisen tai fyysisen maailman ilmiöitä voidaan selittää mekanistisesti, hän tässä julistaa, että kappaleet eivät itse asiassa ole substansseja. Siten esimerkiksi tämä kynä tässä ei ole substanssi kun asiaa katsotaan metafysisen tiukasti. Kuten jo äskettäin tuli esille, fyysiset kappaleet koostuvat itse asiassa monista substansseista, joilla kullakin on oma yksilökäsitteensä ja niiden ykseys perustuu siihen, että ne ovat kasauma tai aggregaatti, jossa yksi substanssi on tiedostustasoltaan muita korkeampi. Siksi Leibniz tässä sanookin, että koon, muodon tai liikkeen sijaan on tarkasteltava jotakin, josta liittyy sieluun ja

jota tavallisesti sanotaan substantiaalisiksi muodoksi, vaikka se ei siis vaikuta olioiden ”käyttöön” ja niistä annettaviin selityksiin millään tavalla.

Leibniz on jopa valmis haastamaan mekanistit ja sanoo, että jopa koossa, muodossa ja liikkeessä on jotakin epätarkkaa ja relatiivista mitä tulee havaintoihimme. Hän samaistaa nämä kvaliteetit väreihin, lämpöön ja muihin kvaliteetteihin, jotka eivät voi yksinään muodostaa mitään substanssia. Toisin sanoen jos havaitsemme esimerkiksi tästä kynästä jotakin, eli sen on tietyn muotoinen, se on tietyn värinen ja se on lepotilassa, havaintomme on epätäydellinen – sen perusteella ei voida löytää täydellistä kuvausta objektista. Kun Descartes määritteli objektit avaruuden osiksi, Leibniz pitää avaruutta relatiivisena ja se, mikä määrittää avaruuden on siinä sijaitsevien kappaleiden välinen suhde. Siten metafysiikkaa ei voi perustaa vain fyysisen maailman ilmiöille, joissa on aina jotakin havaitsematonta.

Esimerkkinä havaintojen pettävydestä voidaan mainita jälleen esimerkki kirjoitelmasta *Mietiskelyjä, tiedosta, totuudesta ja ideoista*, jossa Leibniz tarkastelee vihreän käsitettä:

Silloinkaan kun havaitsemme värejä tai tuoksuja, ei meillä ole muuta kuin muotojen ja liikkeiden havaintoja, mutta ne ovat niin monimutkaisia ja heikkoja, että mieleemme ei nykyisessä tilassaan kykene huomaamaan niitä erikseen tarkasti eikä sen tähden huomaa havaintonsa koostuvan pelkästään pienenpienien muotojen ja liikkeiden havainnoista. Kun esimerkiksi keltaista ja sinistä väriainetta sekoitetaan ja havaitsemme vihreän värin, emme havaitse muuta kuin keltaisia ja sinisiä hiukkasia sekoitettuna. emme vain huomaa sitä, ja oletamme ennemmin jonkin uuden entiteetin. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 72).

Ero Descartesiin on tietoteoreettinen. Leibniz on pessimistisempi kuin Descartes mitä tulee selviin ja tarkkoihin ideoihin. Leibnizin mukaan selviä ja tarkkoja ideoita on paljon vaikeampi muodostaa kuin mitä Descartes väittää. Siten monet havaintomme fyysisistä kappaleista ovat pettäviä ja sisältävät huomattavan määrän sekavaa ainesta. Samasta syystä voimme erehtyä myös kappaleiden koostumuksessa. Muurahaispesä voi näyttää meistä kokonaisuudelta, joka on hyvin järjestäytynyt kun tosiasiallisesti se muodostuu läjästä yksittäisiä havunneulasia. Kun seisomme rannalla, meistä kuulostaa siltä kun meri raivoaisi, vaikka tosiasiallisesti se mitä kuulemme on tuhansien ja tuhansien laineiden äänet yhdistettynä. Voidakseen selittää nämä yksittäisen ohimenevät havainnot Leibniz liitti tietoteoriaansa opin pienistä, hetkittäisistä

havainnoista, jotka jäävät tiedostuskynnyksen alapuolelle. Mutta niistä hiukan myöhemmin lisää.

Toinen hankaluus, joka liittyy fyysisiin selityksiin, koskee jatkuvuutta. Jos fyysinen kappale on olemassa juuri nyt ja sitä määrittävät esimerkiksi valkoisuus, suorakulmaisuus ja kahden neliömetrin koko, ei ole takeita siitä että se säilyy samanlaisena loputtomasti. Valkoinen suorakulmio voi esimerkiksi likaantua, jolloin se onkin harmaa eikä enää valkoinen.

Kohdan lopussa Leibniz viittaa jälleen armon ja luonnon valtakunnan eroon. Kappaleet kuuluvat luonnon valtakuntaan ja ovat luonteeltaan hyvin erilaisia kuin rationaaliset sielut, joilla on itsetiedostus. Toisin kuin kappaleet, rationaaliset sielut ovat kuolemattomia ja niillä on tätä kautta ikuinen identiteetti. Siten ne kuuluvat armon valtakuntaan, jonka monarkki on siis Jumala, joka voi palkita ja rangaista henkiä sen mukaan mitä he ansaitsevat – koska rationaalisilla sieluilla on itsetiedostus, he voivat olla myös vastuussa teoistaan. Koska rationaaliset sielut ovat Jumalaan erityisessä suhteessa, he ovat ylempänä kuin muu luonto ja siksi koko muun luomakunnan tulee palvella heitä kuten Leibniz sanoo.

§13 Koska jokaisen henkilön yksilökäsite sisältää yhdellä kertaa kaiken, mitä hänelle ikinä tapahtuu, voimme nähdä siinä a priori -todistukset tai perusteet jokaisen tapahtuman totuudelle eli sille, miksi jotakin tapahtuu eikä jotakin muuta. Mutta vaikka nämä totuudet ovat varmoja, ne ovat silti kontingenteja, koska ne perustuvat Jumalan ja luotujen olioiden vapaalle tahdolle. Vaikka onkin totta, että Jumalan ja luotujen olioiden valinnoille on aina perusteensa, niin nuo perusteet taivuttavat tekemättä välttämättömäksi.

Tämä on *Metafysiikan esityksen* kuuluisin ja pisin kohta. Siinä on myös paljon erilaisia asioita ja siksi olen jakanut sen viiteen eri osioon. Kohdan kuuluisuus johtuu siitä, että Antoine Arnauld tyrmistyi sen implikaatioista. Hän kirjoitti maakreivi Hessen-Rheinfelsille seuraavasti: ”Kärsin juuri tällä hetkellä niin pahasta vilustumisesta, että voin sanoa vain muutamilla sanoilla Teidän Korkeudellenne, että löydän näistä ajatuksista niin monia asioita, jotka pelottavat minua ja ellen erehdy, lähes kaikki ihmiset tulevat pitämään niitä niin järkyttävinä, etten näe miten tuollainen teos, joka tulee olemaan kaikkien hylkäämä, voi olla kenellekään hyödyksi.” (LA, 9).

Herää kysymys mikä Leibnizin ajatuksissa noin ranskalaista järkytti (pitää muistaa, että

Arnauld näki vain kohtien otsikot, ei itse tekstiä). Vastaus löytyy aika helposti kun katsotaan pelkästään kohdan 13 otsikkoa. Siinä sanotaan julki se, miten edellisissä kohdissa jo pedataan eli täydelliseen yksilökäsitteeseen sisältyy koko yksilön historia. Siten koko yksilön elinketju voidaan todistaa a priori. Tämä taas merkitsee sitä, että jokainen yksilön tapahtuma on ennaltamäärätty. Jos liukastun huomenna ja katkaisen jalkani, tämä on jo ennalta sellaisen olion tiedossa, jonka tiedostuskyky riittää a priori-analyysiin, toisin sanoen Jumalan. Jumala siis tietää ennalta kaiken mitä meille kaikille tulee tapahtumaan.

Silti seuraavassa lauseessa Leibniz väittää, että sekä Jumalalla että luoduilla on vapaa tahto. Siten determinismi kuitenkin sallii vapaan tahdon. Otsikossa Leibniz ei kuitenkaan tarkkaan selitä miten tämä on mahdollista. Viimeisessä lauseessa hän kuitenkin antaa arvoituksellisen vihjeen ratkaisustaan – hän sanoo, että valintojemme perusteet taivuttavat, mutta eivät tee välttämättömiksi. Käykäämme seuraavaksi katsomaan mitkä Leibnizin selväsanaisemmat perusteet käsitykselleen olivat.

(1) Ennen kuin menemme eteenpäin, täytyy yrittää selvittää eräs suuri vaikeus, jonka edellä luomamme perustus voi synnyttää. Sanoimme, että yksilösubstantsin käsite pitää sisällään yhdellä kertaa kaiken, mitä sille voi koskaan tapahtua, ja että tätä käsitettä tarkastelemalla on mahdollista nähdä kaikki, mitä siitä voidaan todesti sanoa, aivan kuten voimme nähdä ympyrän käsitteessä kaikki siitä johdettavissa olevat ominaisuudet. Näyttää kuitenkin siltä, että tällä tavalla häviäisi ero kontingenttien ja välttämättömien totuuksien välillä, että ihmisen vapaudelle ei olisi enää mitään sijaa ja että absoluuttinen väistämättömyys hallitsisi kaikkia tekojamme niin kuin kaikkia muitakin maailman tapahtumia.

Aloitetaan täydellisestä yksilökäsitteestä. Kuten äsken oli puhetta, teoria johtaa siihen, että yksilöstä voidaan tehdä täydellinen analyysi, jossa subjektin kaikki predikaatit voidaan johtaa subjektin käsitteestä itsestään. Tätä Leibniz vertaa tilanteeseen, jossa ympyrän käsitteestä voidaan johtaa sen kaikki ominaisuudet, siis muoto jne. Tämä taas on ongelmallinen siltä kannalta, että kontingenttien ja välttämättömien totuuksien välinen ero sumentuu eli Jumalan näkökulmasta katsoen kaikki totuudet ovat välttämättömiä. Kun Pekka Virtanen kävelee normaalisti, mutta loikkaakin sitten yhtäkkiä ojaan, Jumala näkee tämän loikkaamis-predikaatin Pekan täydellisestä yksilökäsitteestä. Siten tämä yhtäkkinen loikka ei näytäkään olevan vapaa, satunnainen, kontingentti päähänpisto, vaan ennaltamäärätty ja ennaltatiedetty

välttämätön totuus. Toisin sanoen päätyisimme Spinozismiin, jossa maailmassa vallitsee absoluuttinen välttämättömyys eikä mitään kontingenttia ole olemassakaan.

(2) Vastaukseni tähän on seuraava. Täytyy tehdä erottelu sen välillä, mikä on varmaa, ja sen välillä, mikä on välttämätöntä: kaikki myöntävät, että tulevaisuutta koskevat kontingentit väitteet ovat varmoja, koska Jumala voi nähdä ne ennalta, mutta tämä ei tarkoita sitä, että ne olisivat välttämättömiä. Nyt joku voi silti sanoa, että jos jokin johtopäätös voidaan johtaa erehtymättömästi jostakin määritelmästä tai käsitteestä, se on välttämätön. Pidämmehän kuitenkin kiinni ajatuksesta, että kaikki, mikä voi tapahtua jollekin persoonalle, on jo sisältynyt virtuaalisesti hänen luontoonsa tai käsitteeseensä, niin kuin ympyrän ominaisuudet ovat ympyrän määritelmässä. Näin ollen vaikeus on yhä olemassa. Selvittääkseni sen tyydyttävästi sanon, että on kahdenlaista yhteyttä tai seuraamista. Ensimmäinen on absoluuttisen välttämätöntä, jolloin vasta kohta johtaa ristiriitaan. tällainen deduktio vallitsee ikuisten totuuksien kuten geometrian totuuksien välillä. toinen ei ole välttämätöntä muuten kuin *ex hypothesi* ja ikään kuin sattumalta mutta on itsessään kontingenttia, koska vastakohta ei implikoi ristiriitaa. tämä jälkimmäinen yhteys perustuu Jumalan vapaisiin päätöksiin ja maailmankaikkeuden järjestykseen eikä täysin puhtaisiin ideoihin ja pelkkään Jumalan ymmärrykseen.

Seuraavaksi Leibniz yrittää vastata tähän ongelmaan. Hänen vastauksensa on sen erottaminen, mikä on varmaan siitä mikä on välttämätöntä. Mitä tämä sitten tarkkaan ottaen tarkoittaa? Katsokaamme Leibnizin kirjoitusta *Vapaudesta ja välttämättömyydestä* (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 64-67, 1680-84?). Siellä hän erottaa toisistaan välttämättömät, ikuiset totuudet ja kontingentit totuudet. Välttämättömille totuuksille on ominaista se, että ene eivät sisällä ristiriitoja eli niiden vastakohta on mahdoton. Tällaisia ovat kaikki metafysisesti tai absoluuttisesti välttämättömät totuudet, kuten logiikan, aritmetiikan ja geometrian totuudet. Kontingenteja totuuksia ("tosiasiatotuudet") taas luonnehtii se, että niiden vastakohta on mahdollinen. Esimerkiksi voidaan väittää, että Talvivaaran kaivos ei ole saastuttanut luontoa – tämä on täysin ymmärrettävä, mahdollinen väitelause, vaikkakin ilmeisesti epätosi.

Siten sekä mahdollisuus että välttämättömyys pohjautuvat ristiriidan periaatteelle. Kaikki välttämättömät totuudet eivät sisällä ristiriitoja kun taas kontingenteja totuuksia leimaa se, että se, joka on täydellisempi eli jolla on suurempi perusta on tosi. Tämä taas viittaa siihen, että

Jumala aktualisoi ymmärryksessään olevan yhteensopivan joukon mahdollisuuksia eli parhaan mahdollisen maailman. Koska tämä aktuaalinen maailma on täydellisin mahdollinen, sen totuuksilla on suurempi perusta olla olemassa (vrt. olemassaoloon pyrkivät mahdollisuudet). Vaikka nämä totuudet voivat olla epätosia, niitä leimaa suurempi täydellisyys kuin muiden mahdollisten maailmojen asukkeja. Leibniz ilmaisee tämän asian aika kryptisesti:

Kuitenkaan syytä siihen, miksi jokin kontingentti asia on olemassa eikä jokin toinen, ei pidä etsiä vain sen määritelmästä vaan vertailemalla sitä toisiin asioihin, koska on äärettömästi mahdollisia asioita, jotka eivät kuitenkaan ole olemassa. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 65).

Tässä kannattaa ottaa huomioon Leibnizin nominalismi: yksi mahdollisuus ei voi olla olemassa useassa mahdollisessa maailmassa; siten esim. Jeesus Kristus voi olla olemassa vain yhdessä mahdollisessa maailmassa. Siten välttämättömät totuudet pätevät kaikkiin mahdollisiin maailmoihin kun taas kontingentit totuudet pätevät vain yhdessä mahdollisessa maailmassa.

Tästä tulemme ns. tulevien kontingenttien ongelmaan. Samassa kirjoituksessa Leibniz sanoo:

Tämän perusteella eliminoidaan tulevien kontingenttien ennalta tietämisen vaikeudet. Nimittäin nähdessään ennalta tulevat perusteet siihen, miksi toiset oliot ovat olemassa toisten sijasta, Jumala näkee oliot ennalta niiden syiden mukana varmallalla tiedolla. Ja hänellä on niistä todellakin varma tieto, ja hän muodostaa välttämättömiä propositioita, jotka perustuvat maailman kerran asetettuun tilaan eli asioiden harmoniaan. Ne eivät ole ehdottomasti välttämättömiä, kuten matemaattiset väitteet. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 66).

Valitessaan parhaan mahdollisen maailman lukemattomien muiden joukosta Jumala samalla analysoi niiden asukkaiden eli subtanssien täydelliset yksilökäsitteet. Toisin sanoen hän näkee kaikkietävyuden perusteella, että jokin tietty kokoelma mahdollisuuksia on täydellisempi kuin muut. Tämä saa hänet realisoimaan ao. maailman, jolloin mahdollisuudet muuttuvat aktuaalisiksi. Mutta Jumala saattoi esimerkiksi nähdä, että Talvivaaran kaivoksen on parempi saastuttaa luontoa kuin olla saastuttamatta, sillä siitä seuraa jokin suurempi hyvä ja sen vuoksi saastuttaminen on täydellisempi vaihtoehto kuin ei-saastuttaminen. On siis varmaa, että

luonnon saastuttaminen on Jumalan mielestä parempi vaihtoehto kuin ei-saastuttaminen, mikä saa hänet realisoimaan tämän vaihtoehdon. Silti, tämä ei ole välttämätöntä, sillä se kontingentti totuus, että Talvivaaran kaivos saastuttaa luontoa ei ole luonteeltaan välttämätön – on täysin mahdollista, että kaivos ei saastuta luontoa. Siten Leibniz saattaa *Metafysiikan esityksen* kohdassa 13 sanoa:

Kaikki myöntävät, että tulevaisuutta koskevat kontingentit väitteet ovat varmoja, koska Jumala voi nähdä ne ennalta, mutta tämä ei tarkoita sitä, että ne olisivat välttämättömiä (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 93)

Siten se, että Jumala näkee tapahtumat ennalta ei tee niistä välttämättömiä totuuksia. Vaikka Jumala esimerkiksi tietää, että Talvivaaran kaivos tulee saastuttamaan luontoa, tästä ei seuraa, että näin tulee välttämättä tapahtumaan. On mahdollista, että vastakohta tapahtuu.

Leibniz ennakoi ilmeisen vastaväitteen: ”Nyt joku voi silti sanoa, että jos jokin johtopäätös voidaan johtaa erehtymättömästi jostakin määritelmästä tai käsitteestä, se on välttämätön.” Jos siis tämän väitteen mukaan Jumalan kaikkietävyys näkee väistämättä lopputuloksen eli esim. kaivoksen tulevan saastuttamaan luontoa, se tulee väistämättä tapahtumaan.

Tästä vastaväitteestä selvitäkseen Leibniz erottaa kahdenlaista välttämättömyyttä: a) absoluuttista (vastakohta johtaa ristiriitaan; esim. geometrian totuudet) b) *ex hypothesi* eli hypoteettinen välttämättömyys (tässä välttämättömyydessä vastakohta ei implikoi ristiriitaa eli se on itsessään kontingenttia). Leibnizin mukaan hypoteettinen välttämättömyys koskee Jumalan vapaita päätöksiä ja maailmankaikkeuden järjestystä eikä pelkästään puhtaita ideoita ja Jumalan ymmärrystä. Toisin sanoen hypoteettinen välttämättömyys, vastakohtana absoluuttiselle välttämättömyydelle perustuu Jumalan vapaaseen valintaan luoda juuri yksi mahdollinen maailma jonkin toisen sijasta. Tästä johtuen ao. maailmassa eli meidän maailmassamme on kontingenteja totuuksia.

Erottelu hypoteettisen (tai moraalisen) ja absoluuttisuuden välttämättömyyden välillä juontuu jo Aristoteleen filosofiaan. Ei ole aivan varmaa miten loogisesti aukoton tuo käsite on, mutta se on silti Leibnizin tapa selittää varmaa tietoa, jonka vastakohta on mahdollinen. Eli vaikka joku tietäisimme että jotakin tulee tapahtumaan itse tuo tapahtuma ei ole välttämätön koska voisi tapahtua toisinkin. Se on vain hypoteettisesti välttämätöntä. Jos siis tiedän, että valo syttyy

painaessani nappia, valon syttyminen on hypoteettisen välttämätöntä. Voi kuitenkin olla, että sähkötkö ovat poikki tai lamppu palanut. Voi siis olla, että tapahtuu toisin.

Siten kun Jumala näkee ennalta, että Talvivaaran kaivos saastuttaa luontoa tämä fakta perustuu hypoteettiseen välttämättömyyteen, jonka vastakohta on mahdollinen. Seuraavaksi voidaan kysyä miksi sitten Jumala haluaa valita maailman, jossa kaivos saastuttaa luontoa. Vastaus on yksinkertainen: koska se on Jumalan näkemyksen mukaan täydellisin mahdollinen. Toisin sanoen tässä Jumala käyttää periaatetta, jota Leibniz kutsuu riittävän perusteen periaatteeksi. Tämä periaate perustuu nimenomaan kontingenteihin totuuksiin, kuten Leibniz sanoo *Monadologian* pykälässä 36:

Riittävän perusteen täytyy kuitenkin löytyä myös kontingenteista tai tosiasiatotuuksista, toisin sanoen luotujen olioiden maailmankaikkeuden kattavasta asioiden ketjusta. Luonnon ilmiöiden suunnattoman moninaisuuden ja kappaleiden äärettömän jakautumisen vuoksi erottelu yksittäisiin perusteisiin saattaisi viedä rajattomiin yksityiskohtiin. on ääretön määrä muotoja ja liikkeitä, sekä nykyisiä että menneitä, jotka liittyvät tämän kirjoitukseni vaikuttavaan syyhyn, ja on äärettömän paljon sieluni pieniä taipumuksia ja pyrkimyksiä, nykyisiä ja menneitä, jotka liittyvät sen päämääräsyhyyn. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 337).

(3) Tarkastelkaamme seuraavaa esimerkkiä. Koska Julius Caesarista tuli elinikäinen diktaattori ja tasavallan hallitsija ja hän tulisi lakkauttamaan vapauden, tämä toiminta sisältyi hänen käsitteeseensä. Olemmehan olettaneet, että tällaisen subjektin täydellisen käsitteen luonteeseen kuuluu käsittää kaikki, niin että predikaatit sisältyvät subjektiin. Voisi sanoa, ettei hänen täydy tehdä tätä tekoa tämän käsitteen tai idean vuoksi, koska tämä käsite kuuluu hänelle vain, koska Jumala tietää kaiken. Joku voisi kuitenkin väittää, että hänen luontonsa tai muotonsa vastaa tätä käsitettä, ja koska Jumala on antanut tämän henkilöllisyyden hänelle, hänen on vastedes välttämättä toimittava sen mukaisesti. Tähän voisin vastata viittaamalla tulevaisuuden kontingenteihin tapahtumiin. Niissä ei ole vielä mitään todellista muuten kuin Jumalan ymmärryksessä ja tahdossa, ja koska Jumala on antanut niille tämän muodon etukäteen, täytyy kuitenkin olla niin, että ne vastaavat tätä muotoa. Minusta on silti parempi ratkaista vaikeudet kuin puolustella niitä viittaamalla esimerkkiin muista samankaltaisista vaikeuksista. Ja se, mitä tulen sanomaan, auttaa valaisemaan toista yhtä hyvin kuin toistakin. siis: tässä kohtaa on

sovellettava yhteyksiä koskevaa erottelua. sanon siis, että se, mikä tapahtuu sen mukaisesti, mikä sitä edeltää, on varmaa mutta ei välttämätöntä. Jos joku tekisi jotain vastakkaista, hän ei tekisi mitään itsessään mahdotonta, joskin se olisi mahdotonta *ex hypothesi*. Sillä jos joku kykenisi viemään läpi todistuksen, jonka avulla hän onnistuisi todistamaan tämän yhteyden subjektin (joka on Caesar) ja predikaatin (joka on hänen onnistunut toimensa) välillä, hän näkisi itse asiassa, että Caesarin tulevalla diktatuurilla on perustansa hänen käsitteessään tai luonnossaan. Nähtäisiin siis, että Caesarin luontoon sisältyy peruste sille, miksi hän ennemmin päätti ylittää Rubiconin kuin pysähtyä ja miksi hän voitti Farsaloksen taistelun eikä hävinnyt sitä, ja että on siis perusteltua, ja niin ollen myös varmaa, että niin tapahtui. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että se olisi välttämätöntä itsessään tai että sen vastakohta implikoisi ristiriidan.

Leibniz esittää esimerkin Caesarista havainnollistaakseen kantaansa. Jumala näkee siis kaikkitietävyyden kautta kaiken sen, mikä sisältyy Caesarin täydelliseen yksilökäsitteeseen. Näitä asioita ovat mm. ne, että Caesarista tulee elinikäinen diktaattori ja tasavallan hallitsija ja hän tulee lakkauttamaan vapauden. Nämä asiat on siis nähtävissä täydellisestä yksilökäsitteestä jo ennen kuin ne tapahtuvat. Mutta kaikki nämä asiat ovat Jumalan tiedossa, eivät Caesarin. Caesar itse ei voi tietää että hänestä tulee diktaattori ennen kuin näin tapahtuu. Se, että Jumala tietää näin tapahtuvan ei vaikuta Caesarin toimintaan millään tavoin. Tässä voi verrata sitä, että jos jollakin luonnollisen maailman oliolla on jokin substantiaaalinen muoto, se ei vaikuta sen toimintaan ympäristössään eli olion toimintaa voidaan selittää mekaanisilla selityksillä.

Vastaväitteeksi voisi kuitenkin esittää, että se fakta, että Jumala tietää tulevat kontingenssit, pakottaa Caesarin toimimaan siten miten hän toimii. Eli esimerkiksi Caesar sotii ja politikoi, mikä johtaa siihen, että hänet valitaan diktaattoriksi. Leibniz vetoaa jälleen vapauden ja välttämättömyyden määrittelyihin.

Sanon siis, että se, mikä tapahtuu sen mukaisesti, mikä sitä edeltää, on varmaa mutta ei välttämätöntä. Jos joku tekisi jotain vastakkaista, hän ei tekisi mitään itsessään mahdotonta, joskin se olisi mahdotonta *ex hypothesi*.

Toisin sanoen on hypoteettisesti välttämätöntä, että Caesar toimii jollakin tavoin (on siis periaatteessa mahdollista, että hän toimisi toisin). Caesarin teot eivät kuitenkaan ole

absoluuttisesti välttämättömiä, siis siten, että tekojen vastakohtat olisivat mahdottomia. Esimerkiksi on täysin mahdollista, että Caesar ei hyökkää Galliaan. Se, että Caesar hyökkää Ranskaan on kuitenkin varmaa, koska se sisältyy hänen yksilökäsitteeseensä. Siksi Leibniz sanoo, että jos joku kykenee todistamaan kaikki subjektin Caesar predikaatit, käy ilmi että teko sisältyy hänen käsitteeseensä. Esimerkkeinä näistä teoista Leibniz mainitsee sen, että Caesar ylitti Rubicon-joen ja voitti Farsaloksen taistelun.

(4) Samaan tapaan on perusteltua ja varmaa, että Jumala tekee aina sen, mikä on parasta, vaikka se, mikä on vähemmän täydellistä, ei johda ristiriitaan. Onhan nähtävissä, että todistus tämän predikaatin kuulumisesta Caesarille ei ole yhtä absoluuttinen kuin lukuja tai geometriaa koskevat todistukset. Siinä näet oletetaan Jumalan vapaasti valitsema asioiden sarja, joka perustuu Jumalan vapaaseen ensimmäiseen päätökseen tehdä aina se, mikä on kaikkein täydellisintä, samoin kuin Jumalan ihmisluontoa koskevaan päätökseen (ensimmäisestä seuraavaan), jonka mukaan ihminen tekee aina (joskin vapaasti) sen, mikä vaikuttaa hänestä parhaalta. Jokainen totuus, joka perustuu tämänkaltaisiin päätöksiin, on kontingentti vaikka onkin varma, sillä nämä päätökset eivät muuta mitään mikä on mahdollista, ja kuten olen jo sanonut, vaikka Jumala aina varmasti valitsee parhaan, tämä ei estä sitä, että vähemmän täydellinen pysyy tämän päätöksen jälkeenkin itsessään mahdollisena, vaikka se ei tapahdukaan, sillä Jumala ei jätä sitä valitsematta siksi, että se olisi mahdoton, vaan siksi, että se on epätäydellinen.

Tässä sektiossa Leibniz hyppää ihmisen tahdonvapaudesta Jumalan tahdonvapauteen. Koska Jumalalla on kaikki täydellisyydet, on itsestäänselvää että hän tekee aina sen mikä on parasta. Leibniz soveltaa edellämainittua hypoteettista välttämättömyyttä myös Jumalan toimintaan. Siinä yhteydessä Jumala toimii kaikkein täydellisimmällä tavalla mutta ei ole absoluuttisen välttämätöntä, että kaikki mitä Jumala tekee on kaikkein täydellisintä. Ei ole nimittäin ristiriitaista, että jokin asia mitä Jumala tekee on vähemmän täydellistä kuin se voisi olla koska kysymys on hypoteettisesta välttämättömyydestä.

Esimerkiksi ei ole ristiriitaista, että maailmassa on pyörremyrskyjä sen vuoksi, että maailmaa luodessa kaikkia pieniä yksityiskohtia ei voitu saattaa virheettömäksi. Samaan tapaan voidaan sanoa, että on täydellisempää, että Caesar ylitti Rubicon-joen, koska tapahtuma oli yksi ketju

siinä sarjassa, jossa Caesarista tuli diktaattori. Silti ei ole ristiriitaista jos näin ei tapahtunut. Se on vain vähemmän täydellistä.

Jos ajatellaan tuota tapahtumaa, siis Rubicon-joen ylittämistä, se on luonteeltaan kontingentti totuus. Se olisi voinut jäädä tapahtumatta. Siten todistus tuon predikaatin kuulumisesta Caesarille ei ole yhtä absoluuttinen kuin lukuja tai geometriaa koskevat todistukset. Täydellinen yksilökäsite Caesar on nimittäin yksi mahdollisen maailman mahdollisuuksista, joka olisi voinut myös jäädä pois tästä aktuaalisesta maailmasta. Mutta koska Caesarin mukanaolo edisti Jumalan mielestä parhaan maailman täydellisyyttä, hän on luodussa maailmassa mukana. Leibniz ilmaisee asian hiukan koukeroisemmin sanomalla, että

Siinä näet oletetaan Jumalan vapaasti valitsema asioiden sarja, joka perustuu Jumalan vapaaseen ensimmäiseen päätökseen tehdä aina se, mikä on kaikkein täydellisintä, samoin kuin Jumalan ihmisluntoa koskevaan päätökseen (ensimmäisestä seuraavaan), jonka mukaan ihminen tekee aina (joskin vapaasti) sen, mikä vaikuttaa hänestä parhaalta.

Siis Jumala päättää asiat parhaalla tavalla ja luoda maailman (joka on paras mahdollisista). Yksi tämän parhaan maailman ominaisuuksista on se, että siinä rationaaliset sielut eli ihmiset tekevät vapaaehtoisesti sen, joka näyttää hänestä parhaalta. Caesar katsoi vapaasti parhaaksi ylittää Rubicon-joen siitä huolimatta, että Jumala tiesi tämän tapahtuvan. Siten Caesarin tahdonvapaus ei ollut uhattuna.

Leibniz puolustelee Caesarin tahdonvapautta sanomalle, että jokainen totuus, joka perustuu Jumalan tämäntapaisiin päätöksiin on luonteeltaan kontingentti vaikka onkin varma, sillä nämä päätökset eivät muuta mitään mikä on mahdollista. Vaikka Jumala valitsee parhaan mahdollisen maailman, jossa on eniten täydellisyyttä, epätäydellisyys säilyy silti ristiriidattomana - maailma voi olla siis epätäydellisempi kuin oli Jumalan tarkoitus.

(5) Mikään, minkä vastakohta on mahdollinen, ei ole välttämätöntä. Näin voi siis ratkaista tämänkaltaiset vaikeudet, niin suurilta kuin ne vaikuttavatkin (eivätkä ne todellakaan ole vähemmän polttavia muille, jotka koskaan ovat tätä asiaa käsitelleet). On vain pidettävä mielessä, että kaikilla kontingenteilla propositioilla on perusteet sille, miksi asia on näin eikä toisin, eli (mikä on sama asia) että niiden totuudelle on a priori -todistus, joka tekee niistä

varmoja ja joka osoittaa, että näiden propositioiden subjektin ja predikaatin yhteydellä on perusta niiden molempien luonnossa. Silti kontingentin proposition välttämättömyydelle ei ole todistusta, sillä perusteiden perusta ei ole muussa kuin kontingenssin periaatteessa eli olioiden olemassaolon periaatteessa, toisin sanoen siinä, mikä on paras vaihtoehto useiden yhtä lailla mahdollisten asioiden joukosta tai vaikuttaa siltä. Välttämättömät totuudet sen sijaan perustuvat ristiriidan periaatteelle ja olemusten mahdollisuudelle tai mahdottomuudelle ilman, että otetaan huomioon Jumalan tai luotujen olioiden vapaata tahtoa.

Pitää muista, että Jumala valitsee täydellisimmän mahdollisen maailman – siten kaikissa mahdollisissa maailmoissa on sellainen looginen yhteensopivuus substanssien välillä, että ne kaikki ovat mahdollisia, ristiriidattomia kokonaisuuksia. Se mittari, jolla Jumala maailmoja vertailee, koskee täydellisyyden astetta. Meillä on todistus sille, että jotkut asiat voivat olla tosia. Mutta niiden välttämättömyydelle ei ole mitään todistusta. Mikään, minkä vastakohta on mahdollinen, ei voi olla välttämätön. Siten mahdollinen maailma ei voi olla deterministinen. Silti täydellisen yksilökäsitteen luontoon kuuluu se, että se voidaan periaatteessa todistaa eli subjektista voidaan johtaa sen predikaatit. Tämä ei kuitenkaan tee sen asiantiloja välttämättömiksi kuten edellä osoitettiin yksinkertaisesti siitä syystä, että vastakohta on loogisesti mahdollinen. Asiat voivat olla myös toisin. Jumalaa haluaa ja luokin parhaan sarja asiantiloja, siis parhaan vaihtoehdon lukemattomien joukosta. Silti parhaan maailman asukkailla on vapaa tahto ja he voivat periaatteessa toimia epätäydellisesti.

Leibnizin tahdonvapaus – teorioita

Leibnizin todisteluista huolimatta on vallinnut huomattava epäluulo hänen pyrkimystensä onnistumisesta. Vaikka filosofia haluaa erottautua Spinozismista, monet kommentaattorit ovat epäilleet sitä, onnistuiko Leibniz tässä pyrkimyksessä. Erityisen skeptinen tässä suhteessa oli Bertrand Russell vuonna 1900 ilmestyneessä teoksessaan *A Critical Exposition to the Philosophy of Leibniz*. Asiasta on kirjoitettu lukemattomissa kirjoissa ja artikkeleissa, mutta mitään varsinaista konsensusta aiheesta ei oikeastaan ole. Teemaa mutkistaa vielä se, että kysymys ei ole vain ihmisen tahdonvapaudesta, vaan myös Jumalan tahdonvapaudesta. Seuraavassa lyhyesti muutama teoria, ei todellakaan perusteellinen katsaus.

Aloitan Jumalan tahdovapaudesta ja seuraan Robert M. Adamsin keskustelua kirjassa *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Adamsin mukaan Leibniz oli sekä kompatibilisti (voidaan valita vapaasti determinismistä huolimatta) että deterministi (kaikki maailmassa on hypoteettisesti välttämätöntä). Hän pyrki kuitenkin esittämään vaihtoehdon Spinozalle ja siten vähätteli välttämättömyyttä. Kirjeessa Wedderkopfile vuodelta 1671 Leibniz kirjoittaa:

Koska Jumala on täydellisin mieli, hänelle on mahdotonta olla vaikuttumatta täydellisimmästä harmoniasta ja siten hän välttämättä tähtää parhaaseen...tästä seuraa, että kaikki mitä on tapahtunut, tapahtuu tai tulee tapahtumaan on parasta ja siten välttämätöntä, mutta välttämättömyydellä joka ei vähennä vapautta koska se ei estä tahtoa ja järjen käyttöä (Adams, 10-11).

Toisin sanoen Leibnizin mukaan hypoteettinen välttämättömyys ei estä vapaata tahtoa toisin kuin absoluuttinen välttämättömyys. Adamsin mukaan Leibniz oli varhaisessa vaiheessaan Spinozisti ja uskoi, että Jumala välttämättä luo parhaan maailman luontonsa vuoksi. Myöhemmin hän kuitenkin muutti näkemystään ja argumentoi, että tässä aktuaalisessa maailmassa asiat ovat kontingenteja koska on olemassa muita mahdollisia maailmoja joissa nuo asiat eivät ole olemassa. Siten myös Jumalan valinta on kontingentti - hän olisi voinut valita jonkun toisen maailman toteutettavakseen. Jos siis Jumala on useita vaihtoehtoja valita paras maailma, hänen tahtonsa ei ole determinoitu. Hän voi aina valita jonkun toisen maailman, joka on mahdollinen, mutta vähemmän hyvä kuin tämä maailma. Jumala valitsee parhaan maailman viisauden, ei tahdon perusteella. Siten Leibnizin käsitys on hyvin erilainen kuin Descartesilla.

Tässä tapauksessa parhaan mahdollisen maailman hyvyys taivuttaa Jumalan viisauden valitsemaan sen luotavaksi. Mutta koska on olemassa myös muita vaihtoehtoja, se ei pakota Jumalaa luomaan sitä. Tässä Leibniz käyttää kuuluisaa fraasiaan ”taivuttaa/suostuttelee muttei pakota” (*incliner sans necessiter*). Syy sille, miksi jokin toinen mahdollinen maailma ei tule valituksi on siten sen epätäydellisyys, ei se, että se olisi ristiriitainen kokonaisuus, siis mahdoton.

Adamsin mukaan Leibniz ei kuitenkaan pysty väistämään johtopäätöstä, että Jumala täydellisenä oliona tekee aina sen mikä on parasta. Siten hypoteettinen välttämättömyys on Leibnizille eräänlaista vapautta. *Teodikean* pykälässä 288 hän antoi vapaudelle kolme ehtoa: 1)

älykkyys (selvä tieto harkinnan kohteesta) 2) spontaanisuus (toimija kykenee toimintaan) 3) kontingenttius (ei absoluuttista välttämättömyyttä). Kun edelläolevat ehdot otetaan huomioon, voidaan kuitenkin sanoa, että Jumala valitsee parhaan mahdollisen maailman vapaaasti. Hänellä on selvää tietoa eri vaihtoehtoista, hän kykenee luomaan parhaan maailman ja hänellä on eri vaihtoehtoja tarjolla. Siten valinta on vapaa.

Tässä on kuitenkin yksi selvä ongelma. Miksi Jumala valitsisi maailman, joka on vähemmän hyvä kuin paras jos hän kerran tietää mikä on paras? Adams vastaa esittämällä toisen Leibnizin argumentin, jonka mukaan se, että tämä se, että tämä maailma on paras, on kontingentti argumentti. Vaikka voi olla hypoteettisesti välttämätöntä, että Jumala valitsi parhaan maailman, ei ole välttämätöntä, että tämä aktuaalinen maailma on paras mahdollinen. Kun edellinen on seuraus Jumalan luonnosta, jälkimmäistä ei voi todistaa äärellisellä analyysillä mikä tekee siitä kontingentin. Tavallaan parhaan mahdollisen maailma valinta on eksternaalisesti välttämätön, mutte internaalisesti ei – eli paras maailma voi loppujen lopuksi olla muuta kuin paras mahdollinen.

Entä sitten ihmisen tahdonvapaus. Tästä aiheesta on vielä enemmän keskustelua kuin Jumalan tahdonvapaudesta. Ehkäpä vakuuttavin esitys aiheesta löytyy Robert Sleighthiltä ja seuraan hänen artikkeliaan 'Leibniz on Freedom and Necessity' (*Philosophical Review* 108 (1999), 245-77). Hän lähtee siitä, että ihmisten tekoja ei voida periaatteessa ennustaa (vaikkakin ne ovat Jumalan ennaltanäkemiä). Toisin sanoen vaikka esimerkiksi ollessamme dieetillä olisi syytä olettaa, että nähdessämme berliininmunkin emme söisi sitä, on täysin mahdollista että toimimme irrationaalisesti ja syömme munkin vaikka se on vastoin ennalta päätettyä dieettiä. Tämä ei tietenkään päde Jumalaan, joka ei toimi irrationaalisesti. Toisin sanoen se, että me voimme toimia järjettömästi takaa meidän tahdonvapautemme – koska tahtomme ei aina seuraa järkeä, meillä on kontingenteja valintoja tarjolla jokapäiväisessä elämässämme.

Ihmisen tahdonvapauteen pätevät myös samat kolme ehtoa kuin Jumalan valintaan. Meillä pitää olla jokin käsitys vaihtoehtoista, kyky tehdä valittu akti ja lisäksi mahdollisuus valita eri vaihtoehtojen välillä. Jos voisimme valita vain pidättäytyä berliininmunkista sitä tarjottaessa, tahtomme ei olisi vapaa. Mutta kun tiedämme että berliinimunkki ei ole hyväksi dieetin kannalta, meillä on tarjolla berliinimunkki eli voimme syödä tai olla syömättä se, ja meille on mahdollista syödä munkki ylipäätään, voimme valita vapaaasti sen välillä syömmekö munkin vai emmekö syö sitä.

Erityisen kiinnostava keskustelu ihmisen tahdonvapaus-temasta käydään kirjeenvaihdossa Arnauldin ja Leibnizin kesken. Arnauld on erityisen huolestunut siitä mitä tapahtuu kun Jumala näkee täydellisen yksilökäsitteen kautta kaikki maailman tapahtumat etukäteen. Hän sanoo kirjeessä Leibnizille 13. 5. 1686:

Minusta tästä näytti seuraavan, että aadamin yksilökäsitteeseen sisältyy, että hänellä olisi tietty määrä lapsia, ja näiden lasten yksilökäsitteisiin taas kaikki, mitä he tulisivat tekemään, samoin kuin kaikki lapset, joita heillä olisi, ja niin edelleen. Tästä ajattelin voitavan päätellä, että Jumala oli kyllä vapaa joko luomaan aadamin tai olemaan luomatta mutta että jos hän aadamin tahtoi luoda, kaikki, mitä siitä lähtien on ihmiskunnalle tapahtunut, tapahtui ja oli pakotettu tapahtumaan kohtalonomaisella välttämättömyydellä...minusta ei näytä siltä, hyvä herra, että olisin näin sanoessani sekoittanut hypoteettisen ja absoluuttisen välttämättömyyden toisiinsa. Päinvastoin, en ole puhunut mistään muusta kuin hypoteettisesta välttämättömyydestä. minusta on kuitenkin vain omituista, että kaikki inhimilliset tapahtumat olisivat välttämättömiä hypoteettisella välttämättömyydellä vain sen oletuksen nojalla, että Jumala halusi luoda aadamin (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 122).

Ensimmäisen ihmisen luominen maailmaan on akti, jonka seurauksena kaikki sitä seuraava on varmasti olemassa. Varmasti nimenomaan hypoteettisella välttämättömyydellä, jolloin jokin yksityiskohta voisi olla toisin. Mutta Arnauld ei ole tähän tyytyväinen, vaan jatkaa:

Minusta kuitenkin näyttää siltä, ja juuri tämä on ongelmani, että meidän on vielä kysyttävä, onko sidos näiden objektien välillä (siis aadamin ja kaikkien tulevien inhimillisten tapahtumien) voimassa sellaisenaan riippumatta kaikista Jumalan vapaista päätöksistä vai onko se riippuvainen niistä. Onko siis Jumalan tieto kaikesta aadamille ja hänen jälkeläisilleen tapahtuvasta vain seurausta vapaista päätöksistä, joilla Jumala järjesti kaiken, mitä aadamille ja hänen jälkeläisilleen tapahtuisi? Vai onko näistä valinnoista riippumatta olemassa sisäinen ja välttämätön sidos toisaalta aadamin ja toisaalta hänelle ja hänen jälkeläisilleen tapahtuneen ja tapahtuvan välillä? En näe,

kuinka ilman tätä jälkimmäistä oletusta voisi olla totta se, mitä sanotte, että jokaisen persoonan yksilökäsitys sisältää kerralla kaiken, mitä hänelle on tapahtuva. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 123)

Näin Arnauld erottaa tilanteen, jossa Jumala luo ensimmäisen ihmisen ja tästä koituu tiettyjä seurauksia eli koko aadamia seuraava maailmanhistoria siitä tilanteesta, että Jumala luo aadamin ja päättää jokaisesta seurauksesta erikseen, jolloin kaikki mitä aadamin jälkeläisille tapahtuu on päätetty ennalta. Leibniz näyttää ajattelevan ensinmainitulla tavalla eli Jumala valitsee joukon mahdollisuuksia, joista koituu tietynlainen sarja tapahtumia. Tätä Arnauld ei niele, vaan sanoo:

Minusta näyttää siltä, että teidän mukaanne mahdollinen aadam (jonka Jumala valitsi mieluummin kuin jonkin toisen mahdollisista aadameista) oli sidottu aivan samoihin jälkeläisiin kuin luotu aadam. Näin on, koska hän ei teidän käsityksenne mukaan, sikäli kuin pystyn arvioimaan, ole muuta kuin sama aadam tarkasteltuna välillä mahdollisena, välillä luotuna. Mutta tällä oletuksella ongelmani on seuraava. Kuinka maailmaan on tullut monta ihmistä vain Jumalan täysin vapaiden päätösten vuoksi, ihmisiä kuten Iisak, Simson, Samuel ja monta muuta? Se, että Jumala käsitti heidät yhdessä aadamin kanssa, ei siis johtunutkaan siitä, että he sisältyisivät mahdollisen aadamin yksilökäsitteeseen riippumatta Jumalan päätöksistä. Ei siis ole totta, että kaikki aadamin jälkeläisiin kuuluvat yksilöt sisältyivät mahdollisen aadamin yksilökäsitteeseen, koska heidän olisi pitänyt sisältyä siihen riippumatta jumalallisista päätöksistä.

Jos ajatellaan aadam riippumattomana yksilönä, ja hänellä on yksilöitä, hän olisi saattanut nimittää heitä esimerkiksi väinöksi, urpoksi tai tarjaksi. Sen sijaan aadamin jälkeläiset olivat nimeltään Iisak, Simson, Samuel jne. Näyttää siis siltä, että Jumala luodessaan Aadamin loi samalla myös nämä yksittäiset oliot.

Vastauksessaan (kesäkuu 1686) Leibniz argumentoi, että luodessaan aadamin Jumala luo samalla koko kaiken muun maailman, jolloin kysymys ei ole vain aadamista ja hänen jälkeläisistään vaan koko maailmasta. Tästä ei seuraa fataalia välttämättömyyttä. Mutta Arnauldin varsinaiseen ongelmaan hän vastaa tarkemmin:

Ei voida kieltää, että todella on olemassa aadamin täysi käsite kaikkine hänen predikaatteineen mahdolliseksi käsitettynä, jonka Jumala, kuten olette juuri myöntänyt, käsittää ennen päätöstään luoda hänet. Luulen, että esittämämme kahden selityksen dilemma sallii jonkinlaisen keskitien. Uskon, että suhde aadamin ja inhimillisten tapahtumien välillä on sisäinen mutta ei välttämätön riippumatta Jumalan vapaista päätöksistä, koska Jumalan vapaat päätökset, mahdollisiksi ymmärrettyinä, kuuluvat mahdollisen aadamin käsitteeseen. Tullessaan aktuaalisiksi nämä samat päätökset ovat aktuaalisen aadamin syy. Olen samaa mieltä kanssanne kartesiolaisia vastaan, että mahdolliset oliot ovat mahdollisia ennen kaikkia Jumalan aktuaalisia päätöksiä, mutta oletan, että nämä samat päätökset voidaan ajatella mahdollisiksi. Sillä yksilöiden tai kontingenttien totuuksien mahdollisuudet sisältävät käsitteissään sydensä mahdollisuuden, eli ne sisältävät käsitteissään Jumalan vapaat päätökset. Tässä suhteessa ne eroavat lajien mahdollisuuksista tai ikuisista totuuksista, jotka ovat riippuvaisia pelkästään Jumalan ymmärryksestä edellyttämättä hänen tahtoaan, kuten olen jo edellä selittänyt. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 130)

Leibniz esittää kaksi väitettä. Ensinnäkin se, että aadam on olemassa ei ole ainoa asia, joka vaikuttaa hänen jälkeisiinsä tapahtumiin. Jumala säätelee maailmaan nimittäin lakien avulla. Toiseksi, monet aadamin käsitteeseen liittyvät asiat eivät ole suoraan ennaltamäärätty, vaan pikemmin seurauksia maailmankaikkeuden laeista.

Leibnizin mukaan kontingenttius säilyy sillä, että lakien seurauksena täydellisiin yksilökäsitteisiin sisältyy mahdollisuus, että niiden historiassa voi jokin mennä toisin eikä vain parhaan mahdollisen sarjan mukaan. Jumala voi myös periaatteessa tahtoa toisin eli asiat tapahtuvat toisin kuin absoluuttisessa välttämättömyydessä. Kuten edellä näimme, näitä Jumalan vapaita päätöksiä sanotaan ihmeiksi ja juuri ihmeet, vaikka ne kuuluvatkin luonnonjärjestykseen, laittavat asiat maailmassa tapahtumaan toisin kuin asioiden ketju määräisi. Leibniz sanoo:

Kaikkien inhimillisten tapahtumien täytyi tapahtua niin kuin ne tapahtuivat sen jälkeen kun aadam oli valittu, mutta ei niinkään aadamin yksilökäsitteen vuoksi, vaikka tämä käsite sisälsikin ne, vaan Jumalan suunnitelmien vuoksi, jotka myöskin sisältyvät aadamin yksilökäsitteeseen ja jotka määräävät koko tämän universumin käsitteen ja

siten myös aadamin käsitteen ja kaikkien muiden tämän universumin yksilösubstanssien käsitteet. Jokainen yksilösubstanssi nimittäin vain ilmaisee koko maailman, josta se on osa tietyssä suhteessa sen mukaan, mikä on sen sidos muihin olioihin Jumalan päätösten tai suunnitelmien yhteenliittymisen tuloksena. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 131)

Toisin sanoen Leibniz päätyy puolustuksessaan hieman kartesialaiseen lopputulemaan: Jumalan tarkoitukset ovat tuntemattomia eikä ole niin yksinkertaisesti, että aatamista seuraisi suoraan kaikki mitä maailmassa sen jälkeen tapahtuu. Suhde on sisäinen, muttei välttämätön. Arnauldin ja Leibnizin välisessä kirjeenvaihdossa keskustelu saa uusia sivupolkuja, mutta meidän on mentävä eteenpäin. Aiheesta saisi helposti tehtyä kokonaisen luentosarjan.

§14. Jumala tuottaa eri substanssit erilaisten universumia koskevien näkökulmien mukaisesti. Jumalan välityksellä kullekin substanssille ominainen luonto tuottaa tulokseksi sen, että se, mikä tapahtuu yhdelle, vastaa sitä, mitä tapahtuu kaikille muille, ilman että substanssit vaikuttavat välittömästi toisiinsa.

(1) Kun on saavutettu jonkinlainen ymmärrys siitä, mikä on substanssien luonto, täytyy seuraavaksi yrittää selittää substanssien riippuvuus toisistaan ja niiden aktiot ja passiot. Ensiksikin on ilmeistä, että luodut substanssit ovat riippuvaisia Jumalasta, joka säilyttää ne ja joka jopa tuottaa ne jatkuvasti emanaation tapaan niin kuin me tuotamme ajatuksemme. Sillä Jumala ikään kuin kääntelee joka taholle ja kaikilla tavoilla sitä ilmiöiden yleistä systeemiä, jonka hän on nähnyt hyväksi tuottaa ilmentämään kunniaansa, ja tarkastelee kaikkia maailman puolia kaikin mahdollisin tavoin (sillä mikään näkökulma ei voi jäädä Jumalan kaikkietävyuden ulottumattomiin).

Kohtien 14 ja 15 tarkoituksena on selittää miten substanssit vaikuttavat toisiinsa eli niiden aktiot ja passiot. Kuten aikaisemmin tulikin esille, substanssit voivat tulla olemaan olemassa vain Jumalan luomistyön kautta. Ei siis ole mahdollista, että substanssit syntyvät toisistaan eli ovat riippumattomia Jumalasta. Jumala luo substanssit ja hävittää ne lopettaessaan maailman.

Jumala siis säilyttää substanssit, ylläpitää niiden olemassaoloa hetkestä toiseen. Tämä oppi

muistuttaa hiukan edellä käsitellyä Descartesin oppia liikkeen tai liikevoiman säilymisestä universumissa, jossa Jumala pitää liikkeen määrän maailmassa vakiona. Leibniz puhuu tässä emanaatiosta eli Jumala säilyttää substanssit emanaation kautta samaan tapaan kuin me tuotamme ajatuksemme. Itse termi emanaatio on peräisin uusplatonisti Plotinoksen (205-269) metafysiikasta, jossa todellisuus emanoituu ykseydestä samaan tapaan kuin vesi lähteestä tai valon säteily auringosta. Vähän samaan tapaan Leibniz sanoo *Monadologian* kohdassa 47, että Monadit ovat syntyneet niin sanotusti jumalallisuuden alituisesta jatkuvasta valaistuksesta.

Jumala jatkuvasti tarkkailee ja ylläpitää luotua maailmaa, joka on siis hänestä riippuvainen. Jos Jumala lakkaisi olemasta, myös maailma lakkaisi olemasta. Vaikka siis Jumala harvoin suoraan vaikuttaa maailman kulkuun ihmeiden kautta, hänen ylläpitonsa on maailman olemassaolon ehto. Ylläpito tässä ei tietenkään tarkoitu muuta kuin että Jumala ajattelee maailmaa. Maailma on luotu siksi, että se ilmentää Jumalan kunniaa - tässä Leibniz on samoilla linjoilla Malebranchen kanssa. Mutta siis Jumala on myös kiinnostunut siitä mitä tässä maailmassa tapahtuu.

(2) Jokaista näkökulmaa universumiin tietystä paikasta tarkasteltuna vastaa jokin substanssi. Tämä substanssi ilmaisee universumin tämän näkökulman mukaisesti, jos Jumala näkee hyväksi panna ajatuksensa siitä täytäntöön ja tuottaa tämän substanssin. Ja koska Jumalan näkökulma on aina totuudenmukainen, myös meidän havaintomme ovat totuudenmukaisia. Sen sijaan meidän arvostelmamme ovat meidän itse tekemiämme, ja ne johtavat meitä harhaan. mutta kuten olemme sanoneet edellä, jokainen substanssi on kuin erillinen maailma, riippumaton kaikista muista olioista paitsi Jumalasta, ja tämä seuraa myös siitä, mitä tuonnempana sanomme. Siten kaikki meille ilmenevät ilmiöt, toisin sanoen kaikki mitä meille ikinä voi tapahtua, ovat vain oman olemisemme seurausta. Ilmiöt noudattavat tiettyä järjestystä, joka on luontomme mukainen, tai niin sanoaksemme meissä olevan maailman mukainen, ja tämän järjestyksen vuoksi voimme tehdä hyödyllisiä havaintoja, joiden avulla pystymme ohjaamaan toimintaamme ja jotka oikeuttaa tulevien ilmiöiden menestys. Voimme siten usein erehtymättä tehdä arvioita tulevaisuudesta menneisyyden perusteella. Tämä riittää siihen, että voimme sanoa näiden ilmiöiden olevan totuudenmukaisia - meidän ei tarvitse huolehtia siitä, ovatko ne meidän ulkopuolellamme ja havaitsevatko muutkin ne. On kuitenkin totta, että kaikkien substanssien havainnot tai ilmaisut vastaavat toisiaan siten, että jokainen substanssi seuraa havaitsemiaan tarkasti määrättyjä periaatteita tai lakeja ja kohtaa toisen, joka toimii

samoin, niin kuin ihmiset, jotka ovat sopineet tapaavansa tietyssä paikassa tietyssä päivänä, pystyvät tahtoessaan tehokkaasti toimimaan niin. Mutta vaikka kaikki substanssit ilmaisevatkin samoja ilmiöitä, tämä ei tarkoita sitä, että niiden ilmaisut olisivat täysin samanlaisia, sillä riittää, että ne ovat verrannollisia, niin kuin joukko katsojia, jotka uskovat näkevänsä saman asian ja todella ymmärtävät toisiaan, vaikka jokainen näkee ja puhuu oman näkökulmansa mukaisesti.

Kun mennään itse maailman ”sisään”, havaitaan, että luotu maailma koostuu äärettömästä määrästä substansseja. Avaruus perustuu substanssien välisiin suhteisiin, joten sitä kautta on ymmärrettävä Leibnizin väite, että jokaista näkökulmaa universumiin tietyssä paikasta tarkasteltuna vastaa jokin substanssi. Tämä substanssi representoi muuta maailmaa omasta näkökulmastaan ja sen tieto on väistämättä rajoitetumpi kuin Jumalan. Silti sen representaatio maailmankaikkeudesta on totuudenmukainen koska Jumala on sen luonut. Meidän havaintomme maailmasta on siis totuudenmukainen eli jos havaitsemme paloauton punaiseksi, se myös on punainen. Tosin on huomioitava, että havaintomme voivat olla pettäviä kuten aiemmin puhuttiin – esimerkiksi sinisen ja vihreän sekoitus näyttää meistä vihreältä. Tästä huolimatta havaitsemme kuitenkin totuudenmukaisesti vihreän eikä esimerkiksi vaaleanpunaista.

Leibnizin argumentti on sukua Descartesille, joka ensimmäisessä *Mietiskelyssä* sanoo näin:

Valveilla ja unessa kaksi ja kolme ovat yhteensä viisi, eikä neliölle ole enempää kuin neljä sivua. Ja tuntuu siltä, ettei niin selkeitä totuuksia voisi epäillä epätosiksi. Mutta mieleeni on kuitenkin juurtunut eräs vanha mielipide, että on Jumala, joka voi mitä tahansa ja joka on luonut minut sellaiseksi kuin olen. Mistä siis tiedän, ettei hän ole tehnyt niin, ettei maata ole lainkaan, ei taivasta, ei ulottuvaisinta oliota, ei muotoa, ei suuruutta, ei paikkaa, ja että kaikki kaikki nämä kuitenkin näyttävät minusta olevan olemassa aivan kuten nyt? ... Mutta ehkä Jumala ei ole halunnut pettää minua siten, sillä hänen sanotaan ylivertaisen hyväksi. (Descartes, *Teokset II*, 34).

Voimme siis luottaa siihen, että havaintomme pitävät paikkansa. Aivan toinen juttu on sitten kun käytämme omaa järkeämme. Koska käsityskykymme on rajoitettu, teemme toistuvasti virheitä havaintomateriaalin perusteella. Tämä pitää paikkansa varsinkin käytännöllisessä toiminnassamme, jossa kaksi eri ihmistä voi tehdä samasta havaintomateriaalista aivan

vastakkaiset moraaliset johtopäätökset. Erityisesti tämä koskee omaa toimintaamme. Kun siis yksilöllinen substanssikäsitys on periaatteessa analysoitavissa täydellisesti, myös me itse voimme periaatteessa kyetä tähän jos tietomme on tarpeeksi korkealla. Voin siis itse analysoida oman historiani jos sattuisin olemaan kaikkietävä. Mutta vain Jumala voi olla kaikkietävä. Siten ihmiset eivät pysty näkemään omia tilojaan ja sitä miten yhdestä tilasta seuraa jokin toinen.

Pystymme tähän kuitenkin a posteriori eli ottamalla oppia aiemmista kokemuksistamme. Suunnilleen tätä Leibniz tarkoittaa seuraavalla kryptisellä huomautuksella: ”Ilmiöt noudattavat tiettyä järjestystä, joka on luontomme mukainen, tai niin sanoaksemme meissä olevan maailman mukainen, ja tämän järjestyksen vuoksi voimme tehdä hyödyllisiä havaintoja, joiden avulla pystymme ohjaamaan toimintaamme ja jotka oikeuttaa tulevien ilmiöiden menestys.”

Tähän liittyy myös moraalinen varmuus: koska Aurinko nousee joka aamu, voimme olettaa sen nousevan myös huomenna, vaikka asiasta ei ole absoluuttista varmuutta. Ja koska nämä ilmiöt ovat universaaleja ja Jumala on luonut parhaan mahdollisen maailman, voimme luottaa siihen, että myös kaikkien muiden havaintomaailmassa aurinko nousee joka aamu eli kaikki substanssit heijastavat tai representoivat samaa maailmaa. Kaikkien substanssien havainnot vastaavat siten toisiaan ja ilmiöt ovat intersubjektivisia. Leibniz sanoo esimerkiksi, että voimme sopia tapaamiseen tiettyyn aikaan toisen ihmisen kanssa ja aika ja paikka ovat molemmille samat.

Silti, vaikka havaittu maailma on yhtäpitävä kaikille sen asukkaille eli substansseille, eri substanssit käsittävät sen ilmiöt eri tavoin. Representoitu maailma ei ole samanlainen, vain verrannollinen. Jos meillä on liikenneonnettomuus tai tulipalo ja sitä on katsomassa joukko ihmisiä, kaikki katsojat näkevät periaatteessa saman asian tai näkymän. Kun kaksi katsojaa vertailee näkemäänsä jälkikäteen, on selvää että he puhuvat samasta asiasta ja ymmärtävät toisiaan koska heillä on sama kokemus. Silti kummallakin on oma näkökulmansa ja esimerkiksi toinen voi olla sitä mieltä, että punaisen auton ajaja teki virheen kun taas toinen on sitä mieltä, että sinisen auton ajaja on syyllinen onnettomuuteen.

(3) Jumala yksin, josta kaikki yksilöt jatkuvasti emanoituvat ja joka ei näe universumia pelkästään niin kuin ne sen näkevät vaan myös täysin niistä kaikista poikkeavalla tavalla, on yksilöiden ilmiöiden vastaavuuden syy. Jumala saa aikaan sen, että se, mikä on yhdelle erityistä, on myös julkista kaikille. Muuten substanssien välillä ei olisi mitään suhdetta. Näin voidaan sanoa, ei ehkä ihan tavanomaisessa mielessä mutta silti ymmärrettävästi, että yksi

partikulaarinen substanssi ei koskaan vaikuta toiseen partikulaariseen substanssiin eikä ole sen vaikutuksen kohteena. Sillä on huomattava, että se, mikä kullekin substanssille tapahtuu, on vain seurausta sen ideasta tai täydellisestä käsitteestä eikä mistään muusta; tämä idea pitää nimittäin sisällään jo kaikki predikaatit ja tapahtumat ja ilmaisee koko universumin. Todellisuudessa meille ei voi tapahtua mitään muuta kuin ajatuksia ja havaintoja, ja kaikki meidän tulevat ajatuksemme ja havaintomme ovat vain seurauksia, vaikkakin kontingenteja, aikaisemmista ajatustamme ja havainnoistamme. Jos siis kykenisin tarkastelemaan tarkasti kaikkea, mitä minulle nyt tapahtuu ja ilmenee, pystyisin näkemään siinä kaiken, mitä koskaan tulee minulle tapahtumaan tai ilmenemään. Eikä tämä estyisi vaan tapahtuisi minulle siinäkin tapauksessa, että kaikki häviäisi ulkopuoleltani niin, että jäljelle jäisi vain Jumala ja minä. Koska kuitenkin liitämme sen, mitä tietyllä tavalla tiedostamme, muihin olioihin, ikään kuin ne olisivat meihin vaikuttavia syitä, meidän on tarkasteltava tämän ajatuksen perustaa ja sitä, minkä verran siinä on totuutta.

Syy siihen, miksi eri substanssit kokevat maailman verrannollisesti on siis Jumala. Vain Jumala näkee täydellisesti kaiken koska hän näkee kaikki näkökulmat täydellisen analyysin kautta. Siten hänen näkökulmansa poikkeaa kaikista muista maailman asukkaista. Ajatuskokeena vaikkapa Facebook, jossa kaikkein käyttäjien kaikki päivitykset olisivat julkisia. Facebookin ylläpitäjä, josta käytetään nimeä Jumala, on vastuussa siitä, että kunkin käyttäjän kukin tilapäivite näkyy kaikille muille käyttäjille. Mutta koska kaikki eivät voi olla toisensa parhaita kavereita, kaikki eivät havaitse kaikkien muiden käyttäjien päivityksiä ainakaan suoraan. Silti periaatteessa tähän pätee se, mitä Leibniz sanoo tässä kohdassa: ”Jumala saa aikaan sen, että se, mikä on yhdelle erityistä, on myös julkista kaikille”

Siis yhden substanssit tilat ovat periaatteessa kaikkien muiden substanssien havaittavissa oman näkökulmansa mukaisesti. Tätä Leibniz kutsuu toisinaan yhteensopivuus-hypoteesiksi (konkomitanssi) ja toisinaan ennalta-asetetuksi harmoniaksi. Substanssit siis heijastavat jatkuvasti toistensa tiloja, mutta eivät ole suoraan kausaalisuhteessa toisiinsa. Leibniz sanookin, että yksi partikulaarinen substanssi ei koskaan vaikuta toiseen partikulaariseen substanssiin eikä ole sen vaikutuksen kohteena.

Metafysiikan esityksessä Leibnizin teoria ennalta-asetetusta harmoniasta oli vielä varsin alkuvaiheessaan, vaikkakin jo olennaisilta osiltaan olemassa. Sen havainnollistamiseksi käytän

kuitenkin myöhempää (1696) kirjoitelmaa, jolla Leibniz selvensi *Substanssien luontoa koskevan uuden järjestelmän* ajatuksia. Hän esitti siinä kuuluisan esimerkkinsä kellokoneistosta:

Ajatellaan, että meillä on kaksi seinä- tai taskukelloa, jotka käyvät aivan samaa tahtia. Nähdäkseni tähän on kolme tapaa. Ensiksi, kelloilla on keskinäinen vaikutus toisiinsa. toiseksi, vastuussa olevan ihmisen huolenpito. kolmanneksi, kellojen oma tarkkuus. Ensimmäisen, vaikutukseen perustuvan tavan totesi suureksi hämmästyksekseen kokeellisesti herra Huygens. Hän oli kiinnittänyt kaksi suurta kelloa samaan puulevyyn, ja niiden heilurien jatkuvat lyönnit aiheuttivat puulevyn osissa vastaavia värähtelyjä. Nämä erilaiset värähtelyt saattoivat kuitenkin jatkua sellaisinaan, omassa järjestyksessään, sekaantumatta toisiinsa, vain jos kellot pysyivät samassa tahdissa, ja – se oli pieni ihme, mutta näin kuitenkin tapahtui – vaikka heilurien lyöntiä tarkoituksellisesti häirittiin, ne alkoivat kohta lyödä sopusoinnussa keskenään, melkein kuin kaksi yksiaanisesti värähtelevää kieltä. Toinen tapa, jolla kaksi kelloa – ja jopa huonoa kelloa – saadaan näyttämään aina samaa aikaa, on taitavan työmiehen paneminen asialle. Hän huolehtii kelloista virittämällä niitä koko ajan vuorotellen. Kutsun tätä huolenpidoksi. Kolmantena tapana on vielä lopuksi ajateltavissa, että kellot valmistetaan alun alkaen niin taitavasti ja tehdään niin tarkoiksi, että ne varmasti käyvät myöhemminkin aina samassa tahdissa. Nimitän tätä ennalta tehdyksi sopimukseksi. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 228)

Tässä näppärässä vertauskuvassa ensiksi yksi kello vaikuttaa suoraan toiseen, toisessa tapauksessa kumpaakin kelloa korjataan koko ajan ja kolmannessa kummatkin kellot ovat itsenäisiä täydellisyyksiä. Leibniz viittaa näille kartesiolaisuuteen (mekanistinen vaikutus), okkasionalismiin (Jumala yhdistää tilat keskenään) ja omaan ennalta-asetettuun harmoniaan (substanssit asetettu harmoniaan luomistapahtumassa). Samanlainen erottelu sopii mielen ja ruumiin suhteeseen kuten Leibniz seuraavaksi sanoo:

Asetetaan nyt seuraavaksi sielu ja ruumis näiden kahden kellon paikalle. Myös niiden välinen sopusointu tai sympatia toteutuu jollakin edellä mainituista kolmesta tavasta. Vaikuttaminen on tavallisen filosofian mukaista, mutta emme voi käsittää sellaisia materiaalisia hiukkasia tai immateriaalisia kvaliteetteja tai specieksiä, jotka voivat siirtyä

substanssista toiseen. Näin ollen tämä käsitys on hylättävä. Huolenpito kuuluu okkasionaalisten syiden järjestelmään. Olen kuitenkin sitä mieltä, että tämä merkitsee Deus ex machinaan turvautumista luonnollisessa ja jokapäiväisessä asiassa, josta järki sanoo, että Jumala puuttuu siihen ainoastaan siten kuin hän myötävaikuttaa kaikkiin muihin luonnonoloihin. Siten jäljelle jää vain oma hypoteesini ennalta säädetystä harmoniasta, jossa jumalallinen ennalta näkemisen taito laatii alusta asti jokaisen substanssin niin täydelliseksi ja tarkasti säännönmukaiseksi, että se vain sille syntymässään annettuja omia lakejaan seuratessaan kuitenkin on sopusoinnussa muiden kanssa tai aivan kuten Jumala yleisen myötävaikutuksensa lisäksi toimisi siinä yhä jatkuvasti. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 229)

Olennaista ennalta-asetetun harmonian ymmärtämisessä on säännönmukaisuus. Maailma toimii tiettyjen yleisten lakien mukaan eli aktuaalinen maailma on järjestäytynyt. Tämä koskee myös substansseja. Kuten Leibniz kohdassa 14 sanookin, se, mitä kullekin substanssille tapahtuu on vain seurausta sen ideasta tai täydellisestä käsitteestä eikä mistään muusta. Kuten muistetaan, tästä käsitteestä seuraavat kaikki subjektin tilat. Kaikki meidän ajatuksemme ja havaintomme ovat seurauksia edellisistä tiloista (vaikkakin kontingenteja). Mitään mitä havaitsemme tai ajattelemme ei synny tyhjästä vaan perustuu jollakin tavoin aiemmalle. Siten maailma on järjestäytynyt ja käsitettävissä. Niinpä Leibniz sanoo, että jos minulla olisi ääretön mieli, voisin nähdä kaiken mitä minulle tulee tapahtumaan siitä mitä nyt havaitsen tai ajattelen. Koska jokainen substanssi tai substantiaalinen muoto on oma maailmansa, oma kokonaisuutensa, voisin nähdä tulevat tilani täysin riippumatta muista substansseista.

Jos Thomas Nagelin esimerkkiä noudattaen laitettaisiin rationaalinen sielu-substanssini eli hallitseva monadini lautaselle, se voisi silti johtaa kaikki tulevat tilat nykyisistä, sillä substanssit ovat riippuvaisia vain Jumalasta. Mutta, tästäkin huolimatta, meidän arkiymmärryksessämme, fyysisen maailman olentona, näemme asiat niin, että meihin vaikuttavat asiat ja me vaikutamme asioihin. Miten tämä on selitettävissä? Siitä seuraavassa pykälässä.

§15. Yhden äärellisen substanssin vaikutus toiseen koostuu siitä, että sen ilmaisuaste kasvaa ja samalla toisen ilmaisuaste vähenee, kun Jumala on säätänyt ne mukautumaan toisiinsa.

Metafyysisen kielen ja käytännön yhteensovittamiseksi ei toistaiseksi tarvitse ryhtyä pidempään tarkasteluun, vaan riittää huomautus, että attribuimme itsellemme ensi sijassa ja hyvin perustein ne ilmiöt, jotka ilmaiseimme täydellisemmin, ja että attribuimme muihin substansseihin ne, jotka kukin ilmaisee parhaiten. Siten substanssi, joka ulottuu äärettömiin, ilmaisee kaiken mutta saa rajoituksia sen mukaan, onko sen ilmaisemisen tapa enemmän vai vähemmän täydellinen. Tällä tavalla voidaan käsittää se, että substanssit voivat estää tai rajoittaa toisiaan, ja edelleen seuraa, että tässä mielessä niiden voidaan sanoa vaikuttavan toisiinsa ja joutuvan niin sanotusti mukautumaan toisiinsa. Voi nimittäin käydä niin, että muutos, joka lisää ilmaisua yhdelle, vähentää sitä toiselta. Nyt partikulaarisen substanssin ansiona on ilmaista hyvin Jumalan kunniaa, ja tämä tekee sen vähemmän rajoitetuksi. Ja käyttäessään kykyään tai voimaansa, eli toimiessaan, jokainen olio muuttuu paremmaksi ja laajentaa itseään siinä määrin kuin se on aktiivinen, siis silloin kun tapahtuu muutos, joka vaikuttaa useisiin substansseihin (itse asiassa jokainen muutos koskee kaikkia substansseja). Uskoakseni voidaan sanoa, että se, mikä tässä välittömästi siirtyy korkeamman asteiseen täydellisyyteen tai täydellisempään ilmaisuun, käyttää voimaansa ja toimii, kun taas se, joka siirtyy pienempään täydellisyyteen, osoittaa heikkouttaan ja kärsii. Olen myös sitä mieltä, että havaitsevan substanssin kaikki toiminta merkitsee jotakin nautintoa ja kaikki passiivisuus jotakin surua, ja päinvastoin. Voi kuitenkin helposti käydä niin, että jonkin nykyhetken edun tuhoaa suurempi paha, joka sitä seuraa. Ja siksi voimme tehdä syntiä toimiessamme tai käyttäessämme voimaamme ja löytäessämme mielihyvää.

Tästä aiheesta on tavallaan jo puhuttu eli kyse on substanssien välisistä aktioista ja passioista. Koska substanssit eivät suoraan vaikuta toisiinsa, keskinäinen kanssakäyminen on välillistä. Vaikka Leibniz puhuukin edellä aktioista ja passioista, hän käyttää tässä termiä ilmaisunaste (ransk. Expression). Se voidaan myös kääntää heijastamiseksi, vaikka ilmaisu on tarkempi vastine. Substanssit siis ilmaisevat tai heijastavat toisiaan koko ajan omien kykyjensä mukaan eli ilmaisunaste vaihtelee. Korkeammat substanssit ilmaisevat toisiaan selvemmin ja tarkemmin ja alemmat sekavammin. Kaikki substanssit myös ilmaisevat niiden luoja eli Jumalaa.

Nyt on kuitenkin niin, että substanssit myös rajoittavat toisiaan, sillä kaikki eivät voi ilmaista täydellisesti kaikkea muuta. Ja tämä eli ilmaisunaste jakaa substanssit moneen eri lajiin. Mitä paremmin substanssi ilmaisee muita substansseja, sitä korkeammalla se on substanssien

hierarkiassa. Ilmaisun asteen muutos tapahtuu minkä tahansa substanssin välillä eli jos jonkin muutoksen seurauksena yhdellä substanssilla on tarkempia havaintoja eli se ilmaisee paremmin muuta maailmaa, muiden substanssien ilmaisun aste pienenee. Tällä tavoin substanssit ikään kuin mukautuvat toisiinsa.

Ilmaisun aste vaikuttaa suoraan substanssin toimintaan. Kun sen ilmaisun aste kasvaa, siitä tulee aktiivinen ja se vaikuttaa muihin substansseihin. Kun ilmaisun aste vähenee, siitä tulee passiivinen ja se tulee muiden substanssien vaikuttamaksi. Aktiivisuudesta seuraa, että ao. substanssi toimii kun taas passiivinen substanssi kärsii tai tulee toiminnan kohteeksi. Aktiivisuus substanssissa, mikäli ao. substanssi on rationaalinen olento, tuottaa iloa kun taas passiivisuus surua. Aivan viimeinen lause kohdassa viittaa siihen, että meille voi tuottaa iloa moni asia, joka johtaa suurempaan pahaan kuten esimerkiksi liika herkkujen syöminen, joka johtaa vatsanpuruihin.

Monadologiassa Leibniz puhuu samasta asiasta eri termein eli aktiona ja passiona. Koska tämä puhetapa on mielestäni selvempi, katsotaan tässä seuraavaksi ao. kohta siitä.

49. Luodun olion sanotaan vaikuttavan ulospäin sikäli kuin sillä on täydellisyttä, ja olevan toisen vaikutuksen alaisena sikäli kuin se on epätäydellinen. Näin aktio on monadin ominaisuus sikäli kuin sillä on tarkkoja havaintoja, ja passio sikäli kuin havainnot ovat sekavia.

Aktiivisuus liittyy siis havaintojen tarkkuuteen. Mitä tarkempia havaintoja substanssilla on, sitä täydellisempi se on. Täydellisempi substanssi vaikuttaa vähemmän täydelliseen, samaan tapaan kuin Jumala, jolla on kaikki täydellisyydet vaikuttaa luotuihin substansseihin.

52. Tällä tavoin ovat luoduissa aktiot ja passiot vastavuoroisia. Sillä verratessaan kahta yksinkertaista substanssia Jumala löytää kummastakin perusteita, jotka pakottavat hänet sovittamaan toisen niihin, ja näin ollen se, joka tietystä suhteesta on aktiivinen, on toisesta kulmasta tarkasteltuna passiivinen. Se on aktiivinen sikäli kuin siinä tarkasti tiedetty toimii perusteena sille, mitä tapahtuu toisessa, ja passiivinen sikäli kuin peruste siinä tapahtuvaan löytyy siitä, mikä on tarkasti tiedetty toisessa.

Aktio ja passio liittyy erityisesti mielen ja ruumiin suhteeseen. Vaikka tässä kohtaa *Metafysikan*

esityksessä ei asiasta puhuta, katsotaan pikaisesti *Luonnon ja Armon järkiperaisten periaatteiden* kohtaa 4:

Jokainen monadi yhdessä tietyn ruumiin kanssa muodostaa elävän substanssin. Ei siis vain ole elämää kaikkialla liittyneenä ruumiinjäseniin tai elimiin, vaan lisäksi sitä on äärettömän monta astetta monadeissa, yksien hallitessa enemmän tai vähemmän toisia.

Jos ajatellaan ihmistä, ihminen koostuu substanssien aggregaatista tai kasaumasta. Aggregaatin muodostavat eriaisteiset substanssit, joista toiset ovat aktiivisia ja toiset passiivisia, mutta tämä keskinäinen suhde substanssien välillä muuttuu koko ajan. Esimerkiksi kun olen unessa ”hallitseva” substanssi eli rationaalinen sielu eli henki havainnoi sekavasti kun taas ruumiin muodostavat monadit ovat aktiivisempia (esim. liikun unissani tai kuorsaan). Kun herään, hengellä on taas selviä ja tarkkoja havaintoja ja se on aktiivinen suhteessa ruumiiseen, joka on passiivinen. Toisin sanoen tässä tilassa hengen ilmaisuaste on korkeampi kuin ruumiin.

Erityisesti on huomattava, että substanssien keskinäinen ilmaisu tuottaa harmonian, joka maailmassa vallitsee. Leibnizin oppi ennalta-asetetusta oli oppi, jota monien hänen aikaistensa oli vaikea hyväksyä, sillä sille oli mahdoton esittää mitään empiiristä evidenssiä. Yksi kriitikoista oli Antoine Arnauld. Katsotaanpa mitä Leibniz-Arnauld-kirjeenvaihdossa sanotaan tästä asiasta. Kesäkuussa 1686 Leibniz kirjoittaa Arnauldille:

Koska kaikki luodut substanssit ovat saman kaikkivaltiaan jatkuvasti tuottamia samojen suunnitelmien mukaisesti ja ilmaisevat samaa universumia tai samoja ilmiöitä, ne ovat täydellisesti yhteensopivia. Tämä saa meidät sanomaan, että yksi vaikuttaa toiseen, koska ensimmäinen ilmaisee tarkemmin kuin toinen muutosten syitä tai perusteita, samalla tavoin kuin katsomme aivan oikein pikemminkin laivan olevan liikkeessä kuin koko meren, vaikka abstraktisti puhuen toinenkin hypoteesi liikkeestä olisi mahdollinen, koska liike itsessään on aina suhteellista, jos sen syy jätetään huomiotta. Näin mielestäni vuorovaikutus luotujen substanssien välillä pitäisi ymmärtää, eikä fyysikaalisen vaikutuksen tai riippuvuuden oletuksella, jota ei koskaan voi tarkasti käsittää. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 136)

Vastauksessaan Leibnizille syyskuussa 1686 Arnauld ei oikein ymmärrä mitä Leibniz tarkoittaa. Hän viittaa erityisesti sielun ja ruumiin väliseen vuorovaikutukseen ja esittää esimerkin:

Oletetaan, että joku tekee käsivarteeni haavan. Se ei ruumiini näkökulmasta ole muuta kuin ruumiillinen liike, mutta sielussani on välittömästi kivun tunne, jota ei olisi ollut ilman sitä, mitä käsivarrelleni tapahtui. Nyt halutaan tietää, mikä on tämän kivun syy. Te ette halua sanoa, että ruumiini olisi vaikuttanut sieluuni, ettekä myöskään, että Jumala, kädelleni sattuneen tapahtuman vuoksi, olisi välittömästi muodostanut sieluuni tämän kivun tunteen. Teidän täytyy siis uskoa, että sielu muodostaa kivun itse. Tätä siis tarkoittatte, kun sanotte, että se, mitä sielussa tapahtuu ruumiin tapahtumien vuoksi, syntyy sielun omasta lähteestä. Pyhä Augustinus oli tätä mieltä, koska hän uskoi, että ruumiillinen kipu ei ole muuta kuin sielun surua siitä, että sen ruumis ei ole kunnossa. Mutta mitä vastattaisiin sille, joka esittää seuraavan vastaväitteen: Jos näin olisi, niin sielun pitäisi tietää, että sen ruumis ei ole kunnossa, ennen surullisuutta; mutta näin ei asia ole, koska juuri kipu paljastaa sielulle, että sen ruumis ei ole kunnossa. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 139).

Leibniz vastaus Arnauldin esimerkkiin on säilynyt luonnoksessa kirjeestä Arnauldille (ei suomennettu). Hän on hiukan ihmeissään Augustinus viitteestä, mutta myöntää tämän olleen asioihin paneutunut filosofi. Hänen oma vastauksensa on kuitenkin se, että sielu ei huomaan ruumiin olevan haavoitettu siksi, että ruumis vaikuttaa suoraan sieluun saati sitten Jumalan asiaan puuttumisen vuoksi vaan siksi että sielun luonto on ilmaista mitä tapahtuu ruumiissa sillä molemmat luotiin siten aikojen alussa, että sielun ajatusten sarja on täydellisessä harmoniassa ruumiin liikkeiden kanssa. (LA, 87). Siten Leibnizin näkemys sielun ja ruumiin yhteistoiminnasta edustaa samantapaista sielu-ruumis parallellismia kuin Spinozalla – sielun ja ruumiin tilojen seuraanto vastaa toisiaan täydellisesti.

§16. Jumalan poikkeuksellinen myötävaikutus sisältyy siihen, mitä olemuksemme ilmaisee, sillä tämä ilmaiseminen ulottuu kaikkeen, mutta Jumalan myötävaikutus ylittää meidän luontomme voiman tai meidän tarkan ilmaisumme, joka on äärellinen ja seuraa tiettyjä alisteisia sääntöjä.

Jäljelle jää vielä sen selittäminen, miten on mahdollista, että Jumala joskus vaikuttaa ihmisiin ja muihin substansseihin poikkeuksellisella ja ihmeellisellä myötävaikuttamisella. Näyttäähän siltä, että substansseille ei voi tapahtua mitään poikkeuksellista eikä yliluonnollista, koska kaikki niille tapahtuva on vain seurausta niiden omasta luonnosta. Täytyy kuitenkin muistaa, mitä olemme edellä sanoneet maailmankaikkeudessa esiintyvistä ihmeistä. Ne ovat aina yleisen järjestyksen universaalien lain mukaisia vaikka ovatkin alisteisten maksiimien yläpuolella. Ja kuten jokainen persoona ja jokainen substanssi on kuin pieni maailma, joka ilmaisee suuren, voidaan sanoa myös, että sellainen Jumalan poikkeuksellinen teko substanssia kohtaan on yhtä kaikki ihme, vaikka se sisältyykin maailmankaikkeuden yleiseen järjestykseen sikäli kuin tuon substanssin olemus tai yksilökäsitys sitä ilmaisee. Siispä jos sisällytämme luontoomme kaiken, mitä se ilmaisee, mikään ei ole sille yliluonnollista, sillä se kattaa kaiken ilmaisten aina oman syynsä, ja Jumala on substanssien tosi syy. Mutta se, minkä luontomme ilmaisee täydellisemmin, kuuluu luontoomme aivan erityisellä tavalla; onhan tässä, kuten olen edellä selittänyt, peruste sen voimalle ja rajallisuudelle. Siksi on olemassa paljon asioita, jotka ylittävät luontomme voimat ja jopa kaikkien rajoitettujen luontojen voimat. Tästä seuraa, puhuakseni lopulta selkeämmin, että ihmeet ja Jumalan poikkeuksellinen myötävaikutus ovat siinä mielessä erikoisia, että niitä ei voi nähdä ennakolta yhdenkään luodun mielen päättelyllä, olipa mieli kuinka valistunut hyvänsä, koska yleisen järjestyksen tarkka käsittäminen on niille kaikille mahdotonta. Sen sijaan kaikki, mitä kutsutaan luonnolliseksi, riippuu maksiimeista, jotka ovat vähemmän yleisiä ja luotujen olioiden käsitettävissä. Jotta siis sanamme olisivat yhtä moitteettomia kuin niiden merkitykset, on hyvä kytkeä tietyt puhettavat tiettyihin ajatuksiin: sitä, mikä sisältää kaiken minkä ilmaisemme, voidaan kutsua olemukseemme tai ideaksemme, ja koska tämä idea ilmaisee ykseytemme Jumalan itsensä kanssa, sillä ei ole rajoja eikä mikään ole sen ulkopuolella. Mutta sitä, mikä meissä on rajattua, voidaan kutsua meidän luonnoksemme tai voimaksemme, ja tässä suhteessa se, mikä ylittää kaikkien luotujen substanssien luonnon, on yliluonnollista.

Vielä Leibniz katsoo tarpeelliseksi tähdentää, että ihmisen tieto ei koskaan voi ylittää Jumalan tasolle vaikka onkin samansuuntaista. Kuten aiemmin puhuttiin, ihmisten tieto seuraa tiettyjä luonnonlakeja tai alisteisia maksiimeja. Jumalan kaikkitietävyys ja kaikkivoipuus taas ylittää paljon korkeammalle.

Tämä on syy siihen miksi Jumala joskus vaikuttaa ihmisiin ja muihin substansseihin poikkeuksellisella ja ihmeellisellä myötävaikutuksella eli toisin sanoen tekee ihmeitä. Luodut substanssit seuraavat omaa substantiaalista muotoon eli omaa predikaattien sarjaansa, jolloin kaikki niiden tilat seuraavat luonnollisesti edellisistä. Toisin sanoen luodun substanssin historiassa ei ole mitään poikkeavaa tai epäluonnollista. Ihmisenkin elämä seuraa ensimmäisistä havainnoista säännönmukaisesti eikä tietyn yksilön olemus voi toiseksi muuttua.

Silti ihmeet kuuluvat luonnonjärjestykseen. Kuten Leibniz sanoo, ne ovat aina yleisen järjestyksen universaalien lain mukaisia, sillä kun Jumala luo parhaan mahdollisen maailman, ao. maailman järjestäytyneisyys sisältää myös Jumalan siihen liittämät muutokset. Substanssin näkökulmasta katsoen kaikki mitä Jumala tekee on luonnollista, myös ihmeet.

Leibniz kuitenkin sanoo: se, minkä luontomme ilmaisee täydellisemmin, kuuluu luontoomme aivan erityisellä tavalla, onhan tässä peruste sen voimalle ja rajallisuudelle. Toisin sanoen substanssit ilmaisevat erityisesti Jumalaa, joka on heidät luonut. Leibniz ei vielä tässä puhu asiasta, mutta syy siihen on erityisesti siinä, että Jumala antaa ihmisille synnynnäisiä ideoita, joista yksi on idea Jumalasta. Kirjoituksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä* hän sanoo:

Sisältääkö sielu alun perin monien käsitteiden ja oppien periaatteet, jotka ulkoiset kohteet vain herättävät tilaisuuden tullen, kuten uskon Platonin ja myös skolastikkojen lailla... matemaatikot kutsuvat niitä nimellä yhteiset käsitykset (*koinai ennoiai*). Modernit filosofit antavat niille muita kauniita nimiä, ja erityisesti Julius Scaliger käytti nimitystä *semina aeternitatis* eli *Zophyra*, jolla tarkoitetaan eläviä tulia, valonväläyksiä, jotka on kätkeyty sisimpäämme mutta jotka aistien kohtaaminen saa näkymään kuin iskun hiomakivestä kirvoittamat kipinät. Siksi ei syyttä uskota, että tuo loiste merkitsee jotakin jumalaista ja ikuista, joka näkyy varsinkin välttämättömissä totuuksissa. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 289)

Synnynnäisistä ideoista huolimatta on paljon mitä emme voi käsittää ja alisteisten maksimien ylittävät asiat eli ihmeet kuuluvat juuri näihin ilmiöihin. Tästä johtuu erityisesti se, että ihmeitä ei voi ennakoida, koska ne ylittävät meille ilmenevät luonnolliset lait. Universumin todellisen järjestyksen voi käsittää vain Jumala – luodut substanssit kykenevät käsittämään vain luonnonlakeihin perustuvat järjestyksen, joka noudattaa alempien maksimeja. Toisin sanoen

luodut substanssit kuuluvat armon valtakuntaan rationaalisen sielunsa puolesta, mutta heidän havaintomaailmansa kuuluu luonnon valtakuntaan eli he voivat havainnoida luontoa vain mekaniikan perusteella, ei metafyyssisten tekijöiden kuten voimien perusteella. Tästä syystä ihme ei ole ihme siksi, että se on epätavallinen ilmiö, kuten Leibniz selittää Arnauldille kirjeessään huhtikuussa 1687:

Jos olen oikein ymmärtänyt okkasionaalisten syiden kannattajien näkemyksen, he olettavat ihmeen, joka ei ole yhtään vähempää ihme sen vuoksi, että on jatkuva. Sillä minusta näyttää, että ihmeen käsite ei koostu harvinaisuudesta. Tullaan sanomaan, että Jumala toimii tässä vain yleisiä lakeja seuraten ja siis tekemättä ihmeitä, mutta minä en hyväksy tätä päätelmää vaan uskon, että Jumala voi noudattaa yleisiä lakeja jopa ihmeissä, esimerkiksi jos Jumala olisi päättänyt suoda välittömästi armonsa tai tehdä jonkin muun tämänkaltaisen teon. Joka kerta kun sellaista tapahtuisi, tämä teko olisi ihme, vaikka se olisikin tavanomainen. Myönnän, että okkasionaalisten syiden kannattajat voivat antaa termille toisen määritelmän, mutta minusta näyttää siltä, että tavallisen kielenkäytön mukaan ihme eroaa tavallisesta teosta sisäisesti ja aktin substanssin suhteen, ei sellaisen ulkoisen piirteen kuin tavanomaisuuden suhteen, ja tarkasti ottaen Jumala tekee ihmeen silloin, kun hän tekee jotakin, mikä ylittää hänen luoduille olioille antamansa ja säilyttämänsä voimat. Esimerkiksi jos Jumala saisi aikaan sen, että kappale, joka on lingon avulla asetettu ympyräliikkeeseen, jatkaisi ympyrämäistä liikettään sittenkin, kun se on irrotettu lingosta, vapaasti ilman mitään pakkoa tai pidätettä, tämä olisi ihme, sillä luonnonlakien mukaan kappaleen täytyisi jatkaa suoraviivaisesti tangentin suuntaan. Jos Jumala säätäisi, että näin pitää aina tapahtua, hän tekisi luonnollisia ihmeitä, koska tällaista liikettä ei olisi mahdollista selittää millään yksin kertaistemalla tavalla. Samaan tapaan täytyy sanoa, että jos liikkeen jatkuminen ylittää kappaleiden voiman, joudutaan toteamaan, että tunnustettuen käsitysten valossa liikkeen jatkuminen on todellinen ihme. Minä sitä vastoin uskon, että aineellisella substanssilla on voima jatkaa muutoksiaan seuraamalla lakeja, jotka Jumala on pannut sen luontoon ja jotka hän säilyttää. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 142-43)

Leibniz sanookin kohdassa 16, että se, mitä sanotaan luonnolliseksi riippuu maksiimeista, jotka ovat vähemmän yleisiä ja luotujen olioiden käsitettävissä. Luoduilla olioilla on tietty olemus tai luonto, joka on tässä mielessä rajattu – kaikki mikä ylittää sen kuten ihmeet on yliluonnollista, vaikkakin suuressa mittakaavassa yleisen järjestyksen eli Jumalan säätämän järjestyksen mukaista. Seuraavassa pykälässä käydään sitten käsittelemään näitä luonnonlakeja tai alisteisia maksiimeja, esimerkkinä Descartesin oppi liikemäärän säilymisestä.

§17-22 Luonto ja kappaleiden luonne

17. Esimerkki alisteisesta maksiimista eli luonnonlaista, jossa osoitetaan, vastoin kartesiolaisia ja monia muita, että Jumala säilyttää aina saman voiman mutta ei samaa liikemäärää.

(1) Olen jo useasti maininnut alisteiset maksiimit eli luonnonlait, ja voisi olla hyvä antaa niistä esimerkki. Meidän uudet filosofimme käyttävät yleisesti hyväkseen kuuluisaa sääntöä, jonka mukaan Jumala säilyttää maailmassa aina saman liikemäärän. Sehän onkin hyvin uskottavaa, ja aikaisemmin pidin sitä epäilyksettömänä. Sittemmin olen kuitenkin huomannut, missä virhe piilee. Virhe on siinä, että herra Descartes ja monet muut etevät matemaatikot ovat uskoneet, että liikemäärä, eli nopeus kerrottuna liikkuvan kappaleen koolla, on sama asia kuin liikuttava voima. Geometrisemmin sanottuna on uskottu, että voimat ovat suoraan verrannollisia nopeuksiin ja kappaleisiin. Ja on hyvin järkevää olettaa, että sama voima säilyy aina universumissa. Kun tutkimme tarkasti ilmiöitä, näemme selvästi, että ikuiselle mekaaniselle liikkeelle ei ole sijaa, sillä muutoin koneen voima, joka pienenee aina hieman kitkan takia ja jonka näin ollen täytyy pian loppua, palautuisi ja lisääntyisi siis itsestään ilman mitään uutta ulkoista sysäystä. Havaitsemme myös, että kappaleen voima pienenee vain sen verran kuin se antaa voimaa vieressään oleville kappaleille tai omille osilleen, jos niillä on oma liikkeensä. Siispä he ovat uskoneet, että se, mitä voidaan sanoa voimasta, voitaisiin sanoa myös liikemäärästä.

Tämä kohta on itse asiassa tiivistelmä Leibnizin vuoden 1686 artikkelista *Brevis demonstratio...*, joka on suomennoksessa otsikolla *Lyhyt todistus Descartesin ja muiden huomattavasta virheestä*

koskien luonnonlakia, jonka mukaan Jumala säilyttää saman liikemäärän; tätä he käyttävät väärin myös mekaniikassa (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 80-82). Kirjoituksen tarkoituksena on osoittaa vääräksi Descartesin liikkeen säilymisperiaate, jonka mukaan Jumala säilyttää aina saman määrän liikettä universumissa. Leibniz esittää kritiikin esimerkiksi alisteisesta maksimista eli luonnonlaista.

Kartesiolaisen käsityksen ongelma oli Leibnizin mukaan se, että he uskoivat, että liikemäärä, joka on nopeus kerrottuna liikkuvan kappaleen koko on sama asia kuin liikuttava voima (Descartes, *Filosofian periaatteet* II, 36; *Teokset* III, 86-87). Descartes sanoo: "...kun Jumala liikutti erilaisin tavoin aineen osia silloin, kun hän ne loi, ja kun hän nyt säilyttää kaiken tuon aineen aivan samalla tavalla ja samana kuin hän sen aluksi loi, niin jo pelkästään tämän vuoksi on arveltava, että hän säilyttää siinä myös aina yhtäläisesti liikettä". Toisin sanoen liikevoima on ymmärrettävä niin, että voimat ovat suoraan verrannollisia nopeuksiin ja kappaleiden massaan (mv).

(2) Osoittaakseni eron näiden välillä teen seuraavan oletuksen: tietyltä korkeudelta putoava kappale saa voiman, joka riittää nostamaan kappaleen takaisin samalle korkeudelle, jos sen suunta vaihtuu, ainakin ellei se törmää mihinkään esteisiin. Esimerkiksi heiluri nousisi täysin samalle korkeudelle, josta se laskeutui, elleivät ilman vastus ja jotkut muut pienet esteet vähentäisi hieman sen saamaa voimaa. oletan myös, että yhden naulan painoisen kappaleen nostamiseen neljän sylen korkeudelle CD tarvitaan yhtä paljon voimaa kuin neljän naulan painoisen kappaleen B G. nostamiseen yhden sylen korkeudelle eF. Kaiken tämän uudet filosofimme myöntävät. On siis ilmeistä, että pudottuaan korkeudelta CD kappale a on saanut täsmälleen yhtä suuren voiman kuin kappale B pudottuaan korkeudelta eF. ensiksikin, kun kappale B on tullut pisteeseen F ja saanut voiman nousta pisteeseen e (ensimmäisen oletuksen mukaisesti), sillä on voima nostaa neljän naulan painoinen kappale - eli itsensä painoinen kappale - yhden sylen korkeudelle eF. toiseksi, kun kappale a on tullut D:hen ja saanut voiman nousta taas C:hen, sillä on voima nostaa yhden naulan painoinen kappale - eli itsensä painoinen kappale - neljän sylen korkeudelle CD. siten (toisen oletuksen mukaan) näiden kahden kappaleen voima on samansuuruinen. Tarkastelkaamme nyt sitä, onko liikemäärä sama molemmilla puolilla. Yllättävää kyllä tässä löydämme mitä suurimman eron. Galilei on nimittäin todistanut, että pudotuksessa CD saatu nopeus on kaksinkertainen verrattuna pudotuksessa eF saatuun, vaikka korkeus on nelinkertainen. kertokaamme siis kappale a, jota

vastaa luku 1, nopeudellaan, jota vastaa luku 2. tuloksi eli liikemääräksi tulee 2. Toisaalta kun kerromme kappaleen B, jota vastaa luku 4, nopeudellaan, jota vastaa luku 1, tuloksi eli liikemääräksi tulee luku 4. siten kappaleen a liikemäärä pisteessä D on puolet kappaleen B liikemäärästä pisteessä F, vaikka niiden voimat olivat yhtä suuret. Liikemäärän ja voiman välillä on siis selvä ero, mikä oli todistettava. Näin nähdään, kuinka voimaa pitää arvioida sen mukaan kuinka suuren vaikutuksen se pystyy tuottamaan – esimerkiksi sen mukaan, kuinka korkealle tietyn suuruinen ja tyyppinen kappale pystytään nostamaan, mikä on aivan eri asia kuin nopeus, joka sille pystytään antamaan. kaksinkertaisen nopeuden antamiseksi tarvitaan enemmän kuin kaksinkertainen voima. mikään ei ole yksinkertaisempaa kuin tämä todistus, ja herra Descartes erehtyi tässä kohtaa vain koska luotti liikaa ajatteluunsa. Hämmästyin kuitenkin sitä, että hänen seuraajansa eivät ole tätä virhettä havainneet. Ja pelkäänpä, että he alkavat vähitellen muistuttaa joitakin peripateetikkoja, joita he pilkkaavat, ja että heille on tulossa tavaksi, niin kuin näille, nojata ennemmin mestarinsa kirjoihin kuin järkeen ja luontoon.

Leibniz kuitenkin osoittaa, että voima ja liikemäärä ovat kaksi eri asiaa. Hän osoittaa piirroksen avulla, että kahden eri korkeudelta putoavan erikokoisen kappaleen voima on samansuuruinen niiden ponnahtaessa päätepisteestä. Kappaleet A ja B saavat siis samansuuruisen voiman siitä huolimatta, että niiden putoama matka on erisuuruinen. Kartesiolaisen teorian mukaan molempien kappaleen liikemäärä on myös sama. Mutta näin ei ole. Kun kappaleen A liikemääräksi tulee 2, mutta kappaleen B liikemääräksi tulee 4. Siten kappaleiden voimat ja liikemäärät eivät vastaa toisiaan kuten pitäisi olla kartesiolaisten mukaan.

Leibnizin mukaan voimaa pitää arvioida sen mukaan kuinka suuren vaikutuksen se pystyy tuottamaan eli esimerkiksi kuin korkealle jokin kappale pystytään nostamaan eikä sen nopeuden mukaan joka sille voidaan antaa. Kaksinkertaiseen nopeuteen tarvitaan enemmän kuin kaksinkertainen voima. Leibnizin mukaan maailmankaikkeudessa ei säily sama liikemäärä, vaan voima, joka on määriteltävä kaavalla mv^2 siis nopeuden ja massan neliö. Kappaleet saavat liikkeen kautta tietynlainen kineettisen energian (kyky tehdä työtä), jota Leibniz sanoo eläväksi voimaksi (*vis viva*).

Leibnizin kritiikki oli kauaskantoinen, sillä se romautti koko perustuksen kartesiolaiselta luonnontieteeltä. Se johti myös pitkälliseen kiistaan, joka tunnetaan nimellä *vis viva*-kiista. Monet englantilaiset filosofit kuten Newton kannattivat kartesiolaista teoriaa ja taistelu

”Leibnizilaisten” ja ”Kartesiolaisten” kesken kesti 1800-luvulle asti, jolloin energian säilymlaki keksittiin. Mm. Kant kirjoitti varhaisvuosinaan paljon tästä aiheesta.

Leibnizin teoria voimasta sai uusia piirteitä hänen myöhemmissä kirjoituksissaan. Vuonna 1695 hän julkaisi Acta Eroditorumissa käänteentekevä artikkelin Specimum dynamicum eli Tutkimus dynamiikasta, jossa hän loi uuden tieteen voimista, jota hän kutsui dynamiikaksi. Kirjoituksessa erotetaan neljä erilaista voimaa, jotka ovat kaikkien luonnonilmiöiden taustalla. Primitiiviset voimat ovat ulottuvuuden ja nopeuden taustalla ja johdannaiset voimat ovat primitiivisten voimien muotoja tai erikoistapauksia. Silti johdannaiset voimat ovat välittömänä syynä liikkeelle. Johdannaisiin voimiin kuuluvat myös elävä voima (*vis viva*) ja kuollut voima (*vis mortua*), jotka ovat suhteessa liikkeeseen. Jälkimmäinen (Leibniz kutsuu sitä myös nimellä *conatus*) on potentiaalinen liike kappaleessa ja edellinen on seurausta liikkeestä. Liike synnyttää elävää voimaa, joka säilyy maailmankaikkeudessa, ja on siten energian lähde. (Aiheesta ks. Repo & Viljanen, *Leibnizin dynamiikka, Niin & Näin* 3/2012).

Näiden erityyppisten voimien suhde Leibnizin metafyyssiseen systeemiin on monimutkainen, mutta Daniel Garberin mukaan karkea kuva voisi olla tämänkaltainen: meillä on kaksi eri tasoa. Ensinnäkin on havaintojen taso (alisteiset maksimit), joka muodostaa fyysisten tieteiden perustan. Tämä taso perustuu johdannaisiin voimiin, jotka ovat primitiivisten voimien muunnelmia. Johdannaiset voimat vaikuttavat vain kappaleisiin ja liittyvät ilmiöiden maailmaan. Toiseksi on selittävä taso, joka on primitiivisten voimien taso. Nämä voimat liittyvät monadeihin, ja ne on ymmärrettävä appetitioina tai haluina, aktiivisuutena, joka saa monadin siirtymään tilasta toiseen. (Garber 1995, 297.) Toisin sanoen, primitiiviset voimat kontrolloivat substansseja, ja johdannaiset voimat tuottavat havaittavat luonnonilmiöt.

§18. Voiman ja liikemäärän erottelu on tärkeää. Se osoittaa muun muassa, että kappaleiden ilmiöiden selittämiseksi on tarpeen vedota metafyyssiin tekijöihin, jotka eivät liity ulotteisuuteen.

Tämä voiman ja liikemäärän välisen eron esiintuominen on tärkeää, ei pelkästään sen vuoksi, että fysiikassa ja mekaniikassa löydettäisiin oikeat luonnonlait ja liikesäännöt, tai pelkästään sen vuoksi, että saataisiin joidenkin etevien matemaatikoiden kirjoituksiin hiipineet käytännölliset virheet korjatuiksi, vaan myös siksi, että metafysiikassa ymmärrettäisiin paremmin periaatteet.

Nimittäin liike, jos tarkastellaan vain sitä, mitä se tarkalleen ja formaalisti sisältää, eli paikan muutosta, ei ole täysin todellinen asia. Kun useat kappaleet muuttavat keskinäisiä sijaintiaan, ei ole mahdollista yksin noita muutoksia tarkastelemalla määrittää, mihin niistä liike tai lepo olisi liitettävä, kuten voisin geometrisesti osoittaa, jos haluaisin keskeyttää tämän esityksen niin tehdäkseni. Mutta voima tai välitön syy noiden muutosten takana on jotakin todellisempaa, ja on riittävästi perusteita liittää se johonkin kappaleeseen ennemmin kuin johonkin toiseen. Lisäksi on niin, että vain tämän perusteella voimme tietää, mihin kappaleeseen liike oikeammin liittyy. Tämä voima on jotakin muuta kuin koko, muoto ja liike, ja siitä voimme nähdä, ettei kaikki kappaleissa käsittämämme ole vain ulotteisuutta ja sen modifikaatioita, niin kuin modernit filosofimme luulottelevat. Joudumme siis ottamaan uudelleen tarkasteluun tiettyjä olioita tai muotoja, jotka modernit filosofit ovat kieltäneet. Tuleekin yhä enemmän ja enemmän ilmeiseksi, että vaikka ne, jotka ymmärtävät partikulaarisia luonnonilmiöitä, voivat selittää nämä ilmiöt matemaattisesti tai mekaanisesti, korporeaalisen luonnon tai jopa mekaniikan yleiset periaatteet ovat kuitenkin pikemminkin metafysisiä kuin geometrisiä. Ne liittyvät tiettyihin jakamattomiin muotoihin tai luontoihin ilmiöiden syinä ennemmin kuin korporeaaliseen ja ulotteiseen massaan. Näillä pohdiskeluilla voidaan sovittaa yhteen kaksi puolta: toisaalta modernien ajattelijoiden mekaaninen filosofia, toisaalta niiden älykkäiden ja hyvää tarkoittavien ihmisten varovaisuus, jotka pelkäävät, eikä aivan syyttä, että aineettomista asioista etäännyttäen liikaa, mikä on hurskaudelle vahingoksi.

Tässä kohdassa Leibniz vielä painottaa edellisen kohdan antia. Ensinnäkin hän sanoo, että erottelu voiman ja liikemäärän kohdalla on tärkeää paitsi fysiikalla ja mekaniikalle, myös metafysiikalle. Kuten muistamme, mekanistit selittivät maailman ilmiöt muodon, koon ja liikkeen perusteella. Kun katsotaan Descartesin *Filosofian periaatteita*, hän näki suuren vaivan selittääkseen esimerkiksi maailman koostumuksen erilaisilla materiaalisilla kvaliteeteilla kuten hiukkasilla, pyörteillä ja tiehyeillä. Selitykset kävivät toisinaan melko fantastisiksi.

Leibniz näkee liikkeen huomattavasti vähemmän tärkeäksi kuin Descartes, mikä johtuu pitkälti siitä metafysisestä syystä, että Leibnizille liike on näennäinen. Avaruus on relatiivinen eli perustuu substanssien välisiin suhteisiin ja siten liike ymmärrettynä paikan vaihdoksena on vain näennäinen. Kun on monta kappaletta joiden sijainti toisiinsa nähden muuttuu, ei ole selvää mikä niistä on liitettävä liikkeeseen ja mikä lepoon. Ei ole siis absoluuttisesti niin, että

kappale liikkuu yhdestä paikasta toiseen, vaan sijainti voi vaihtua niin, että kappaleiden suhteet toisiinsa muuttuvat.

Myöskään syy kappaleiden muutoksille ei ole löydettävissä liikkeestä, vaan voimista kuten Leibniz pyrki edellisessä kappaleessa osoittamaan. Voimat ovat perustavampia kuin liike ja on selvempää liittää voima johonkin tiettyyn kappaleeseen (esim. kappale A:ssa voi olla elävää voimaa kun taas kappale B:ssä kuollutta voimaa, jolloin kappale B on vain potentiaalisesti aktiivinen kun taas kappale A on aktiivinen).

On selvää, että nämä voimat ovat jotakin muuta kuin mekanistien perustavat periaatteet eli koko, muoto ja liike. Tästä seuraa, että kartesiolaisten perustavaksi oletama kvaliteetti kappaleissa eli ulotteisuus ei selitä mitään. Sen perusteella ei voi selittää kappaleiden toimintaa, joka perustuu voimiin, vaikka arkiymmärryksessä eli ihmisten tasolla mekanistiset selitykset ovat päteviä.

Jos mekanistiset selitykset luonnonilmiöiden taustalla hylätään, tästä seuraa että on turvaututtava metafyyysiin selityksiin eli toisin sanoen jo edellämainittuihin substantiaaliin muotoihin, joihin voimat liittyvät läheisesti. Leibniz sanoo, että vaikka partikulaarit luonnonilmiöt voidaan selittää matemaattisesti tai mekaanisesti, luonnon yleiset periaatteet on selitettävä metafyyysisesti. Siten myös meille havaittavan luonnon tai materian todellinen perusta on ulotteisuuden sijasta substantiaalisissa muodoissa tai luonnoissa pikemminkin kuin materiaalisessa ulotteisuudessa. Tämä johtuu siitä, että Leibniz haluaa antaa substansseille kausaalista voimaa. Substantiaalinen muoto on ikään kuin olion perusvoima, joka antaa substanssille sen ominaisuudet ja määrittää sen toimintatavat.

Leibnizin ajattelu vielä tässä vaiheessa oli pitkälti aristotelista. Daniel Garber on erityisesti korostanut, että Leibniz tukeutui 1680- ja 1690-luvulla pitkälti hylomorfismiin, jossa substantiaaliset muodot toimivat materiaa ohjaavina metafyyysisinä periaatteina. Toisin sanoen immateriaalinen substantiaalinen muoto oli yhdistynyt materiaaliseen ainekseen. Tähän aikaan Leibniz oletti, että on olemassa ns. korporeaalisia substansseja eli materiaalisia substansseja. Mikä sitten on korporeaalinen substanssi? Nojaan tässä Pauline Phemisterin artikkeliin "Corporeal substances and the Discourse on Metaphysics", *Studia Leibnitiana*, Bd. 33. H. 1., 68-85. Ks. myös Phemister, *Leibniz and the Natural World*; Hartz: *Leibniz's Final System*.

Teorian mukaan elämme maailmassa, jossa on korporeaalisia substansseja, jotka on ymmärrettävä aristoteelisen mallin mukaan muodon ja materian tai aineen yhdistelminä, karkeina organismeina, jossa kaikki suurempi sisältää jonkun pienemmän hierarkisesti

pienimpään olentoon. Toisin sanoen Leibnizin substanssikäsitys on Metafyysiikan esityksessä varsin toisenlainen kuin esimerkiksi Monadologiassa, jossa kaikki substanssit oletetaan toisistaan riippumattomiksi henkiseksi yksiköiksi. Tosin jotkut Leibniz-tutkijat ovat sitä mieltä, että Leibniz ei luopunut korporeaalista substansseista myöhemminkään. Esimerkkejä ovat Glenn Hartz ja Pauline Phemister, jonka asiaa valaiseva haastattelu löytyy *Niin & Näinin* numerosta 3/2012. Sitaatti haastattelusta:

PP: ”Kaikki substanssit ovat Leibnizin mukaan jakamattomia ykseyksiä. Korporeaaliset substanssit ovat eläviä olentoja, nisäkkäitä, kaloja, kasveja ja muita eläviä organismeja ja pienempiä eläimen kaltaisia organismeja. Niiden jakamattomuuden taustalla on hallitseva monadi tai sielun läsnäolo ykseydessä, joten vaikka olennon orgaaninen ruumis jakaantuu äärettömän moniin pienempiin olentoihin (pienempiin korporeaalisiin substansseihin tai pikemminkin näiden substanssien orgaanisiin ruumiisiin), ja vaikka orgaaninen ruumis muuttuu jatkuvasti uusien komponenttien tullessa mukaan tai poistuessa, eläin tai korporeaalinen substanssi pysyy itsessään yhtenäisenä, jakamattomana oliona.”

Katsotaan vielä Leibnizin omia sanoja kirjeessä Arnauldille, huhtikuu 1687:

Olen sitä mieltä, että se, mikä on reaalista tilassa, jota kutsumme liikkeeksi, johtuu aineellisesta substanssista aivan kuten ajattelu ja tahto johtuvat hengestä.... en uskalla vakuuttaa, ettei kasveilla olisi sielua tai elämää tai substantiaalista muotoa. Sillä vaikka istutetusta tai vartetusta puun osasta voi tulla samaa lajia oleva puu, voi olla, että siinä on siemenellinen osa, joka sisältää jo uuden kasvin, niin kuin eläinten siemenessä on ehkä jo eläviä eläimiä, joskin hyvin pieniä, jotka voivat muuttaa muotoaan samankaltaisiksi eläimiksi. En siis uskalla vielä väittää, että vain eläimet ovat eläviä ja että niillä on substantiaalinen muoto. Ehkä aineellisten substanssien muodoissa on olemassa ääretön määrä eri asteita. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 141-42).

Asiaan liittyy se, että Leibniz uskoi – tämä on tärkeä teema *Monadologiassa* – materiaalisten olentojen muodonmuutokseen. Siten esimerkiksi toukka muuttuu perhoseksi. Absoluuttista kuolemaa tai syntymää ei tämän seurauksena ole olemassa, vain substantiaaliseen muotoon liittyvä ruumis muuttuu. Siten toukalla ja perhosella on sama substantiaalinen muoto vaikka

sen ulkomuoto muuttuu. Tästä syystä muoto voi olla olemassa itsenäisenä silloinkin kun ruumis hajoaa. Tässä näkyy teorian kaksipuolisuus: muoto liittyy materiaan ja kaikella materiaalilla on muoto.

Teoria korporeaalista substansseista liittyy siis luonnon olemukseen. Kun halutaan päästä yli tästä, on turvauduttava metafysiikkaan. Leibniz tuo tässä jälleen ajatuksen kahdesta valtakunnasta: luonnon ja armon valtakunnasta. Hän sanookin, että hänen oppinsa tuo yhteen kaksi tapaa ymmärtää maailman: toisaalta modernien filosofien mekanismi ja hänen oma teoriansa korporeaalista substansseista ja toisaalta teologien tarve löytää Jumalan tarkoitukset luonnossa. Leibnizin ilmaisu ”älykkäiden ja hyvää tarkoittavien ihmisten varovaisuus, jotka pelkäävät, eikä aivan syyttä, että aineettomista asioista etäännyttäen liikaa, mikä on hurskaudelle vahingollista” kielii jälleen siitä, että Metafysiikan esitys oli tarkoitettu ekumeenisten pyrkimysten taustatekstiksi.

§19. Finaalisten syiden hyödyllisyys fysiikassa.

En mielelläni usko pahaa ihmisistä, enkä siis ole kritisoimassa moderneja filosofejamme yrityksestä häätää finaaliset syyt fysiikasta, mutta minun täytyy silti tunnustaa, että tämän näkemyksen seuraukset näyttävät minusta vaarallisilta, varsinkin kun se liitetään tämän tutkielman alussa hylättyyn näkemykseen, joka näyttää menevän niin pitkälle, että hylkää finaaliset syyt kokonaan, ikään kuin Jumala toimiessaan ei tavoittelisi mitään päämäärää tai hyvää tai ikään kuin hyvä ei olisi hänen tahtonsa kohde. Minä olen päinvastoin sitä mieltä, että juuri tästä meidän pitäisi etsiä kaikkien olemassa olevien olioiden ja luonnon lakien periaatteita, koska Jumalan mielessä on aina paras ja täydellisin. Olen aivan valmis myöntämään, että erehdymme helposti yrittäessämme määrittää Jumalan päämääriä tai säädöksiä. Näin on kuitenkin vain silloin, kun haluamme sitoa ne johonkin partikulaariseen suunnitelmaan ajatellen, että hänellä oli vain jokin yksittäinen asia mielessään, kun todellisuudessa hän tarkastelee kaikkea samanaikaisesti. Niinpä esimerkiksi on suuri virhe ajatella, että Jumala teki maailman vain meille, vaikka onkin aivan totta, että hän teki sen kaiken meille ja että universumissa ei ole mitään, mikä ei koskisi meitä ja mikä ei olisi sovitettu yhteen sen kanssa, mitä Jumala on meidän suhteemme ajatellut, edellä esitettyjen periaatteiden mukaisesti. Kun siis näemme jonkin hyvän vaikutuksen tai täydellisyyden, joka seuraa Jumalan töistä, voimme varmasti sanoa, että se oli Jumalan päämäärä, koska hän ei tee mitään sattuman

varaisesti. Hän ei ole niin kuin me, jotka aina välillä jätämme tekemättä hyvää. siksi tähän äärettömään viisauteen ei voi koskaan liittää liikaa harkintaa ja erehtyä niin kuin intomieliset valtio-oppineet, jotka hakevat ruhtinaiden suunnitelmista liikaa hienostuneisuutta, tai niin kuin kommentaattorit, jotka etsivät kirjailijastaan liian paljon lukeneisuutta. missään aiheessa ei ole vähemmän vaaraa erehtyä niin kauan kuin teemme vain myönteisiä väitteitä ja vältämme negatiivisia väitteitä, jotka rajaavat Jumalan suunnitelmia. Jokainen, joka näkee eläinten ihailtavan rakenteen, päätyy tunnustamaan olioiden Luojan viisauden, ja kehotan niitä, joilla on jokin tunne hurskaudesta tai todesta filosofiasta, välttämään tiettyjen niin sanottujen vapaaajattelijoiden puheita, joiden mukaan näemme, koska meillä sattuu olemaan silmät, eikä niin, että silmät olisi tehty näkemistä varten. Jos on vakavasti tällä kannalla, joka selittää kaiken materian välttämättömyydellä tai jonkinlaisella sattumalla - vaikka kumpikin näyttää naurettavalta kenestä tahansa, joka on ymmärtänyt, mitä olen edellä selittänyt - on vaikea tunnustaa luonnon älyllistä luojaakaan. Sillä vaikutusten on vastattava syitä, ja ne myös tunnetaan parhaiten syitensä koskevan tiedon avulla. Niinpä on irrationaalista esittää, että on olemassa suvereeni äly, joka organisoii asiat, ja sitten käyttää ilmiöiden selittämiseen vain materian ominaisuuksia viisauden sijasta. tämä olisi sama kuin historioitsija tarkastelisi sitä, kuinka joku suuri ruhtinas valloitti jonkin tärkeän paikan ja selittäisi tämän voiton tapahtuneen siksi, että pienet ruutihuukkaset syttyivät kipinän kosketuksesta, ja tämän aikaansaama vauhti kykeni sysäämään kovan, raskaan kappaleen sikäläisiä muureja kohti, kun taas tykin kuparipartikkelit olivat niin hyvin toistensa lomassa ettei tuo vauhti työntänyt niitä hajalleen. Olisi erikoista, jos historioitsija valitsisi tällaisen selityksen sen sijaan, että osoittaisi, kuinka valloittajan kaukonäköisyys sai hänet valitsemaan oikean hetken ja keinot ja kunka hänen voimansa voitti kaikki vastukset.

Tämän pykälän kohde on ennen muuta Spinoza, johon Leibniz suoraan viittaakin. Syy tähän on se, että Spinozismissa Jumalalla ei näytä olevan mitään päämäärää yksinkertaisesti siitä syystä, että luonto = jumala. Luonnossa ei ole mitään muita kuin vaikuttavia syitä ja se on moraalisesti neutraali. Luonto ei tavoittele hyvää kun taas Leibnizin systeemissä Jumala luo maailman juuri siksi, että sen olemassaolo on parempi kuin jos sitä ei olisi olemassa - toisin sanoen, maailman luomisella tavoitellaan jotain hyvää. Toinen kohde on tietenkin taas Descartes, jonka mukaan Jumala tahtoo absoluuttisesti mitä tahtoo, mutta jolla ei ole meitä tai maailmaan kohtaan mitään velvollisuuksia. Finaalisten eli päämääräsyiden kritiikki oli

muutenkin tyypillistä mekanisteille kuten esimerkiksi Hobbesille. Selittävät syyt olivat mekanistisia ja päämääräsyitä pidettiin skolastisena hölynpölynä. Ei haluttu selittää luonnonilmiöitä päämäärien vaan vaikuttavien syiden perusteella.

Koska Leibnizin mukaan Jumala tahtoo parasta, hän suhtautuu tieteenkin myös finaaliin syihin myönteisesti. Kuten hän tässä sanoo, ”Minä olen päinvastoin sitä mieltä, että juuri tästä meidän pitäisi etsiä kaikkien olemassa olevien olioiden ja luonnon lakien periaatteita, koska Jumalan mielessä on aina paras ja täydellisin.” Ongelma tässä on tieteenkin siinä, että Jumalan tarkoituksia on vaikea tietää, koska ymmärryksemme on rajattu. On kuitenkin ymmärrettävä Jumalan ajatustapa: hän ajattelee kaikkia asioita samanaikaisesti, yhtenä kokonaisuutena, universaalisti. Meidän ei tarvitse tietää Jumalan mielipidettä esimerkiksi Big Brother-kilpailun tilanteesta.

Samasta syystä meidän on ymmärrettävä, että vaikka ihmiset ovat Jumalalle erityisen rakkaita, hän ei voi varjella pelkästään heitä ja tahtoa vain heidän parastaan. Silti aina havaitessamme jonkin hyvän voime olla varmoja, että Jumala on sen tahtonut, koska hän toimii aina parhaalla tavalla. Kuten monessa muussakin kirjoituksessa, Leibniz käskää katsomaan luontoa, jossa Jumalan töiden täydellisyys on parhaiten nähtävissä. Voidaan siis nähdä, että kaikella on tarkoituksensa, kaikella on päämääränsä. Siten me näemme, koska Jumala on sitä tarkoitusta varten luonut meille silmät. Kyse ei ole mistään sattumasta. Leibnizin mukaan on naurettavaa väittää, että materia voisi järjestäytyä niin, että kaikki tähtää kohti jotain päämäärää – siten on selvää, että Leibniz ei voi olla ainakaan täydellisesti materialisti kuten jotkut Leibniz-komentaattorit ovat väittäneet. Tähän Leibniz viittaa lopun esimerkillä historioitsijasta. Kokoelmassa aiheesta myös *Tentamen Anagogicum*, s. 232-40.:

Luonnon tunteminen saa aikaan taidot, se antaa meille monia keinoja elämän säilyttämiseksi ja tarjoaa jopa mukavuuksia, mutta paitsi että viisauden ja hyveen synnyttämä mielen tyydytys on elämämme suurin kaunistus, se ylentää siihen, mikä on ikuista, kun taas tämä elämä on kovin lyhyt. siksi kaikki, mikä edistää sellaisten maksiimien muodostumista, jotka sijoittavat onnellisuuden hyveeseen ja joiden mukaan kaikki seuraa täydellisyyden periaatteesta, on äärettömästi hyödyllisempää ihmiselle ja jopa valtiolle kuin kaikki se, mikä palvelee taiteita...Finaalisten syiden tutkiminen fysiikassa on nimenomaan se käytäntö, jota uskoakseni täytyy noudattaa, ja ne, jotka ovat halunneet hävittää sen filosofiastaan, eivät ole tarpeeksi harkinneet sen

tärkeyttä. En nimittäin halua tehdä heille vääryttä uskomalla, että heillä on tässä pahoja aikeita. silti on tullut muita, jotka ovat käyttäneet heitä väärin ja jotka eivät ole tyytyneet hylkäämään finaalisia syitä fysiikassa ja palauttamaan ne muualle, vaan ovat pyrkineet tuhoamaan ne täysin ja osoittamaan, että maailman luoja on todellakin voimakkain, mutta ilman minkäänlaista älykkyyttä.

§20. Sokrateen merkittävä lausuma liian materialistisia filosofeja vastaan Platonilla.

Tämä muistuttaa minua sokrateen kauniista puheenvuorosta Platonin *Faidonissa*. Se sopii ihmeellisen hyvin yhteen minun tätä asiaa koskevien näkemysteni kanssa ja näyttää olevan varta vasten kirjoitettu meidän ylimaterialistisia filosofejamme vastaan. Tämä yhtäläisyys herätti minussa halun kääntää se, vaikka se hieman pitkä onkin. ehkäpä tämä näyte innostaa jonkun saattamaan meidän ulottuville niitä monia muita kauniita ja perusteltuja ajatuksia, joita tämän kuuluisan kirjoittajan teoksissa on.

Kohta on Platon: *Faidon*, 97b-99c. Platon oli kovasti Leibnizin mieleen ja hänen filosofiassaan on monia platonisia piirteitä. Aiheesta erit. Mercer, *Leibniz's Metaphysics*. Ao. *Faidonin* kohdassa keskustellaan mm. siitä, että kaiken ylläpitäjä ja aiheuttaja on järki ja että kaiken koossapitäjä ja ylläpitäjä on se mikä on todella hyvää ja oikeaa.

§21. Jos mekaaniset säännöt olisivat riippuvaisia vain geometriasta ilman metafysiikkaa, ilmiömaailma olisi aivan toisenlainen.

Koska Jumalan viisus on aina tunnustettu partikulaaristen kappaleiden mekaanisen rakenteen yksityiskohdissa, sen täytyy tulla osoitetuksi myös maailman yleisessä taloudellisuudessa ja luonnonlakien koostumuksessa. Tämä onkin niin totta, että tämä viisus näkyy yleisesti liikelaeissa. Sillä jos kappaleissa ei olisi muuta kuin ulotteinen massa eikä liike olisi muuta kuin paikan muutosta ja jos kaikki pitäisi ja voitaisiin johtaa yksistään näistä määritelmistä geometrisella välttämättömyydellä, niin seurauksena olisi, kuten olen muualla osoittanut, että pienempi kappale antaisi suuremmalle levossa olevalle kappaleelle törmätessään saman

nopeuden kuin sillä itsellään on menettämättä mitään omasta nopeudestaan. Samoin seuraisi lukuisia muita samankaltaisia sääntöjä, jotka olisivat täysin vastoin systeemin muodostamista. Mutta jumalallisen viisauden säädös, jonka mukaan sama kokonaisvoima ja kokonaissuunta aina säilyy, tarjoaa mahdollisuuden siihen. Olen jopa huomannut, että monet luonnon vaikutukset voidaan osoittaa kahdella tavalla, toisaalta vaikuttavaa syytä tarkastelemalla, toisaalta taas finaalista syytä tarkastelemalla, käyttäen hyväksi esimerkiksi Jumalan päätöstä tuottaa aina vaikutus helpoimmalla ja determinoiduimmalla tavalla, kuten olen näyttänyt muualla selittäessäni valon heijastumisen ja taittumisen lakeja.

Tässä pykälässä Leibniz edelleen eksplikoi mekanisimin kritiikkiään. Jos fysiikka perustuu pelkästään ulotteisuuteen eli kokoon, muotoon ja liikkeeseen perustuviin selityksiin, ymmärryksemme luonnosta olisi filosofin mukaan kummallinen ja suorastaan väärä. Artikkelissaan *Brevis demonstratio* Leibniz johtaa Descartesin liikemäärän säilymislaista sen paradoksaalisen johtopäätöksen, että kun kaksi kappaletta törmää toisiinsa, liikemäärä säilyy samana vaikka kappaleet ovat erikokoisia. Tästä taas seuraa merkittävä oivallus. Jos kerran liikemäärä pysyy aina samana riippumatta kappaleiden koosta, voidaan rakentaa ikiliikkuja. Tämä kone, jota kukaan ei ole pystynyt rakentamaan, on siis sellainen joka muodostaa kyvyn tehdä työtä ei-mistään ja on siten väistämättä ristiriidassa syyn ja vaikutuksen lain kanssa. Toisin sanoen liikemäärä ei säily toisin kuin Descartes väittää ja Leibniz ihmettelee miten niinkin viisas mies kuin Descartes hänen seuraajistaan puhumattakaan eivät tätä yksinkertaista asiaa huomanneet. Myös monet muut Descartesin teoriasta seuraavat tapaukset ovat absurdeja. Sen mukaan esimerkiksi kilpikonnin törmätessä panssarivaunuun törmäyksessä säilyvä liikemäärä säilyy samana kokoerosta huolimatta.

Paljon parempi on luottaa luonnonlakien selityksessä Jumalan viisauteen eli metafysiisiin syihin, toisin sanoen voimiin. Ja Jumalan viisas päätös on Leibnizin mukaan se, että liikemäärän säilymisen sijaan sama voima säilyy maailmankaikkeudessa.

Vielä Leibniz täydentää edellisen kohdan sanomisiansa painottamalla sitä, että luontoa selitettäessä voidaan käyttää kahdenlaisia selityksiä, vaikuttavia ja päämääräsyitä. Nämä liittyvät puolestaan siihen, että luonto toimii aina helpoimmalla ja determinoiduimmalla tavalla. Kirjoituksessa *Tentamen anagogicum* Leibniz sanoo:

Osoitan myös, että luonnon lakien analyysi ja syiden tutkimus johtaa meidät Jumalaan ja että finaalisten syiden metodissa, samoin kuin differentiaalikalculissa, ei tarkastella vain suurinta tai pienintä vaan yleisesti määräytyneintä tai yksinkertaisinta... oikea keskitie, jonka on tyydytettävä sekä totuus että hurskaus, on: kaikki luonnolliset ilmiöt on pystyttävä selittämään mekaanisesti, jos ymmärrämme ne tarpeeksi hyvin, mutta mekaniikan periaatteita itseään ei voida selittää geometrisesti, sillä ne ovat riippuvaisia yleisemmistä prinssiipeistä, jotka osoittavat luojan viisautta hänen työnsä järjestyksessä ja täydellisyydessä.

Toisin sanoen vaikuttavat syyt ovat käyttökelpoisia miettiessämme miten luonto toimii, mutta niiden taustalla on päämääräsyitä, jotka liittyvät Jumalan viisauteen ja jotka selittävät vaikuttavat syyt. Vaikuttavat syyt eivät ole riippumattomia päämääräsyistä vaan luonnon vaikutukset on selitettävä metafysisillä perusteilla.

Esimerkkinä luonnon toimimisesta helpoimmalla ja määräytyneimmällä tavalla Leibniz käyttää valon taittumista, jota hän käsittelee tarkemmin seuraavassa pykälässä. Tässä kohden hän viittaa kuitenkin vuoden 1682 artikkeliinsa *Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium* (*Acta Eruditorum*, 1682).

§22. Sovitetaan yhteen finaalisten syiden menetelmä ja vaikuttavien syiden menetelmä; näin voivat olla tyytyväisiä sekä ne, jotka selittävät luontoa mekaanisesti, että ne, jotka turvautuvat aineettomiin luontoihin.

(1) On hyvä tuoda tämä esille, jotta voidaan saattaa yhteisymmärrykseen ne, jotka toivovat selittävänsä mekaanisesti sekä eläinten ensimmäisen kudoksen muodostumisen että koko osien muodostaman koneiston, ja ne, jotka selittävät tämän saman rakenteen finaalisten syiden avulla. Molemmat tavat ovat hyviä, ja molemmat voivat olla hyödyllisiä, ei pelkästään suuren työntekijän taidon ihailemiseksi vaan myös hyödyllisten keksintöjen tekemiseksi fysiikassa ja lääketieteessä. Eikä kirjoittajien, jotka seuraavat näitä erilaisia reittejä, tulisi solvata toisiaan. Olen nimittäin huomannut, että ne, jotka pyrkivät jumalallisen anatomian kauneuden esittämiseen, nauravat toisille, jotka kuvittelevat, että tiettyjen nesteiden näennäisen sattumanvarainen liike voisi tuottaa niin kauniin jäsenten moninaisuuden, ja kutsuvat näitä uhkarohkeiksi ja maallisiksi. Nämä puolestaan kutsuvat edellisiä yksinkertaisiksi ja

taikauskaisiksi ja vertaavat heitä antiikin ihmisiin: antiikin ihmiset pitivät epähurskaina luonnontieteilijöitä, joiden mielestä ukkosta ei tuota Jupiter vaan jokin pilvissä oleva materia. Parasta olisi yhdistää nämä kaksi näkemystä, sillä, jos sallitaan arkinen vertaus, enhän tunnusta ja ylistä tekijän taitoa pelkästään osoittamalla, mitä suunnitelmia hänellä oli valmistaessaan koneensa osia, vaan myös selittämällä välineet, joita hän käytti tehdäkseen osat, etenkin jos nuo välineet ovat yksinkertaisia ja nerokkaasti rakennettuja. Ja Jumala on kyllin taitava käsityöläinen tehdäkseen koneen, joka on vielä tuhat kertaa nerokkaampi kuin meidän ruumiimme, käyttämällä vain erilaisia hyvin yksinkertaisia nesteitä, jotka on varta vasten valmistettu sellaisiksi, että vain tavalliset luonnonlait tarvitaan jotta ne voidaan organisoida sopivalla tavalla niin ihailtavan vaikutuksen tuottamiseksi. Totta on silti sekin, että näin ei kuitenkaan tapahtuisi, ellei Jumala olisi luonnon luoja. Minusta vaikuttaa kuitenkin siltä, että vaikuttavien syiden menetelmä, vaikka se onkin syvällisempi ja jollakin tavoin välittömämpi ja a priori, on hyvin vaikea, kun mennään yksityiskohtiin, ja uskonkin, että filosofimme ovat useimmiten siitä vielä kaukana. Finaalisten syiden menetelmä taas on helpompi ja auttaa useinkin löytämään tärkeitä ja hyödyllisiä totuuksia, joita jouduttaisiin toista, fysikaalisempaa tietä etsimään hyvinkin kauan. Anatomia tarjoaa tärkeitä esimerkkejä tästä.

Myös tässä kohdassa Leibniz propagoi sellaisen näkemyksen puolesta, jonka mukaan on hyvä yhdistää luonnon valtakunta armon valtakunnan kanssa eli turvautua sekä vaikuttavien syiden periaatteisiin että metafyyssisiin, finaalsiin periaatteisiin. Siten kohta oikeastaan toistaa pitkälti samaa mitä edellinen pykälä, paitsi että Leibniz ottaa myös kantaa siihen aikaiseen keskusteluun optiikasta ja selittävästä periaatteista yleensä.

Tyypilliseen tapansa Leibniz esittää, että sekä vaikuttavissa että finaalisissa syissä on puolensa ja on pikemmin yhdistettävä nämä perspektiivit kuin omaksua toinen ja halveerata toisen kannattajia. Tähän puolten ottamiseen liittyi kuitenkin 1600-luvulla isoja asioita, sillä mekanististen eli vaikuttavien syiden selitysten kannattajia pidettiin usein epäilyttävänä ortodoksisen kristinuskon kannalta. Pitää muistaa, että Descartesinkin opit hyväksyttiin vasta vähitellen ja hän itse pyrki välttämättään opillisia ristiriitoja eikä ottanut kantaa uskonkysymyksiin. Hobbes ja Spinoza taas ymmärrettiin ateisteiksi. Mekanistit taas suhtautuivat metafyyssikkoihin eli tässä tapauksessa skolastikkoihin pilkallisesti ja pitivät näiden yrityksiä löytää muotoja ja tarkoituksia luonnossa naurettavina.

Vastakkainasettelu on siis aika ymmärrettävä. Kuten Leibniz sanoo, metafysiikat eivät voineet ymmärtää miten jokin tietty nesteiden kombinaatio tuottaa kauneuden ja mekanistit taas pitivät metafysiikkoja herkkäuskoisina kaunosieluina, joilla ei ollut mitään käsitystä siitä millainen maailman todella oli. Kun mekanistit halusivat löytää todellisuuden ilmiöiden takaa, metafysiikat halusivat säilyttää ilmiöt.

Leibniz siis halusi yhdistää molemmat puolet. Hän ottaa esimerkiksi insinööriin, joka paitsi selittää millaiset osat koneessa on, myös sen mitä tuon koneen on tarkoitus saada aikaan. Jumala puolestaan on suurin insinööri kuten Leibniz sanoo: ”Ja Jumala on kyllin taitava käsityöläinen tehdäkseni koneen, joka on vielä tuhat kertaa nerokkaampi kuin meidän ruumiimme, käyttämällä vain erilaisia hyvin yksinkertaisia nesteitä, jotka on varta vasten valmistettu sellaisiksi, että vain tavalliset luonnolliset tarvikkeet jotta ne voidaan organisoida sopivalla tavalla niin ihailtavan vaikutuksen tuottamiseksi”.

Jumala on siis tavallaan suurin mekaanikko luonnollisen maailman luodessaan, mutta hän yhdistää luonnon metafysiikkaan eli armon valtakuntaa, josta löytyvät finaaliset syyt. Leibniz myös uskoo, että finaalisten syiden metodi on helpompi. Kun maailman toimintaa selitetään Descartesin lailla hiukkasilla, pyörteillä jne. päädytään äkkiä vaikeuksiin kun taas tarkoituksia etsimällä voidaan turvautua helpompiin selityksiin, kuten esimerkiksi anatomia tai ruumiillisessa kauneudessa.

(2) Olen myös sitä mieltä, että Snell, joka ensimmäisenä keksi valon taittumista koskevat säännöt, olisi saanut etsiä niitä kauan, jos hän olisi ensin halunnut tutkia, kuinka valo muodostuu. Ilmeisesti hän kuitenkin seurasi valon heijastumisessa antiikin aikana sovellettua metodologiaa, joka itse asiassa perustuu finaaliin syihin. Kun etsittiin helpointa tapaa ohjata valonsäde annetusta pisteestä toiseen annettuun pisteeseen annetussa tasossa (olettaen, että tällainen on luonnon päämäärä), huomattiin tulokulman ja heijastuskulman välinen yhtäläisyys, kuten voidaan nähdä esimerkiksi Heliodoros Larissalaisen pienestä tutkielmasta. Nähdäkseni herra Snell ja hänen jälkeensä ja hänestä tietämättä vielä nerokkaammin herra Fermat ovat soveltaneet samaa valon taittumiseen. Koska valonsäteillä on samoissa väliaineissa sama sinien suhde kuin väliaineiden vastuksilla on keskenään, tämä osoittautuu helpoimmaksi tai ainakin parhaiten determinoiduksi reitiksi yhden väliaineen annetusta pisteestä toisessa väliaineessa sijaitsevaan annettuun pisteeseen. Todistus, jonka herra Descartes yritti esittää samalle teoreemalle vaikuttavien syiden avulla, ei ole lainkaan yhtä hyvä. On vähintäänkin

aihetta epäilyyn, että hän ei olisi koskaan löytänyt lakia tällä tavoin, ellei hän olisi kuullut Hollannissa jotakin Snellin löydöstä.

Esimerkkinä finaalisten syiden taloudellisuudesta Leibniz esittää valon taittumista koskevan lain optiikassa. Willebrord Snell (1580-1626), joka ensimmäisenä laati asiaa koskevan lain (muttei julkaissut sitä) lähti monista muista poiketen liikkeelle antiikin näkemyksistä, joissa sovellettiin vaikuttavien syiden sijaan finaalisia syitä. Hänen työtään jatkoi matemaattisesta ongelmastaan kuuluisa Pierre de Fermat (1601-1665), joka tutki maksimi- ja minimiprobleemoja soveltaen niitä optikkaan. Leibniz viittaa tässä ennen kaikkea Fermatin tuloksiin, joista hän kirjoitti artikkelissa *Tentamen anagoricum*. Siellä hän selittää laajasanaisesti miten Descartes ei onnistunut vaikuttavien syiden perusteella menestyksellisesti löytämään valon taittumisen salaisuutta, joka on se, että se valitsee aina helpoimman ja määrättyneimmän reitin yhdestä pisteestä toiseen. Leibniz vihjaakin, että itse asiassa Descartes turhautui siinä määrin mekanistisiin selityksiin, että turvautui lopulta Snellin finaaliin syihin perustuvaan teoriaan. *Tentamen anagoricumissa* Leibniz esittää asian näin:

Huomataan, että jo antiikin filosofit ja muiden joukossa Ptolemaios käyttivät tätä hypoteesia tasolle lankeavan säteen helpoimmasta reitistä perustellakseen tulo kulman ja heijastuskulman yhtäsuuruuden, joka on katoptriikan perusta. Tämän saman hypoteesin avulla herra Fermat perusteli taittumisen lain sinien mukaan tai sekanttien mukaan (jos käytetään Snellin toisenlaista muotoilua). Lisäksi en ensinkään epäile, että tämä laki löydettiin alun perin tällä metodilla. Tiedetään nimittäin, että Willebrord Snell, yksi aikansa suurimmista geometrikoista ja hyvin perehtynyt antiikin metodeihin, keksi sen ja laati teoksen, mutta sitä ei julkaistu tekijän kuoleman vuoksi. Hän kuitenkin opetti sitä oppilailleen, ja kaikki viittaa siihen, että herra Descartes, joka saapui Hollantiin hieman myöhemmin ja joka oli hyvin kiinnostunut näistä asioista, oppi sen siellä. Tapa, jolla Descartes on yrittänyt selittää taittumisen lakia vaikuttavilla syillä tai luotien kimpoamista jäljittelevällä suuntien yhdistämisellä, on hyvin väkinäinen eikä riittävän ymmärrettävä. En sano siitä enempää tässä, mutta on selvää, että se on jälkihuomautus, joka on jotenkuten sovitettu johtopäätökseen, jota ei löydetty hänen metodillaan. Voidaan siten hyvin uskoa, ettei tätä kaunista keksintöä

olisi syntynyt niin pian ilman finaalisten syiden metodia (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 235-36).

§23. Palataan aineettomiin substansseihin ja selitetään, kuinka Jumala vaikuttaa mielen ymmärrykseen ja onko meillä aina ideaa siitä, mitä ajattelemme.

Huomasin järkeväksi jonkin verran painottaa seikkoja, jotka liittyvät finaaliin syihin, aineettomiin luontoihin ja intelligenttiin syhyyn suhteessa kappaleisiin. Näin saatoin osoittaa niiden hyödyllisyyden fysiikassa ja matematiikassa. Toisaalta toivon, että tämä puhdistaa mekaanisen filosofian siitä maallisuudesta, josta sitä syytetään, toisaalta toivon, että se kohottaa filosofiemme mieltä pelkästään mekaanisista tarkasteluista jalompaan mietiskelyyn. Nyt on aika palata kappaleista aineettomiin luontoihin, erityisesti mieliin, ja sanoa jotakin siitä, miten Jumala on valaissut niitä ja vaikuttanut niihin. Ei ole syytä epäillä, etteikö tässäkin vallitsisi määrättyjä luonnonlakeja, joista voisin puhua perusteellisemmin toisaalla. Tässä kohden riittää sanoa jotakin ideoista, siitä, näemmekö kaikki asiat Jumalassa, ja siitä, missä mielessä Jumala on meidän valomme. On syytä huomata, että ideoiden väärinkäyttö johtaa moniin erehdyksiin. Sillä ajatellessamme jotakin asiaa kuvittelemme, että meillä on idea siitä, ja tälle pohjalle jotkut antiikin ja nykyajan filosofit ovat perustaneet hyvin epätäydellisen jumalatodistuksen. He nimittäin sanovat, että on varmaa, että minulla on idea Jumalasta tai täydellisestä olennosta, koska voin ajatella häntä, eikä voi ajatella ilman ideaa. Tämän olennon idea sisältää kaikki täydellisyydet ja olemassaolo on muuan täydellisyys. Siispä tämä olento on olemassa. Mutta me ajattelemme usein mahdottomia kuvitelmia, esimerkiksi suurinta nopeutta tai suurinta lukua tai konkoidin ja sen kannan leikkauspistettä. Siksi tämä päättely on riittämätön. Voimme siis tässä mielessä sanoa, että on olemassa tosia ja epätosia ideoita sen mukaan, onko kuviteltu olio mahdollinen vai ei. Ja voimme siis kerskailla, että meillä on jonkin olion idea, vasta sitten kun meillä on takeet sen mahdollisuudesta. Niinpä esitetty argumentti todistaa vain sen, että Jumala on välttämättä olemassa, jos hän on mahdollinen. Jumalallisen luonnon erinomainen etuoikeus on todellakin se, että sen aktuaaliseen olemassaoloon tarvitaan vain sen mahdollisuus tai olemus. Juuri tällaisesta oliosta voidaan sanoa, että se on itsestään oleva olio.

Leibniz summaa edellisen osion selittäen, että päämääräsyiden tarkastelu ylevöittää meidät miettimään luojan tarkoituksia sen sijaan, että näperrellään ilmiöiden materialistisen

yksityiskohtien kanssa. Sen sijaan, että tutkitaan pelkästään miksi hiukkaset kerääntyvät tietynlaiseksi kentäksi magneetin ympärille on ehkä myös hyvä miettiä sitä mikä merkitys magnetisimilla yleensä on. Tämä on johdatusta siihen, että seuraavassa osiossa mietitään ihmismieltä ja sitä miten se on suhteessa Jumalaan. Koska ihmiset ovat luotuja ja luodun maailman asukkaita, myös ihmismieliä säätelevät tietyt luonnonlait, jotka ovat Jumalan säättämiä. Leibniz sanoo kuitenkin käsittelevänsä asiaa perusteellisemmin muualla. Tässä kohtaa hän sanoo aikovansa keskustella kahdesta asiasta. Toisaalta siitä näemmekö kaikki asiat Jumalassa ja toisaalta siitä missä mielessä Jumala on meidän valomme.

Ensinmainittu aihe, siis näemmekö kaikki asiat Jumalassa viittaa Malebranchen kuuluisaan oppiin hänen teoksessaan *De la recherche de la vérité* III, 2. 6. Malebranchen lähtökohta on hänen okkasionalisminsa. Koska Jumala yhdistää jokaisen tilan toiseensa, on selvää, että ihmisellä itsellään ei voi olla suoraa, välitöntä tietoa maailmankaikkeudesta, vaikka hän salliikin ihmisille aistimellisia ideoita. Sen vuoksi intellektuaaliset ideat ovat Malebranchen mukaan Jumalassa, objekteina Jumalan mielessä. Idean Malebranche määrittelee välittömänä objektina, tai mielelle lähimpänä objektina kun se havaitsee jotakin. Koska monet havainnon objektit ovat liian kaukana jotta ne olisivat meille välittömiä (kuten kuu ja aurinko), sielu ei voi ikään kuin jättää itseään ja lähteä tutkimaan niitä lähempää. Siten niitä edustaa jokin ja se jokin on idea. Malebranchen esimerkki on kultainen vuori. Kun ajattelemme kultaista vuorta, ajattelemme sen ideaa eikä aktuaalista kultaista vuorta. Siten havainnot objektit ovat symbolisia ideoita eivätkä fyysisiä objekteja. Tästä johtuen nämä ideat voivat hyvin olla Jumalassa.

Tässä suhteessa Malebranche on ainutlaatuinen uudella ajalla, vaikka itse teoria oli esitetty jo aiemmin. Muut ajan filosofit kuten Descartes, Arnauld ja Locke olivat samaa mieltä siitä, että ideat ovat mielen välittömiä objekteja silloin kun mieli havaitsee, mutta heidän mukaansa ideat sijaitsevat ihmisen mielessä. Esimerkiksi Descartesin mukaan oman mielen sisällöstä voidaan johtaa ajatus siihen liittyvästä ulotteisesta ruumiista. Tätä Malebranche ei puolestaan voinut hyväksyä koska Jumala yhdistää mielen ja ruumiin tilat toisiinsa.

Aihe on erityisen tärkeä Metafysiikan esityksessä sen vuoksi, että se on suunnattu Antoine Arnauldille, joka oli Malebranchen näkemyksen tunnetuin kriitikko. Teoksessaan *Tosista ja vääristä ideoista* (*Des vraies et des fausses idées*, 1683) Arnauld pilkkasi armotta Malebranchen teoriaa ja asetti varsinkin naurunalaiseksi Malebranchen vision sielusta, joka jättää paikkansa ja lähtee tarkastelemaan objekteja lähempää – Arnauld maalaa kuvan sielusta, joka ravaa läpi maailmankaikkeuden katsoakseen aurinkoa lähempää. Arnauldin mukaan objektin

välittömyyttä ei pidä ymmärtää fyysisenä välimatkana vaan pikemminkin havainnon selvyytensä ja tarkkuutena. Arnauldin mukaan Malebranchen teorian erityinen heikkous on myös, ettemme tunnista sielun ja ruumiin unionia. Siten Arnauldin mukaan ideat ovat mielessä itsessään. Tämä kiista oikeista ja vääristä ideoista (joka huipentui Arnauldin ja Malebranchen kirjeenvaihtoon; aiheesta Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*) oli siis tulikuumaa kamaa kun *Metafysiikan esitys* kirjoitettiin.

Leibniz otti kiistaan itse asiassa kantaa jo vuonna 1684, pari vuotta ennen *Metafysiikan esitystä*, kirjoituksellaan *Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista*, jossa hän kirjoittaa näin:

Jos tarkastellaan sitä kiistaa, näemmekö kaiken Jumalassa (tämä on vanha mielipide, jota ei oikein ymmärrettynä tarvitse kokonaan hylätä) vai onko meillä omia ideoita, on ymmärrettävä, että vaikka näkisimmekin kaiken Jumalassa, on kuitenkin välttämätöntä, että meillä on myös omia ideoita, ei tosin minään pieninä kopioina vaan mielemme affektioina tai modifikaatioina, jotka vastaavat sitä mitä havaitsemme Jumalassa. Mielessämmehän tapahtuu kuitenkin jonkinlainen muutos, kun ajatukset seuraavat toisiaan. Myös niiden olioiden ideat, joita emme aktuaalisesti ajattele, ovat mielessämmme, niin kuin Herkuleen muoto veistämättömässä marmorissa.

Tässä Leibniz haluaa pitää huolta, että ideat ovat myös omassa mielessämmme. Hän on erityisen kiinnostunut täydellisyyksistä, jotka ovat absoluuttisina Jumalassa, mutta myös mielissä pienemmässä määrin. Sitä hän ilmeisesti tarkoittaa tässä kun hän puhuu mielemme affektioista tai modifikaatioista. Mielemme muuttuu kun ajatukset seuraavat toisiaan ja voi sanoa, että mielemmä täydellistyy tai sen valtaa epätäydellisyys sen mukaan miten tarkkoja havaintomme ovat. Leibniz näkee mielen valtavana varastona, jossa ovat kaikki tarpeelliset ideat – myös ne, joita emme juuri tällä hetkellä aktuaalisesti ajattele. Ideamme ovat eräänlaisia dispositioita, taipumuksia ja voimme tarpeen tulla käydä hakemassa mielemme varastosta sen mitä kuhunkin tilanteeseen tarvitaan.

Metafysiikan esityksessä, tässä kohdassa, hän sitoo asian Anselm Canterburyläisen jumalatodistukseen, sanoen:

Ajatellessamme jotakin asiaa kuvittelemme, että meillä on idea siitä, ja tälle pohjalle jotkut antiikin ja nykyajan filosofit ovat perustaneet hyvin epätäydellisen

jumalatodistuksen. He nimittäin sanovat, että on varmaa, että minulla on idea Jumalasta tai täydellisestä olenosta, koska voin ajatella häntä, eikä voi ajatella ilman ideaa. tämän olennon idea sisältää kaikki täydellisyydet ja olemassaolo on muuan täydellisyys. Siispä tämä olento on olemassa.

Kuten aiemmin oli puhetta, Leibniz piti tätä todistusta riittämättömänä, koska siinä ei otettu huomioon sitä, että itse Jumalan käsite voi olla ristiriitainen. Jumalatodistus on tässä esitetty esimerkkinä siitä, että voimme ajatella mahdottomia asioita siitä huolimatta, että ne ovat mahdottomia. Toisin sanoen meillä voi olla ideoista asioista, jotka ovat itsessään ristiriitaisia. Esimerkiksi hän esittää suurimman nopeuden tai suurimman luvun, jotka ovat intuitiivisesti ymmärrettäviä käsitteitä mutta kuitenkin itsessään ristiriitaisia.

Siten hän tässä väittää samaan aikaan sekä Malebranchea että Arnauldia vastaan. Meillä on tärkeää olla omia ideoita, mutta on pidettävä tarkkaa huolta siitä mitkä ideamme ovat tosia ja mitkä eivät ole. Saatamme helposti erehtyä tässä eikä riitä sellainen vahva intuitio selvästä ja tarkasta havainnosta johon Descartes ja Arnauld turvasivat. Selvä ja tarkka havainto voi silti olla itsessään ristiriitainen ja siten epätosia. Jos voidaan epäilyksettä osoittaa (siis loogisen analyysin kautta) että jokin olio on mahdollinen, voidaan puhua mielen todesta ideasta. Ja tällainen tosia idea on Jumala, koska sen aktuaaliseen olemassaoloon tarvitaan vain sen mahdollisuus tai olemus.

§24. Mitä on selvä ja hämärä, tarkka ja sekava, adekvaatti ja intuitiivinen tai suppositiivinen tieto. Nominaalinen, reaallinen, kausaalinen ja essentiaalinen määritelmä.

(1) Ymmärtääksemme paremmin ideoiden luonnon meidän on sanottava jotakin erilaisista tiedon lajeista. Tietoni on sekavaa silloin, kun voin tunnistaa olion muiden olioiden joukosta pystymättä sanomaan, miten se eroaa niistä tai mitkä ovat sen ominaisuudet. Tällä tavalla tiedämme toisinaan selvästi, ilman minkäänlaista epäilyä, onko jokin runo tai maalaus hyvä vai huono, koska siinä on jotakin, mitä lienee, joka on meille mieluista tai epämieluista. Mutta silloin kun pystymme tulkitsemaan merkit, joihin käsitys perustuu, tietoa kutsutaan tarkaksi. Testaajan tieto on tällaista: hän pystyy erottamaan aidon kullin epäaidosta tiettyjen kokeiden

tai merkkien avulla, jotka muodostavat kullon määritelmän. Tarkkaa tietoa on kuitenkin eritasoisista, koska määritelmässä esiintyvät käsitteet tavallisesti itse vaativat määritelmää ja ne tiedetään vain sekavasti. Mutta silloin kun kaikki, mikä esiintyy määritelmässä tai tarkassa tiedossa, tiedetään tarkasti, perustaviin käsitteisiin asti, tietoa kutsutaan adekvaatiksi. Kun mieleni yhdellä kertaa ja tarkasti ymmärtää kaikki jonkin käsitteen perustavat osatekijät, sillä on siitä intuitiivista tietoa. Se on kuitenkin hyvin harvinaista – suurin osa inhimillisestä tiedosta on vain sekavaa tai suppositiivista.

Kuten kohta 17, tämäkin on lyhennelmä Leibnizin aikaisemmin ilmestyneestä artikkelista *Acta Eruditorumissa*. Tässä tapauksessa lähde on *Meditationes de cognitione, veritate et ideis (Acta Eruditorum, 1684)* eli *Mietiskelyjä tiedosta, totuudesta ja ideoista (Leibniz, Filosofisia tutkielmia, 68-72)*, jossa Leibniz osallistuu keskusteluun selvistä, tarkoista ja täydellisistä ideoista, joka oli ollut keskeinen teema filosofiassa Descartesista lähtien. Artikkelia on pidetty Leibnizin ensimmäisenä kypsänä julkaisuna ja se onkin siinä mielessä tärkeä, että hän antaa siinä selkeän kuvauksen omasta ideakäsitteestään ja sanoo samalla missä suhteessa hän piti Descartesin oppia riittämättömänä. Kirjoitus on tärkeä myös siinä mielessä, että hän viittaa siihen usein myöhemmin, mikä osoittaa että hän ei muuttanut näitä aiheita koskevia näkemyksiään (Leibnizin tieto-opista, ks. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*).

Katsotaan aluksi hieman Leibnizin kritiikin kohdetta eli Descartesin ideaoppia. Tavallaan ideaoppi syntyi uudelleen Descartesin filosofiassa, sillä sitä ennen ideat ymmärrettiin lähinnä platonisessa mielessä, jonkinlaisina aistimaailman arkkityypeinä Jumalan ymmärryksessä. Toisin sanoen aistittavissa olevan maailman ja kaikki siinä olevat asiat Platon näki epätäydellisinä kopioina vain ymmärryksen kautta tavoitettavissa olevan maailman ideoista. Aistimaailmassa näkemämme muodot eivät ole todellisia, vaan kirjaimellisesti jäljittelevät todellisia muotoja eli universaaleja ideoita. Esimerkiksi luolavertauksessa aistimaailman muodot näyttävät ideoiden varjoina.

Descartesin ideaoppi on siten yksin niistä suurista uudistuksista, jotka hän filosofiaan toi. Hän käytti kuitenkin termiä idea laajemmassa mielessä, jossa se ulottui aistimuksiin, kuvittelukykyyn/mielikuvitukseen, muistiin ja mieleen. Osin tästä syystä inhimillinen mieli nousi filosofiassa tärkeään osaan ja syntyi ns. mielenfilosofia. Descartes erotteli myös eritasoisia ideoita. Hän lähti kolmannessa Mietiskelyssä Jumalaa koskevasta sisäisestä ideasta, josta päädyttiin ideaan ulkoisesta ruumiista ja yleensä ulkomaailman kappaleiden olemassaoloon

sekä mielen ja ruumiin unioniin. Ideat ovat Descartesilla välittömiä havaintoja objekteista, mutta myös havaitsemisen ja ajattelun akteina. Ideoilla on objektiivista todellisuutta sikäli kuin niillä on representatiivista sisältöä ja toisaalta niillä on formaalista reaalisuutta sikäli kun ne ovat mielen moodeja tai tiloja.

Descartesin tietämisen perusteena ovat selvät ja tarkat ideat. Hän päätyy näihin skeptisen asenteen kautta epäilemällä kaikkea mahdollista. Aikansa epäilytään hän tuli siihen tulokseen, että on ainakin yksi varma asia ja se on epäilevä henkilö itse. *Metodin esityksessä* hän selostaa ajattelukulkua:

Kun kerran olin juuri löytänyt yhden väittämän, jonka tiesin sellaiseksi, ajattelin, että minun on myös tiedettävä, mihin tämä varmuus perustuu. Kun huomasin, että väittämässä ajattelen, siis olen olemassa totuuden varmistaa vain se, että näen aivan selvästi, että ajatellakseen on oltava olemassa, päätin voivani ottaa yleiseksi säännöksi, että ne asiat, jotka käsitämme aivan selvästi ja tarkasti, ovat kaikki tosia (Descartes, *Teokset I*, s. 140)

Tässä jää ongelmaksi määritellä mitkä havainnot käsitetään selvästi ja tarkasti. Descartes ei tähän anna mitään valmiita avaimia, sanoo vain, että luonto opettaa meille sen mikä havaitaan selvästi ja tarkasti. Kolmannessa mietiskelyssä hän sanoo, että ne ideat, jotka esittävät minulle substansseja ovat jotain enemmän ja niin sanoakseni sisältävät enemmän objektiivista reaalisuutta kuin ne, jotka edustavat vain moduksia tai aksidensseja ja tästä seuraa, että Jumala havaitaan selvemmin ja tarkemmin kuin luodut (*Teokset II*, 49).

Descartesin määrittelyt ideoiden lajeista ovat Leibnizin mielestä riittämättömät. Siksi hän tekee paljon seikkaperäisemmän erottelun ideoiden ja havaintojen lajeista *Mietiskelyissä*. Koska ao. artikkeli on paljon perusteellisempi kuin *Metafysiikan kohta 24*, seuraan tässä pääasiassa *Mietiskelyjä*. Hän sanoo siellä:

Tieto siis on joko hämärää tai selvää, selvä tieto taas joko sekavaa tai tarkkaa, ja tarkka joko epäadekvaattia tai adekvaattia ja samoin joko symbolista tai intuitiivista. Jos tieto on samalla kertaa adekvaattia ja intuitiivista, se on kaikkein täydellisintä. (Tämä ja seuraavat sitaatit, Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 68-70)

Knowledge (cognitio)

obscure (obscura) clear (clara)

confused (confusa) distinct (distincta)

inadequate (inadaequata) adequate (adaequata)

symbolic intuitive
(symbolica) (intuitiva)

Leibniz esittää hierarkian eri tiedon lajien välillä, joka kattaa perusteellisesti tiedon aina hyvin epämääräisestä Jumalan tietoon asti. Katsokaamme yksityiskohtia Leibnizin johdatellessa.

Käsite on hämärä, kun se ei riitä esittämänsä olion tunnistamiseen, kuten jos muistan jonkin näkemäni kukan tai eläimen mutta en niin hyvin, että tunnistaisin sen kohdatessa ja osaisin erottaa muista samantapaisista. Tai jos pohdin jotain skolastikkojen niukasti selittämää termiä, kuten aristoteleen entelekiää, tai syytä, silloin kun siihen sisältyy niin materiaalinen, formaalinen ja vaikuttava syy kuin päämääräsyikin, tai jos ajattelen jotain muuta sellaista, josta meillä ei ole varmaa määritelmää. Niin ollen sellaisen käsitteen sisältävästä propositiostakin tulee hämärä.

Jos meillä on siis niin hämärä havainto jostakin ettemme voi toiste sitä tunnistaa tai filosofinen käsite, jota ei ole kunnolla selitetty, kyseessä on hämärä tieto. Esimerkiksi hän ottaa Aristoteleen yleisesti hämäränä pidetyn esityksen entelekiasta (joksi hän myöhemmin nimesi yksinkertaisen substanssin) sekä Fysiikan kolmannessa kirjassa neljänlaisesta selittävästä syytä. Jos oletetaan kaikki syyt samalla kertaa, on epäselvää mikä on ratkaiseva tekijä.

Tieto on siis selvää, kun voin sen ansiosta tunnistaa esitetyn olion. Sellainen tieto on vuorostaan sekavaa tai tarkkaa. Sekavaa se nimittäin on, kun en voi luetella erikseen tunnusmerkkejä, jotka riittävät olion erottamiseen muista, vaikka oliolla tosiasiaa olisi sellaiset tunnusmerkit ja vaadittavat piirteet, joihin sen käsite voidaan hajottaa. Tunnistamme värit, tuoksut, maut ja muut erityiset aistiobjektit sangen selvästi ja erotamme ne toisistaan, mutta yksinkertaisesti aistien todistuksen eikä lausuttavien

tunnusmerkkien perusteella. Sen tähden emme voi selittää sokealle mitä on punainen, emmekä voi selvittää sellaisia kvaliteetteja muille muuten kuin tuomalla heidät olion luokse ja saamalla heidät katsomaan, haistamaan tai maistamaan sitä tai ainakin muistuttamalla heitä jostain entisestä samankaltaisesta havainnosta. Silti on varmaa, että näiden kvaliteettien käsitteet ovat kokoonpantuja ja hajotettavissa, sillä niillä on toki syynsä. samoin näemme maalareiden ja muiden taiteilijoiden tietävän hyvinkin, mikä on tehty oikein ja mikä kehnosti, vaikka he eivät usein pystykään antamaan arviolleen perustetta vaan kysyttäessä sanovat, että epämieluisassa työssä on jotain vikaa, vaikka he eivät tiedä mitä.”

Meillä voi olla selvää tietoa silloin kun olio voidaan erottaa muista. Selvä, mutta sekava tieto on kyseessä silloin kun olio voidaan tunnistaa, mutta ei voida tarkkaan sanoa miten se eroaa muista. Jos yritetään esimerkiksi selittää tiettyä punaisen vivahdetta sokealla tai ihmiselle, jolle ao. väriä ei voida näyttää, joudutaan turvautumaan epäämäräisiin kuvailuihin. Silti nämä kvaliteetit voidaan esittää tarkasti esimerkiksi värikarttojen avulla. Tämä on myös yleinen tiedon laji estetiikassa. Taideteosta voidaan arvostaa tai olla arvostamatta subjektiivisen näkemyksen kautta. On kuitenkin vaikea tarkkaan sanoa miksi jokin teos on hyvä tai huono juuri siksi, että tietomme niistä on selvää, mutta sekavaa.

Tarkka käsite taas on sellainen kuin metallien arvioijilla on kullasta: se riittää kullan erottamiseen kaikista muista samankaltaisista aineista tunnusmerkkien ja kokeiden avulla. Sellaisia meillä ovat usein ne käsitteet, jotka ovat useille aisteille yhteisiä, kuten lukumäärä, suuruus ja muoto ja samoin käsitteet monista mielen-tiloista kuten toivosta ja pelosta – sanalla sanoen kaikki ne käsitteet, joista meillä on nominaalimääritelmä. Tämä nominaalimääritelmä ei ole muuta kuin riittävien tunnusmerkkien luettelo.”

Selvä ja tarkka havainto on kyseessä kun tunnusmerkit voidaan luetella objektiivisesti eli erot voidaan osoittaa tunnusmerkkien ja kokeiden avulla. Nämä ovat usein käsitteitä, jotka koskevat monia aisteja kuten mekanistiset käsitteet määrä, suuruus muoto. Näistä voidaan antaa nominaalimääritelmiä eli yhteisiä sopimuksia mitä johonkin tietyn käsitteen alaan kuuluu. Siten esimerkiksi on yleisesti sovittua, että pelko tarkoittaa sitä, että jokin objekti tai asiantila

saa meidät suhtautumaan tulevaisuuteen negatiivisesti ja haluamme välttää sen tapahtuvan. Toisin sanoen Descartesiin verrattuna selvä ja tarkka havainto tai idea on paljon intersubjektiviisempi – ei riitä, että meistä näyttää jokin asia epäilyksettömältä. On voitava esittää siihen kuuluvia todisteita tai sopimuksia. Kartesiolainen selvä ja tarkka havainto vastaa pikemminkin Leibnizilaista selvää, mutta sekavaa havaintoa.

On kuitenkin myös tarkkaa tietoa määrittelemättömästä käsitteestä, kun se on primitiivinen eli itsensä tunnusmerkki, toisin sanoen kun se on analysoitumaton ja vain sinänsä ymmärrettävä eikä siksi vaadi enempää. Sitä vastoin kokoonpannuissa käsitteissä mukaan kuuluvat yksittäiset tunnusmerkit kieltämättä ymmärretään joskus selvästi mutta silti sekavasti, kuten paino, väri, aqua fortis ja muut, jotka lukeutuvat kullaan tunnusmerkkeihin. Siten tällainen tieto kullasta on kyllä tarkkaa mutta yhtä kaikki epäadekvaattia.

Descartes pysähtyy tähän, mutta Leibniz jatkaa pidemmälle. Hän siirtyy komposiittikäsitteisiin eli moniosaisiin käsitteisiin. Tarkkaa tietoa voi olla identiteeteistä, mutta moniosaisessa käsitteessä voi olla yksittäisiä tunnusmerkkejä, jotka ymmärretään sekavasti. Meillä on kyllä tarkka käsite ja siihen kuuluvat objektiiviset tunnusmerkit, mutta jos joku niistä ymmärretään sekavasti tarkka tietomme on epäadekvaattia. Jos en esimerkiksi ymmärrä kullaan käsitteeseen kuuluvaa elohopean käsitettä, tietoni on epäadekvaattia.

Kun sen sijaan kaikki, mikä kuuluu tarkkaan käsitteeseen, tiedetään vuorostaan tarkasti eli kun analyysi on suoritettu loppuun asti, tieto on adekvaattia. En tiedä voiko ihminen antaa siitä täydellistä esimerkkiä, mutta lukujen käsite lähestyy sitä.

Vastakohta edelliselle eli kun kaikki tarkan käsitteen objektiiviset tunnusmerkit tiedetään tarkasti, meillä on adekvaattia tietoa. Tämä on ihmiselle hyvin harvinaista ja vastaa ilmeisesti aika hyvin sitä, mitä Spinoza ymmärsi adekvaatilla tiedolla.

Yleensä, etenkin jos analyysi on pidempi, emme tavoita intuitiivisesti olion koko luontoa yhdellä kertaa vaan käytämme olioiden sijasta merkkejä, joiden eksplikoimisen kulloisenkin ajatuksen yhteydessä jätämme lyhyden vuoksi tekemättä, tietäen tai

uskoen, että kykenisimme sen tekemään. Niinpä kun ajattelen tuhatkulmiota eli tuhannen yhtä suuren sivun muodostamaa monikulmiota, en aina pohdi sivun ja yhtäsuuruuden ja tuhatluvun (tai kymmenluvun kuution) luontoa, vaan käytän ajatuksissani näitä sanoja (joiden merkitys ilmenee mielelle ainakin hämärästi ja epätäydellisesti) niiden ideoiden asemesta, joita minulla niistä on. Muistan nimittäin, että minulla on hallussani noiden sanojen merkitys, mutta olen sitä mieltä, ettei sitä tarvitse nyt eksplikoida. Tällaista ajattelua, jota käytetään algebrassa ja aritmetiikassa ja melkeinpä kaikkialla, minulla on tapana sanoa sokeaksi tai symboliseksi.

Sokea tai symbolinen ajattelu on kyseessä kun pitkässä analyysissä jokin osa jätetään eksplikoimatta ja korvataan jollakin symbolilla tai merkillä. Koska tietome on rajoitettu, olemme toisinaan pakotettuja tekemään niin toisin kuin Jumala joka voi ajatella ääretöntä määrää asioita yhtä aikaa. Sokea tai symbolinen ajattelu on tyypillistä matemaattiselle ja loogisella ajattelulle. Nykyään on tunnettu myös tiede, jota Leibnizin ihailija Charles Sanders Peirce kehitti. Tiede on nimeltään semiotiikka. Sen perusteet ovat jo tässä Leibnizin kirjoituksessa.

Ja kun käsite on kovin moniosainen, emme varmasti voikaan ajatella sen kaikkia osatekijöitä samalla kertaa. Silloin kun se on mahdollista, sanon tietoa intuitiiviseksi.

Tämä on taas vastakohta edelliselle ja kuvaa enemmänkin Jumalan tietoa, jossa kaikki käsitteen osatekijät ovat mielessä yhtäaikaaisesti. Intuitiivinen tieto on mahdollista lähinnä Jumalalle - ihmisillä voi joskus olla visioita, jotka lähentelevät intuitiivista tietoa > heureka.

(2) On myös hyvä erottaa toisistaan nominaali- ja reaalmääritelmät. Sanon määritelmää nominaaliseksi silloin, kun voidaan yhä epäillä, onko määritelty käsite mahdollinen. Jos esimerkiksi sanon, että loputon kierre on kolmiulotteinen käyrä, jonka osat ovat kongruentteja eli ne voitaisiin asettaa toistensa päälle, jokainen, joka ei jo muuten tiedä, mikä loputon kierre on, voi epäillä onko sellainen käyrä lainkaan mahdollinen, vaikka itse asiassa tämä on loputtoman kierteen vastavuoroinen ominaisuus, sillä muut viivat, joiden osat ovat kongruentteja (joita ei ole muita kuin ympyrän kehä ja suora viiva), ovat tasokäyriä eli ne voidaan piirtää tasoon. Tästä voidaan nähdä, että mikä tahansa vastavuoroinen ominaisuus

kelpaa nominaalimääritelmäksi. Mutta siinä tapauksessa, että ominaisuus sallii olion mahdollisuuden tietämisen, se muodostaa reaalinmääritelmän. Niin kauan kuin meillä on vain nominaalimääritelmä, emme voi olla varmoja seurauksista, joita siitä on johdettavissa. Sillä jos se kätkee jonkin ristiriidan tai mahdottomuuden, siitä voidaan johtaa vastakkaisia seurauksia. Tämän vuoksi totuudet eivät ole riippuvaisia nimistä eivätkä ole mielivaltaisia, niin kuin jotkut uudet filosofit ovat uskoneet. Lopuksi on huomattava, että erilaisten reaalinmääritelmien välillä on myös huomattavia eroja. Kun vain kokemus osoittaa mahdollisuuden, määritelmä on vain reaalin eikä mitään muuta. Näin on esimerkiksi elohopean määritelmässä: tiedämme sen mahdollisuuden, koska tiedämme, että tosiasiallisesti on olemassa aine, joka on erittäin raskas ja kuitenkin samalla hyvin herkästi juokseva neste. Mutta kun mahdollisuuden todistus on a priori, reaalin määritelmä on lisäksi kausaalinen, kuten silloin kun se sisältää olion mahdollisen aikaansaamisen. Ja kun määritelmä vie analyysin niin pitkälle kuin mahdollista, toisin sanoen perustaviin käsitteisiin saakka ilman että oletetaan mitään, mikä itse vaatisi mahdollisuutensa todistamista a priori, se on täydellinen eli essentiaalinen.

Edellä tulikin jo puhetta määritelmistä. Nominaalimääritelmät ovat ikään kuin sopimuksia, jotka eivät takaa mitään eivätkä varsinkaan olion ristiriidattomuutta. Subjektista voidaan periaatteessa predikoida kaikki sen subjektit, joten intuitiivisen tiedon avulla voidaan nähdä olion täydellinen yksilökäsite. Ihmiset tosin harvoin pystyvät tähän ja siksi heidän on turvauduttava epävarmempiin nominaalimääritelmiin.

Leibniz esittää tapansa mukaan matemaattisen esimerkin loputtomasta kierteestä. Mietiskelyissä hänen esimerkkinsä on jo tuttu suurin nopeus, joka on ristiriitainen käsite vaikkakin ajateltavissa. Toisin sanoen määritelmien ero liittyy loogiseen analyysiin, joiden avulla voidaan havaita niiden mahdollisuus tai mahdottomuus. *Mietiskelyissä* Leibniz tuo asian paremmin esille kuin tässä:

Tässä meillä on myös ero nominaalimääritelmille, jotka sisältävät vain tunnusmerkit olion erottamiseksi toisista, ja reaalinmääritelmille, joista ilmenee, että olio on mahdollinen. Tällä tavoin vastataan Hobbesille, joka katsoi totuuksien olevan mielivaltaisia, koska ne ovat riippuvaisia nominaalimääritelmistä, ajattelematta sitä, että määritelmän reaalisuus ei ole mielivallan alaista ja että mitä tahansa käsitteitä ei voi yhdistää keskenään. Nominaalimääritelmät eivät riitä täydelliseen tietoon, ellei ole

muulla tavoin todettu määriteltyä oliota mahdolliseksi. Käy myös selväksi, mikä lopultakin on tosi ja epätosi idea. idea on nimittäin tosi, kun käsite on mahdollinen, ja epätosi, kun se sisältää ristiriidan. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 70).

Nominaalimääritelmistä voi seurata arvaamattomia seurauksia koska kaikkia niiden osasia ei tunneta. Reaalimääritelmät taas ovat läpikotaisin tunnettuja asioita ja niiden seuraamukset ennustettavia. Luonnollisesti tiede pyrkii nimenomaan reaalimääritelmiin. Esimerkiksi elohopea on mahdollinen käsite ja määriteltävissä reaalimääritelmällä. Jos tiedetään lisäksi vielä syy oliolle tai käsitteelle, määritelmä on sekä reaalinen että kausaalinen. Ja kun analyysi on niin perusteellinen, että saavutaan täydellisiin yksilökäsitteisiin eli substantiaalisiin muotoihin saakka, määritelmä on essentiaalinen. Essentiaaliset määritelmät ovat käytännössä mahdollisia vain Jumalalle.

§25. Milloin tietomme liittyy idean mietiskelyyn.

On ilmeistä, ettei meillä ole mitään ideaa käsitteestä, kun se on mahdoton. Ja kun tietomme on pelkästään suppositiivista, emme mietiskele ideaa, vaikka meillä se olisikin. Sillä sellainen käsite tunnetaan vain samalla tavalla kuin käsite, joka sisältää kätkeytyksiä mahdottomuuden, ja jos se tosiasiansa on mahdollinen, emme voi oppia sen olevan sitä tällä tietämisen tavalla. Esimerkiksi kun ajattelen tuhatta tai tuhatkulmiota, ajattelen sitä usein ilman, että mietiskelen sen ideaa, kuten vaikkapa silloin, kun sanon tuhannen olevan kymmenen kertaa sata ilman, että vaivaudun ajattelemaan mitä 10 ja 100 ovat, koska oletan tietäväni tämän enkä näe mitään tarvetta juuri nyt pysähtyä käsittääkseni asian. Niinpä voi helposti sattua, ja itse asiassa usein sattuukin, että erehdyn käsitteestä siinä mielessä, että oletan tai uskon ymmärtäväni sen, vaikka se todellisuudessa onkin mahdoton tai ainakin yhteensopimaton muiden käsitteiden kanssa, joihin sen liitän. Ja erehdyinpä tai en, tämä suppositiivinen käsittämisen tapa on sama. Näin ollen vain silloin, kun tietomme sekavasta käsitteestä on selvä tai kun tietomme tarkasta käsitteestä on intuitiivinen, näemme niiden idean kokonaisuudessaan.

Tässä Leibniz paneutuu tarkemmin suppositiivisen tai symbolisen ajattelun ongelmiin. Hän käyttää tästä usein myös nimitystä sokea ajattelu (*cogitationes caeca*). Symbolinen ajattelu on vastakohta intuitiiviselle ajattelulle, jossa kaikki väitelauseen tai moniosaiseen käsitteeseen

kuuluvat komponentit nähdään yhdellä kertaa, samanaikaisesti. Tässä pykälässä, toisin kuin Mietiskelyissä Leibniz näyttää käyttävän termiä suppositiivinen tieto yleiskäsitteenä kaikelle epävarmalle tiedolle vastakohtana Jumalan käyttämälle varmalle, intuitiiviselle tiedolle.

Hänen tarkoituksensa lienee korostaa sitä, miten epävarmoja ideamme ovat vastakohtana kartesiolaisille, joiden mukaan meillä voi olla selvää ja tarkkaa tietoa kunhan vain havaitsemme jonkin objektin tarpeeksi hyvin. Leibnizin mukaan taas meillä ei voi olla ideaa käsitteestä, joka sisältää ristiriidan eli on mahdoton. Ja jos meillä on suppositiivinen tietoa ideasta, emme mietiskele sitä koska se on joiltakin osin epäselvä.

Esimerkiksi Leibniz ottaa tuhatkulmion, joka on tuttu Descartesin kuudennesta *Mietiskelystä*. Siellä Descartes sanoo näin:

Jos pohdin huolellisesti, mitä mielikuvitus on, niin ilmenee, ettei se ole muuta kuin eräänlaista tietokyvyn soveltamista kappaleeseen, joka on sille läheisesti läsnä, ja siis olemassa. Jotta tämä tulisi päivänselväksi, tutkin ensin sitä eroa, joka on mielikuvituksen ja puhtaan ymmärryksen välillä. Kun nimittäin esimerkiksi kuvittelen kolmion, en pelkästään ymmärrä, että se on kolme viivan ympäröimä kuvio, vaan samalla myös tajuan nuo kolme viivaa mieleni katseella ikään kuin läsnä olevina, ja juuri tätä sanon kuvittelemiseksi. Jos taas tahtoisin ajatella tuhatkulmiota, ymmärrän kyllä, että se on kuvio, joka koostuu tuhannesta sivusta, ja ymmärrän tämän yhtä hyvin kuin sen, että kolmio on kuvio, joka koostuu kolmesta sivusta. Mutta en kuvittele näitä tuhatta sivua samalla tavalla, enka tajua niitä ikään kuin läsnä olevina. (Descartes, *Teokset II*, 72)

Kun siis asiat monimutkaistuvat riittävästi, emme voi enää pitää niitä yhtä aikaa mielessämme. Descartes puhuu tässä mielikuvituksen tai kuvittelukyvyn rajoista, mutta Leibniz puhuu tiedosta yleensä ja rinnastaa tiedon mielikuvituksen riittämättömyyteen (hän käsittelee kyllä kyllä mielikuvitustakin eräässä myöhemmässä kirjoituksessaan, mutta varsin eri tavoin kuin Descartes). Leibniz sanoo: ”Kun ajattelen tuhatta tai tuhatkulmiota, ajattelen sitä usein ilman, että mietiskelen sen ideaa, kuten vaikkapa silloin kun sanon tuhannen olevan kymmenen kertaa sata ilman, että vaivaudun ajattelemaan mitä 10 ja 100 ovat, koska oletan tietäväni tämän. Toisin sanoen sulkeistamme tiettyjä jo ennestään tiedossa olevia asioita ja vain oletamme tietävämmme nämä. Tämä on sitä mitä Leibniz sanoo sokeaksi ajatteluksi. Siinä jokin

jo tiedetyksi ajateltu korvataan jollakin merkillä tai symbolilla mikä edistää ajattelun sujuvuutta ja taloudellisuutta, esimerkiksi loogiset symbolit ja lyhenteet kielessä. Vaarana on kuitenkin se, että otaksutaan tiedetyksi myös sellaisia käsitteitä, jotka sisältävät ristiriidan eli ovat mahdottomia. Ja jos päättelyketjussa on mukana tällaisia käsitteitä, koko päättelyketju kaatuu niiden mukana.

§26. Meillä on itsessämme kaikki ideat; Platonin oppi mieleen palauttamisesta.

(1) Meidän täytyy välttää erästä kaksimielisyyttä ymmärtääksemme oikein sen, mitä ideat ovat. Monet pitävät nimittäin ideaa ajatustemme muotona tai erottavana piirteenä, ja tämän näkemyksen mukaan meillä on idea mielessämme vain silloin, kun olemme ajattelemassa sitä, ja joka kerran kun ajattelemme sitä uudestaan, meillä on toisia ideoita samasta asiasta, ideoita, jotka tosin muistuttavat aikaisempia. Toiset kuitenkin näköjään tarkoittavat idealla ajattelun välitöntä kohdetta tai jotakin pysyvää muotoa, joka säilyy meissä silloinkin kun emme sitä mietiskele. Mielellämme on tosiaan itsessään kyky esittää itselleen mikä tahansa luonto tai muoto heti kun tilaisuus sen ajattelemiseen tulee. Uskon, että tätä sielumme kvaliteettia tai kykyä, sikäli kuin se ilmaisee jonkin luonnon, muodon tai olemuksen, sopii kutsua olion ideaksi. Tämä idea on meissä, ja se on aina meissä, ajattelimme sitä tai emme. Meidän mielemme näet ilmaisee yhtä lailla Jumalaa ja maailmankaikkeutta ja kaikkia olemuksia kuin kaikkea olemassa olevaa. Tämä sopii yhteen periaatteideni kanssa, sillä sielumme ei luonnollista tietä tule ulkopuolelta mitään, ja meillä on vain paha tapa ajatella, että sielumme vastaanottaa joitakin viestittäviä specieksiä ja että sillä on ikään kuin ovia ja ikkunoita. Meillä on sielussamme kaikki nämä muodot, ja vieläpä aina, sillä sielu ilmaisee aina kaikki tulevat ajatuksensa ja ajattelee jo sekavasti kaikkea, mitä se koskaan tulee ajattelemaan tarkasti. Emmekä voi oppia mitään, mistä meillä ei jo olisi mielessämme ideaa: idea on kuin ainesta, josta tämä ajatus muodostuu.

Tässä kohdassa Leibniz tarkentaa ideoiden luonnetta ja viittaa jälleen Malebranchen ja Arnauldin väliseen kiistaan. Malebranchen mukaan siis ideat ovat Jumalan mielessä ja jokin idea voi olla meidän mielessämme vain sillä hetkellä kun ajattelemme sitä. Kun asiaa ajatellaan uudestaan, meillä on muita ideoita samasta asiasta, jotka ovat samankaltaisia kuin edelliset mutta eivät kuitenkaan samoja. Siten meillä ei ole mitään pysyviä ideoita Malebranchen

mukaan. Leibniz taas on samaa mieltä Arnauldin kanssa, jolle idea on ajattelun välitön kohde ja pysyvä muoto, joka on meissä silloinkin kun sitä ei ajatella.

Leibnizin mukaan olion idea on meissä pysyvästi, sillä kaikki substanssit ilmaisevat pysyvästi Jumalaa ja muuta maailmankaikkeutta eli kaikkea olemassa olevaa. Koska jokainen substanssi on oma maailmansa, luotu aikojen alussa eikä ole suorassa vuorovaikutuksessa muiden substanssien kanssa, on mahdotonta että ideat voisivat kulkeutua toisesta substanssista toiseen. Niillä kaikilla täytyy siis olla ikään kuin oman ideavarantonsa, joka on juuri kullekin substanssille tyypillinen.

Tämän vuoksi Leibniz ei voi hyväksyä ajatusta siitä, että sielumme on avoin ja vastaanottaa suoraan jotain ulkopuolelta. Esimerkkinä hän mainitsee viestittävät speciekset, joka on skolastinen oppi, jonka mukaan ajattelun objekti on yhteydessä intellektiin joidenkin ominaisuuksiaan edustavien speciesten välityksellä. Vielä Suarez kannatti oppia, mutta sitä pilkkasivat armotta Descartes ja Hobbes, vaikkakin Hobbesin oma oppi kosketukseen perustavasta aistumuksesta on tavallaan materialistinen versio species-opista. Joka tapauksessa kartesiolaisten tapaan Leibniz hylkää opin täysin.

Sen sijaan hän sanoo, että meidän mielessämme on valmiiksi jo kaikkien tulevienkin tilojen ideat. Sielussa on siis kaikki muodot ja sielu ajattelee sekavasti jo kaikkea. Vasta kun aihe tulee ajankohtaiseksi, se tarkentuu. Esimerkiksi voimme Leibnizin mukaan ajatella sekavasti joulua 2012, mutta ajatuksemme siitä tarkentuvat kun päivämäärä lähestyy. Samaan tapaan emme voi oppia mitään sellaista mitä mielessä ei jo ole. Kaikki mahdollinen on mielessä jo sekavasti. Vasta kun kiinnitämme huomiota sekaviin havaintoihimme, jotka ovat ikään kuin kuin taipumuksia, voimme ajatella niitä tarkemmin. Kun tämä huomio on systemaattista, kyseessä on opiskelu.

(2) Tämän Platon ymmärsi erittäin hyvin, kun hän esitti oppinsa mieleen palauttamisesta. Tässä opissa on paljon järkeä edellyttäen, että ymmärrämme sen oikein ja puhdistamme siitä aikaisempaa olemassa oloa koskevan erehdyksen emmekä kuvittele, että sielun on jo joskus täytynyt tuntea ja ajatella tarkasti sitä, minkä se nyt oppii ja mitä se nyt ajattelee. Platon on myös vahvistanut käsitystään kauniilla kokeella, jossa hän johdattelee pienen pojan huomaamatta hyvin vaikeisiin geometrisiin totuuksiin yhteismitattomista suureista vaikei kerro hänelle mitään vaan ainoastaan kyselee häneltä sopivassa järjestyksessä oikeat kysymykset. Tämä osoittaa meille, että sielumme tietää kaiken tämän virtuaalisesti eikä tarvitse totuuksien

käsittämiseen muuta kuin huomion kiinnittämistä niihin. Sillä on siis ainakin ne ideat, joista nämä totuudet ovat riippuvaisia. Voidaan jopa sanoa, että sillä on jo nämä totuudet, jos ymmärrämme näillä ideoiden välisiä suhteita.

Tässä Leibniz tunnustaa Platonin esikuvakseen ideaopissa. Platon esittää *Faidonissa*, että ihmisellä on tieto asioista jo valmiiksi: ”Ja jos me tiedon saatuaamme emme ole unohtaneet sitä, olemme syntyneet siitä tietoisina ja tienneet sen koko elämämme ajan. Tietäminenhän on sitä, että kun on saanut tiedon, pitää sen hallussaan eikä kadota sitä. ... jos taas ajattelemme, että olemme saaneet tiedon ennen syntymäämme ja kadottaneet sen syntyessämme mutta hankkineet myöhemmin aistiemme välityksellä takaisin nuo aikaisemmin omistamamme tiedot – niin eikö niin sanottu oppiminen ole juuri ennen omistetun tiedon uudelleen saamista? Ja eikö olisi aivan oikein sanoa sitä muistiin palauttamiseksi? (Platon, *Teokset* III, 29-30). Menonissa nimihenkilö pyytää Sokratesta opettamaan tarkemmin mitä hän tarkoittaa mieleen palauttamisella ja Sokrates tekee sen orjapojan avulla. Vähitellen kyselemällä Sokrates tuo pojan hankalaan geometriseen totuuteen, mikä näyttäisi osoittavan, että totuus oli piilevänä pojan mielessä (Platon, *Teokset* II, 123-130).

Leibniz käyttää samaa esimerkkiä myöhemminkin, erityisesti argumentoidessaan John Locken synnynnäisiä ideoita vastaan kohdistamaan kritiikkiin teoksessa *Uusia tutkielmia inhimillisestä ymmärryksestä*. Siihen tullaankin seuraavassa kohdassa.

Nyt kannattaa vielä muistaa, että Leibniz ei hyväksy Platonin oppia pureksimatta, vaan sanoo että jokin nyt opittu asia ei ole sellaisenaan jo ennestään sielussa, siis selvästi ja tarkasti, vaan sekavana, ikään kuin ituna tai siemenenä, joka voi joskus kasvaa täyteen mittaansa. Totuudet ovat siis meissä taipumuksina, joita täytyy vielä työstää. Uusien tutkielmien inhimillisestä ymmärryksestä ensimmäisessä kirjassa hän sanoo: ”Platonistit ajattelivat, että kaikki tietomme on muistiin palauttamista ja että kaikki totuuksien jotka sielu sisälsi syntyessä – eli synnynnäiset – täytyy olla jäänteitä edeltävästä eksplisiittisestä tiedosta. Tähän näkemykseen ei ole kuitenkaan mitään perusteita ja on selvää, että jos olisi edeltävä tila, miten tahansa kaukainen, sen on myös täytynyt sisältää jotakin synnynnäistä tietoa kuten nykyinen tilakin: sellaisen tiedon on siten pitänyt tulla vielä aikaisemmasta tilasta.” (NE I, i, §5). Siten syntyy ääretön ketju.

§27. Millä tavalla sieluamme voidaan verrata tyhjään tauluun ja millä tavalla käsitteemme tulevat aisteista.

Aristoteles piti parempana verrata sieluamme vielä tyhjään tauluun, johon on tilaa kirjoittaa, ja hän oli sitä mieltä, ettei ymmärryksessämme ole mitään, mikä ei tule aisteista. Tämä vastaa hyvin kansanomaisia käsityksiä. Se on Aristoteleella tapana, kun taas Platon menee syvemmälle. Nämä puhettavat ovat hyväksyttäviä tavallisessa kielenkäytössä, hieman niin kuin näemme niiden, jotka seuraavat Kopernikusta, yhä sanovan, että aurinko nousee ja laskee. Näille puhettavoille voidaan jopa nähdäkseni usein antaa järkevä merkitys, jonka mukaan niihin ei liity mitään epätotta. Kuten olen jo huomauttanut, eräässä mielessä voidaan todella sanoa, että partikulaariset substanssit vaikuttavat toisiinsa, ja tässä samassa mielessä voidaan myös sanoa, että me saamme ulkopuolelta tietoa aistien välityksellä, koska jotkin ulkoiset oliot sisältävät tai ilmaisevat aivan erityisellä tavalla perusteet, jotka määräävät sielumme ajattelemaan tiettyjä ajatuksia. Mutta silloin kun puhutaan täsmällisistä metafysisistä totuuksista, on tärkeää huomata, että sielumme laajuus ja riippumattomuus ulottuu äärettömästi pidemmälle kuin tavalliset ihmiset ajattelevat, vaikka emme arkikäytännössä liitäkään sieluun muuta kuin vain kaikkein ilmeisimmin tiedostetun ja sen, mikä kuuluu meihin jollakin erityisellä tavalla; ei ole syytä mennä pidemmälle. molemmille merkityksille olisi kuitenkin hyvä valita omat terminsä monimielisyyden välttämiseksi. Niinpä ilmauksia, jotka ovat sielussamme, käsitimmepä niitä tai emme, voidaan kutsua ideoiksi, kun taas niitä, jotka käsitetään tai muodostetaan, voidaan sanoa käsitteiksi, *conceptus*. Mutta käsitimmepä asian kummalla tavalla tahansa, on joka tapauksessa väärin sanoa, että kaikki käsitteemme tulevat niin sanotuista ulkoisista aisteista, sillä ne käsitteet, jotka minulla on itsestäni ja ajatuksistani ja niin ollen olemisesta, substanssista, toiminnasta, identtisydestä ja monista muista asioista, tulevat sisäisestä kokemuksesta.

Edellisessä pykälässä Leibniz tunnustautui Platonin seuraajaksi ja tässä kohdassa hän haluaa erottaa Aristoteleesta. Syy löytyy mielen ja ideoiden suhteesta. Platonin tapaan Leibniz haluaa sanoa, että kaikki ideat ovat jo valmiiksi mielessämme kun synnymme ja siten väittää vastaan Aristoteleelle, joka taas *Sielusta (De anima)* teoksessaan ei suoraan väitä, että intellektissa ei ole mitään mikä ei tule aisteista, mutta jonka opin skolastikot tekivät tunnetuksi ja siitä johtuen oppi liitettiin Aristoteleeseen. Kant teki tunnetuksi sittemmin eron rationalistien ja

empiristien välillä, pohjaten luonnehdintansa Leibnizin *Uusien tutkielmien inhimillisestä ymmärryksestä* esipuheeseen, jossa Leibniz Locke vastaan sanoo:

Erimielisyytemme koskevat asioita, joilla on jonkin verran merkitystä. On kysymys sen tietämisestä, onko sielu sinänsä kokonaan tyhjä kuin kirjoitustaulu, johon ei ole vielä kirjoitettu mitään (*tabula rasa*), Aristotelesta ja Tutkielman kirjoittajaa seuraten, ja onko niin, että kaikki, mitä siihen piiryy, tulee ainoastaan aisteista ja kokemuksesta. Vai sisältääkö sielu alun perin monien käsitteiden ja oppien periaatteet, jotka ulkoiset kohteet vain herättävät tilaisuuden tullen, kuten uskon Platonin ja myös skolastikkojen lailla ja kaikkien niiden lailla, jotka tulkitsevat tässä mielessä pyhän Paavalin huomautuksen (Room. 2:15), että Jumalan laki on kirjoitettu sydämiin (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 289)

Leibniz vähättelee Aristoteleen näkemystä vertaamalla sitä kansanomaisiin näkemyksiin. Tämä oli tyypillistä varhaismoderneille filosofeille, jotka mieluusti näkivät itsensä paljastavan mitä kätkeytyy arkikokemuksen taakse. Siten hän sanookin, että voidaan puhua käsityksiemme tulevien aisteista kun puhutaan huolettomasti, arkielämässä. Sen sijaan jos ollaan filosofisesti tarkkoja, pitää muistaa että substanssit eivät ole suoraan vaikutusuhteissa toisiinsa ja siksi myöskään meihin ei voi tulla mitään lisää tai mitään poistua. Oikeasti kysymys on kuitenkin ilmaisun asteesta eli havaintojen selyydestä ja tarkkuudesta. Havaitsemme jotkut ulkoiset objektit erityisen selvästi ja siksi meistä voi vaikuttaa siltä, että ne vaikuttavat meihin suoraan. Samaan aikaan lukemattomat muut arkikokemuksen objektit eivät ole huomiomme kohteena ja ne jäävät havaitsematta, vaikka ne periaatteessa ovat yhtä lailla aistien kohteena kuin havaitutkin objektit.

Vielä tässä Leibniz ei ota esille ajatustaan pienistä, hetkittäistä havainnoista, jotka ovat väistämätön osa ihmistajuntaa ja jotka vääristävät ja sotkevat selviä ja tarkkoja havaintoja. Mitä korkeammalle ihmisen tiedostuskyky kehittyi, sitä vähemmän nämä hetkittaiset havainnot häiritsevät sen toimintaa. *Uusien tutkielmien* esipuheessa hän sanoo niistä mm. näin:

On sitä paitsi tuhat osoitusta, jotka pakottavat päättämään, että meissä on joka hetki ääretön määrä havaintoja, mutta ilman apperseptiota ja reflektointia eli muutoksia sielussa itsessään. emme ole näistä havainnoista tietoisia, koska nämä vaikutelmat ovat

joko liian pieniä ja liian monilukuisia tai ne ovat liiaksi yhdessä siten, ettei niissä ole mitään tarpeeksi erottuvaa. Toisiinsa liittyneenä niillä kuitenkin on oma vaikutuksensa, ja ne aistitaan edes sekavasti kokonaisuudessa. Näin tottumus myös tekee, kun emme pane merkille myllynsiipien tai vesiputouksen liikettä asuttuamme jo jonkin aikaa niiden lähellä. Ei niin, että tämä liike ei aina vaikuttaisi aistielimiimme tai että sielussamme ei enää olisi mitään, mikä reagoisi siihen sielun ja ruumiin harmonian vuoksi, mutta näiltä sielussa ja ruumiissa olevilta vaikutelmilta puuttuu uutuuden viehäytys eivätkä ne ole kyllin voimakkaita vetämään puoleensa tarkkaavaisuuttamme ja muistiamme, jotka kiinnittyvät vain mukaansatempaavimpiin kohteisiin. Tarkkaavaisuus tarvitsee muistia, ja kun emme ole valppaina niin sanoakseni ottamaan huomioon joitakin tämänhetkisiä havaintojamme, annamme niiden mennä ohi ajattelematta ja jopa huomaamatta. mutta jos joku kiinnittää huomiomme niihin ja saa meidät huomaamaan esimerkiksi jonkin juuri kuulemamme äänen, muistamme sen ja tiedostamme, että meillä on ollut siitä äskettäin jokin aistimus. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 292-93)

Tässä Leibniz erottaa kuitenkin ideat käsitteistä. Ne, jotka ovat jo valmiiksi sielussa, siis synnynnäiset ilmaukset ovat ideoita kun taas ne, jotka käsitetään tai muodostetaan sanotaan käsitteiksi. Jos meillä on esimerkiksi synnynnäisenä idea kolmiosta, saatamme käsittää, että kolmion kulmien yhteenlaskettu määrä on 180 astetta. Joka tapauksessa meillä on Leibnizin mukaan sisäisiä ideoita, kuten käsite olemassaolostani (> *Cogito*), substanssista, toiminnasta, identtisyydestä ja monista muista asioista. *Uusien tutkielmien* esipuheessa Leibniz vertaa ihmisiä eläimiin ja argumentoi, että ihmiset ovat korkeammalla juuri siksi, että eläimillä ei ole synnynnäisiä ideoita:

Myös logiikka, metafysiikka ja moraali, joiden yksi muoto on luonnollinen teologia ja toinen luonnollinen oikeustiede, ovat täynnä tällaisia totuuksia, ja siksi niiden todistukset seuraavat vain sisäisistä periaatteista, joita kutsutaan synnynnäisiksi. On totta, ettei pidä kuvitella sielusta voitavan lukea järjen ikuisia lakeja kuin avoimesta kirjasta, kuten preettorin edikti voidaan lukea ilmoitustaululta vaivatta ja ilman tutkimusta, mutta riittää, että ne voidaan löytää itsessämme tarkkaavaisuuden avulla: tähän aistit antavat tilaisuuden, ja kokeiden menestyksellisyys vahvistaa järkeä, vähän

niin kuin aritmetiikassa tarkistukset auttavat ehkäisemään laskuvirheitä, kun todistus on pitkä. Tässä samassa suhteessa myös ihmisten ja eläinten tietäminen on erilaista: eläinten tieto on täysin empiiristä ja sitä voidaan saada vain esimerkeistä, sillä näyttää siltä, etteivät ne kykene koskaan muodostamaan välttämättömiä propositioita, kun taas ihmiset kykenevät demonstratiivisiin tieteisiin. Eläinten kyky johtaa ajatuksia toisista on vähäisempi kuin ihmisten järki. eläimet siirtyvät ajatuksesta toiseen aivan kuin puhtaat empiirikot, jotka väittävät joskus tapahtuneen tapahtuvan uudelleen samalta vaikuttavassa tilanteessa, kykenemättä harkitsemaan sitä, ovatko samat syyt läsnä. tämän vuoksi ihmisten on niin helppo pyydystää eläimiä ja yksinkertaisten empiirikkojen tehdä virheitä.

§28. Jumala on havaintojemme ainoa välitön objekti, joka eksistoi ulkopuolellamme, ja hän yksin on meidän valomme.

Tiukassa metafysisessä mielessä meihin ei vaikuta mikään ulkoinen syy paitsi yksin Jumala, ja vain hän kommunikoi kanssamme välittömästi, jatkuvan riippuvuutemme vuoksi. Siitä seuraa, ettei ole mitään muuta ulkoista objektiä, joka koskettaisi sieluumme ja joka saisi välittömästi aikaan havaintomme. Meidän sielussamme on ideat kaikesta vain siksi, että Jumala vaikuttaa meihin jatkuvasti, toisin sanoen koska jokainen vaikutus ilmaisee syynsä, ja siten meidän sielumme olemukseen kuuluu olla tietty ilmaus, jäljitelmä tai kuva Jumalan olemuksesta, ajattelusta ja tahdosta ja kaikista ideoista, jotka siihen sisältyvät. Voidaan siis sanoa, että yksin Jumala on sielumme välitön ulkoinen objekti ja että me näemme kaiken hänen kauttaan. Kun esimerkiksi näemme auringon tai tähdet, Jumala antaa meille ja säilyttää meissä niiden ideat, ja hän määrää meidät niitä todella ajattelemaan tavallisella myötävaikutuksellaan silloin, kun aisteihimme vaikutetaan tietyllä tavalla hänen säätämiensä lakien mukaisesti. Jumala on sielujen aurinko ja valo, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* [valo, joka valaisee jokaisen ihmisen, joka tulee tähän maailmaan (Joh, 1:9)]. Eikä tämä ole vain nykyinen käsitys. Muistelen jo huomauttaneeni, että Raamattua ja kirkkoisia (jotka olivat aina enemmän Platonin kuin Aristoteleen puolella) seuraten monet skolastikot uskoivat Jumalan olevan sielun valo ja, käyttäkseni heidän puhetapaansa, *intellectus agens animae rationalis* [rationaalisen sielun aktiivinen intellekti]. Averroistit käyttivät tätä ajatusta väärin, mutta muut, kuten uskoakseni Guillaume de S. Amour, tohtori Sorbonnesta, ja useat mystikkoteologit, ymmärsivät sen

tavalla, joka oli Jumalan arvon mukainen ja kykeni kohottamaan sielun tietoon omasta hyvästä.

Tässä pykälässä Leibniz jatkaa aiheesta, joka implikoituu edellisestä. Siis substanssit ilmaisevat tarkkaan ottaen vain luojaansa eli Jumalaa. Koska Jumala luo substanssit ja voi myös hävittää ne, substanssit ovat täysin riippuvaisia Jumalasta ja vain hän voi kommunikoida kanssamme suoraan. Kaikki muut havaintomme ovat epäsuoria.

Samasta syystä kaikki ideat ovat mielessämme – Jumala antaa ne meille käytettäväksi ja niiden kautta vaikuttaa meihin jatkuvasti (vaikkakin ei essentiaalisesti kuten okkasionalismissa).

Ihmiset ovat ikään kuin Jumala pienoiskoossa – he toimivat samaan tapaan ja heidän ajattelunsa on samantapaista, joskin äärettömän paljon sekavampaa. Leibniz sanoo, että sielumme olemukseen kuuluu olla tietty ilmaus, jäljitelmä tai kuva Jumalan olemuksesta, ajattelusta ja tahdosta ja kaikista ideoista, jotka siihen sisältyvät. Tähän perustuu ajatus siitä, että meidän tulee mahdollisuuksien mukaan jäljitellä Jumalaa jokapäiväisessä toiminnassamme, jonka Leibniz usein esittää eettisissä kirjoituksissaan. Esimerkiksi kirjoituksessa *Mietteitä oikeuden yleiskäsitteestä* hän sanoo:

Jumalassa ei voi kuvitella muuta vaikutinta kuin täydellisyys, tai jos haluatte, hänen oma mielihyvänsä, olettaen (kuten minä määrittelen) ettei mielihyvä ole mitään muuta kuin täydellisyyden tunne. Hänellä ei ole mitään odotettavaa ulkoa, vaan päinvastoin kaikki riippuu hänestä itsestään. Hänen onnellisuutensa ei kuitenkaan olisi ylintä laatua, ellei hän pyrkisi hyvään ja täydellisyteen niin paljon kuin mahdollista. Mutta mitä sanotaan, jos osoitan, että tämä sama motiivi liikuttaa myös todella hyveellisiä ja auliita ihmisiä, joiden ylin päämäärä on jäljitellä jumaluutta niin paljon kuin ihminen vain voi? (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 273)

Hyveellisten ihmisten on jäljiteltävä Jumalaa siinä määrin kuin mahdollista ja edistää maailman täydellistymistä. Hiukan Malebranchilaisittain Leibniz sanoo, että näemme kaiken Jumalan kautta. Silti heti seuraavaksi hän tähdentää, että Jumala antaa ja säilyttää meissä tarvittavat ideat esimerkiksi auringon ja tähtien näkemiseen. Silti kaikki meidän havaintomme ovat seurausta Jumalan myötävaikutuksesta eli hänen säätämästään ennalta-asetetusta harmoniasta ja yleisestä maailmanjärjestyksestä.

Leibniz kiirehtii huomauttamaan, että hänen näkemykselleen on pitkä traditio. Pohja on Platonismissa (erityisesti Timaeus) ja häntä seurasivat monet kirkkoisät. Aina 1300-luvulle asti useimpien skolastikkojen mukaan sielua hallitsee aktiivinen intellekti ja tahto seuraa tätä Jumalan valoa. Islamilaista aristoteelikkaa Averroesta seuraavat kuitenkin katsoivat, että jokaisen ihmisen aktiivinen intellekti tai järki on osa yhteistä aktiivista intellektia eli on olemassa maailmansielu. Tuomas Akvinolainen hylkäsi opin ja myöskään Leibniz ei voinut hyväksyä oppia yksinkertaisesti siitä syystä, että sen seurauksena olisi vain yksi substanssi kuten Spinozalla, joka on Jumala. Keskiajalla oppi maailmansielusta oli iso keskustelu (mm. Abelard piti maailmansielu pyhän hengen allegoriana). Lopulta oppi maailmansielusta tuomittiin harhaoppina. Guillaume de St. Amour oli 1200-luvulla elänyt ranskalainen teologi, joka ei ole nykyisin enää kovin tunnettu.

§29. Ajattelemme kuitenkin välittömästi omien ideoidemme avulla, emme Jumalan ideoiden.

En kuitenkaan ole samalla kannalla kuin eräät etevät filosofit, jotka näyttävät ajattelevan, että meidän ideammekin ovat Jumalassa eivätkä lainkaan meissä. Näin ajatellessaan he eivät minun mielestäni ole tarpeeksi kiinnittäneet huomiota siihen, mitä olen selittänyt substansseista, eivätkä myöskään sielumme koko laajuuteen ja riippumattomuuteen. Sielu sisältää kaiken, mitä sille tapahtuu, ja ilmaisee Jumalan ja kaikki mahdolliset ja aktuaaliset oliot niin kuin vaikutus ilmaisee syynsä. On myös käsittämätöntä, kuinka voisin ajatella jonkun toisen ideoin. Ajatellakseen jotakin sielun täytyy olla tietyllä tavalla vaikutuksen kohteena, ja siinä täytyy olla etukäteen paitsi passiivinen voima olla tällä tavalla vaikutettuna – eli kyky, joka on jo täysin determinoitu – myös aktiivinen voima, jonka ansiosta sen luonnossa on jo aina ollut tämän ajatuksen tulevan tuottamisen merkkejä, ja taipumuksia tuottaa se ajallaan. Ja tämä kaikki osoittaa, että sielu tuo jo mukanaan idean, joka tähän ajatukseen sisältyy.

Varmemmaksi vakuudeksi Leibniz haluaa vielä tehdä selvän pesäeron Malebrancheen, kuten hän kohdan ensimmäisessä lauseessa sanoo. Hän asettuu siis vahvasti Arnauldin puolelle kiistassa ja katsoo, että ideat ovat meidän omassa mielessämme. Näin on pakko olla jo siitäkin syystä, että Leibnizin oman substanssikäsitteen mukaan substanssin täydelliseen

yksilökäsitteeseen kuuluu sen kaikki tilat, kaikki predikaatit. Toisin sanoen täydellisen yksilökäsite sisältää substanssin historian kaikki ideat.

Leibniz myös arvostelee Malebranchen oppia jyrkästi sanoen, että on käsittämätöntä miten voisimme ajatella jonkun toisen ideoiden avulla. Ideat sielussa on nähtävä niiden historian kautta, jolloin ne kasvavat sekavammasta tarkempaan tilaan ja päinvastoin. Siten oma sielu muodostaa ideoiden kontekstin eikä sama voi tapahtua jos ajatellaan toisen ideoin. Leibniz liittyy tähän myös voiman – siten sielussa tarkemmat ideat ovat aktiivisia ja sekavat ideat passiivisia, samaan tapaan ideoiden välillä on vuorovaikutusta kuin esimerkiksi toiminnan ja toiminnan kohteeksi tulemisen välillä. Myös ideat voivat siten toimia aktioina ja passioina.

§30. Kuinka Jumala taivuttaa sieluumme pakottamatta. Siitä, ettei ole oikeutta valittaa ja että meidän ei pidä kysyä, miksi Juudas teki syntiä, koska tämä vapaa teko sisältyy hänen käsitteeseensä; ainoa kysymys on se, miksi synnintekijä Juudaksen olemassaolo sallittiin ennemmin kuin joidenkin toisten persoonien. Alkuperäisestä epätäydellisyydestä ennen syntiinlankeemusta ja armon asteista.

(1) Veisi liian kauan tutkia tässä niitä monia hankalia kysymyksiä, joita liittyy siihen, miten Jumala vaikuttaa ihmisen tahtoon. Yleisesti voidaan kuitenkin sanoa seuraavaa. Myötävaikuttaessaan tekoihimme Jumala tavallisesti ainoastaan seuraa säätämiään lakeja, eli hän säilyttää ja tuottaa jatkuvasti olemassaolomme siten, että ajatukset syntyvät meissä spontaanisti tai vapaasti siinä järjestyksessä, joka sisältyy yksilösubstanssimme käsitteeseen. Ne voidaan ennakoita nähdä tässä käsitteessä ikuisesti. Lisäksi Jumala on säätänyt, että tahto pyrkii aina näennäiseen hyvään ja ilmaisee tai jäljittelee Jumalan tahtoa joissakin erityisissä suhteissa, joihin nähden tässä näennäisessä hyvässä on jotain todellista. Sillä tavoin Jumala determinoi tahtomme valinnan siihen, mikä näyttää parhaalta, mutta ei silti tee sitä välttämättömäksi. Absoluuttisesti puhuen meidän tahtomme on indifferentti eikä välttämätön, ja sillä on kyky toimia toisin tai olla kokonaan toimimatta. Molemmat vaihtoehdot jäävät mahdollisiksi. Sielun velvollisuus on siis varoa näennäisyyksiä lujan tahdon avulla, reflektoida ja kieltäytyä toimimasta tai tekemästä päätöstä tietyissä tilanteissa muuten kuin kypsän harkinnan jälkeen. Silti on totta ja ikuisesti varmaa, että jokin sielu ei tule käyttämään tätä kykyään tietyssä tilanteessa. Mutta kenen on vika? Voiko sellainen sielu syyttää muuta kuin itseään? Kaikki

nämä valitukset teon jälkeen ovat näet epäoikeudenmukaisia, kuten ne olisivat olleet epäoikeudenmukaisia ennen tekoa. Olisiko tällä sielulla ollut juuri vähän ennen syntiä oikeus valittaa Jumalalle ikään kuin tämä olisi määrännyt synnin? Koska Jumalan determinaatioita näissä asioissa ei voi ennalta nähdä, mistä sielu tietäisi olevansa determinoitu tekemään syntiä ennen kuin se jo todella tekee syntiä? Kysymys on vain tahtomatta jättämisestä, eikä Jumala olisi voinut asettaa helpompaa tai oikeudenmukaisempaa ehtoa. Myös kaikki tuomarit tarkastelevat vain sitä, onko tahto ollut paha, eivätkä niitä perusteita, jotka ovat saaneet ihmisessä aikaan pahan tahtomuksen. Ehkä kuitenkin on säädetty ikuisesti, että tulen tekemään syntiä? Vastatkaa tähän itse. Ehkei sitä ole säädetty. Toimi siis, kyselemättä sellaista, mitä et voi tietää ja missä sinulla ei voi olla valoa, velvollisuutesi ja tietosi mukaisesti.

Tässä kohdassa Leibniz siirtyy tiedosta jo oikeastaan metafysiikan ja teologian suhteeseen, mutta kysymys on kuitenkin eräänlaisesta tietämisestä. Yleisesti kohta liittyy myös tahdonvapauteen, sillä Leibniz asettaa ongelmaksi sen miten Jumala vaikuttaa ihmisen tahtoon. Kuten edellä on jo esitetty, Jumala seuraa säättämääns lakeja ja näiden piiriin kuuluu se, että kukin yksilösubstanssi seuraa predikaattejaan niiden luonnollisessa järjestyksessä. Siten tilani seuraavat toisistaan luonnollisesti Jumalan myötävaikutuksen avustuksella. Tässä suhteessa olemme spontaaneja ja vapaita.

Jumala on niin säätänyt, että tahdomme sitä, joka meistä näyttää parhaalta vaihtoehdolta. Kun meillä on käsitys Jumalan toiminnasta, toimimme siten että tekomme on Jumalalle mieluinen eli jäljittelemme Jumalan tahtoa. Siten hyveellinen mies harjoittaa hyväntekeväisyyttä, varjelee luontoa jne. Esimerkkinä Leibnizin hyveellisen ihmisen toiminnasta on se, mitä hän suosittelee kirjoituksessa *Muistio hyvää tarkoittaville ja valistuneille henkilöille* (1692):

Jokaisen valistuneen henkilön täytyy huomata, että todelliset keinot, jotka takaavat hänen oman yksityisen onnensa ikuisesti, löytyvät etsimällä tyydytystä kohti yleistä hyvää pyrkivistä askareista. Sillä Jumalan rakkautta kaikkea kohtaan ja välttämätöntä valistusta ei kielletä tällä tavoin henkevoityneeltä hengeltä. Jumala ei koskaan kiellä armoaan niiltä, jotka etsivät sitä hyvällä sydämellä. Nyt tämä yleinen hyvä, sikäli kuin voimme myötävaikuttaa siihen, on edistystä kohti ihmisten täydellistymistä: se saa heidät tuntemaan suvereenin substanssin ihmeet ja auttaa heitä voittamaan esteet

ymmärryksemme etenemisellä. On totta, että Jumala ei tarvitse meitä ja että asiat tapahtuisivat täydellisen hyvin, vaikka laiminlöisimme velvollisuutemme. Silloin emme kuitenkaan itse osallistuisi siihen täydellisyyteen, ja tämä yleinen täydellisyys olisi osaksi oikeudenmukaisessa rangaistuksessamme eikä yksityisessä onnessamme. Jotta voisi todella myötävaikuttaa ihmisten onnellisuuteen, on valaistava heidän ymmärrystään. täytyy vahvistaa heidän tahtoaan harjoittaa hyveitä, toisin sanoen tapaa toimia järjen mukaisesti. On yritettävä poistaa esteet, jotka ovat totuuden etsimisen ja todellisen hyvän seuraamisen tiellä. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 192)

Tietty valistushenkisyys siis leimaa Leibnizin käytännöllistä ajattelua. Mutta senkin vuoksi on osoitettava, että tahtomme on vapaa - muutenhan ei kukaan vaivautuisi tekemään mitään kuten Leibniz arvosteli Spinozan näkemyksiä. Siksi Leibniz esittää, että Jumala taivuttelee tahtoaamme muttei pakota sitä. Tämä liittyy pitkälle siihen, että Jumala on säätänyt ihmismielen sellaiseksi, että täydellisyyden havaitseminen aiheuttaa hänessä mielihyvää ja siten motivoi ihmisiä suuntautumana kohti sitä. *Onnellisuuden tieteessä* Leibniz sanoo:

Kun nyt sielu tuntee itsessään suurta sopusointua, järjestystä, vapautta, voimaa tai täydellisyyttä ja kokee siten mielihyvää, tämä synnyttää ilon...tällainen ilo on jatkuvaa eikä voi pettää tai aiheuttaa murhetta vastaisuudessa, kun se on peräisin tiedosta ja sitä seuraa valo. tästä johtuu tahdon viehtymys hyvään, josta hyve muodostuu (Leibniz, *Filosofisia tutkimuksia*, 203)

Tällä tavoin, vetoamalla ihmisen onnellisuuteen, Jumala kutsuu ihmiset talkoihin maailman parantamiseksi. Silti Leibniz painottaa, että ihmisen tahto on vapaa ja se voi olla toimimatta lainkaan jos niin hyväksi katsoo. Tämä lausuma on hiukan outo kun ottaa huomioon, että Leibniz vastusti indifferenssiä painokkaasti esimerkiksi kirjeenvaihdossaan Clarcken kanssa. Tässä hän ilmeisesti tarkoittaa, että tahto voi lykätä toimintaa kunnes asiaan vaikuttavat tekijät ovat paremmin selvillä. Tästä hän puhuu enemmän Uusien tutkielmien toisessa kirjassa (luku 21). Joka tapauksessa hänen näkemyksensä tahdosta pysyi aina samana eli Aristoteleen ja Descartesin tavoin hän korostaa vahvan tahdon merkitystä. Kun tahdomme todellista hyvää jyrkästi, sorrumme vähemmän helposti aistillisiin houkutuksiin eli vaara heikkotahtoisuudesta poistuu.

Heikkotahtoisuus, siis synnin tekeminen on kuitenkin varsin yleistä. Leibnizin mukaan tästä ei voida syyttää Jumalaa, vaan moraalista agenttia itseään. Vaikka Jumala tietää varmalla tiedolla kaiken mitä tulee tapahtumaan, tätä ei voida tietää ennen kuin kyseessä oleva asia on tapahtunut. Siten ihmiset ovat itse vastuussa virheistään ja ovat tahtoneet väärin. Tästä hyvästä maalliset tuomioistuimet sitten rankaisevat. Meidän ei pidä miettiä jumalallista ennaltamääräämistä, vaan elää elämämme mahdollisimman hyveellisesti ja pidättäytyttävä vahingollisista houkutuksista. Itse asiassa Leibnizin neuvo ("Toimi siis, kyselemättä sellaista mitä et voi tietää ja missä sinulla ei ole valoa, velvollisuutesi ja tietosi mukaisesti") on ironisesti samansuuntainen kuin Voltairen *Candide*-romaanin lopussa:

Pangloss sanoi toisinaan Candidelle: Kaikki tapahtumat kytkeytyvät yhteen parhaassa kaikista mahdollisista maailmoista. Jos näet teitä ei olisi neiti Kuningudeen kohdistuneen rakkautenne tähden ajettu pois kauniista linnasta ja jos ette olisi silloin saanut kovia potkua takalistoonne, jos ette olisi joutunut inkvisition tuomittavaksi, jos ette olisi vaeltanut Amerikan halki jalkapatikassa, jos ette olisi antanut paronille kelpo miekaniskua, jos ette olisi menettänyt kaikkia Eldoradon hyvän maan lampaanne, ette nyt söisi täällä hillottuja sitruunia ja pistaaseja. - Hyvin sanottu, vastasi Candide, - mutta meidän tulee viljellä puutarhaamme.

(2) Joku voisi yhä vastustaa tätä kysymällä, mistä johtuu se, että tämä ihminen varmasti tekee tämän synnin. Vastaus tähän on helppo: muuten hän ei olisi tämä ihminen. Jumala näet näkee ennakkolta kautta aikojen, että tulee olemaan tietty Juudas, jonka käsitteeseen tai ideaan, joka Jumalalla hänestä on, sisältyy tämä tuleva vapaa teko. Ainoa jäljelle jäävä kysymys koskee siten sitä, miksi tämä petollinen Juudas, joka on Jumalan idean perusteella vain mahdollinen, on aktuaalisesti olemassa. Tähän kysymykseen emme kuitenkaan voi odottaa täällä maan päällä muuta vastausta kuin sen yleisen vastauksen, että Jumala on nähnyt hyväksi Juudaksen olemassa olon huolimatta ennalta näkemästään synnistä. Tämän pahuuden täytyy tulla korkoineen hyvitettyksi maailmankaikkeudessa, jossa Jumala johtaa siitä jonkin suuremman hyvän ja tulokseksi osoittautuu, että tämä tapahtumien sarja, joka sisältää tämän synnintekijän olemassaolon, on täydellisin kaikista mahdollisista tapahtumien sarjoista. Tämän valinnan ihailtavaa taloudellisuutta ei voida selittää niin kauan kuin olemme maallisia olentoja. Riittää

kun se tiedetään ymmärtämättä sitä. Tässä kohden meidän on tunnustettava *altitudo divitiarum*, jumalallisen viisauden luotaamaton syvyys, tavoittelematta äärettömän runsaita yksityiskohtia.

Täydellisestä yksilökäsitteestä Jumala näkee siis ehdottoman varmasti kaikki seuraavat tilat, myös synnit jotka henkilö tulee tekemään. Esimerkiksi hän antaa Juudaksen, jonka täydellisen yksilökäsitteen tai subjektin yksi predikaatti on se, että hän kavaltaa Jeesuksen. Tästä tietenkin syntyy kysymys miksi Jumala loi Juudaksen. Ja vastaus on väistämättä tuttu: siksi, että Jumala näki parhaaksi toimia näin. Emme voi tietää varmasti Jumalan vaikuttimia, mutta voimme vain otaksua, että tästä seurasi jotain suurempaa hyvää. Siten se sarja tapahtumia, joka sisälsi Juudaksen oli paras valittavissa olevista tapahtumasarjoista. Ja koska mielemme on rajoittunut, emme voi väittää vastaankaan tälle todistelulle. Meidän ei tarvitse ymmärtää, vain hyväksyä. Siis uskoa ja luottaa Jumalaan. Teodikeassa Leibniz esittää saman päättelyketjun dialogin muodossa:

§ 407. Ant. Sen lupaan. Tässä ongelman ydin: jos Jumala tiesi Juudaksen petoksen ennalta, oli välttämätöntä, että Juudas pettäisi, ja oli mahdotonta, että hän ei pettäisi. Mahdottomaan ei ole velvollisuutta. Juudas ei siis tehnyt syntiä eikä ansainnut rangaistusta. Tämä tuhoaa oikeudenmukaisuuden ja uskonnon, ja tekee lopun jumalanpelosta. Laur. Jumala näki ennalta synnin, mutta hän ei pakottanut ihmistä tekemään sitä: synti on vapaaehtoista. Ant. tämä tahtominen on välttämätöntä, koska se oli ennalta tiedossa. Laur. Jos minun tietoni ei aiheuta menneitä tai nykyisiä tapahtumia, ei ennalta tietämiseni myöskään aiheuta tulevaisuutta (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 307).

(3) Selvää on kuitenkin, ettei Jumala ole pahan syy. Sillä perisynti valtasi ihmisen sielun viattomuuden menettämisen jälkeen, mutta jo ennen sitä kaikissa luoduissa oli alkuperäinen rajoitus tai epätäydellisyys, joka teki niistä alttiita synnille ja kykeneviä lankeemukseen. Supralapsariaaninen näkemys ei siten ole sen ongelmallisempi kuin muutkaan näkemykset. Tähän pitää mielestäni palauttaa myös pyhän Augustinuksen ja muiden kirjoittajien näkemykset, että pahan juuri on negaatiassa eli luotujen olioiden puutteellisuudessa tai rajoittuneisuudessa, jota Jumala armollisesti korjaa antamalla niille mielensä mukaan erilaisia täydellisyyden asteita. Tällä Jumalan armolla, joko tavanomaisella tai

epätavanomaisella, on asteensa ja mittansa. Se kykenee aina sinänsä tuottamaan tietyn suhteellisen vaikutuksen ja lisäksi se riittää ei vain pitämään ihmisen erossa synnistä vaan jopa varmistamaan hänen pelastuksensa, edellyttäen että ihminen yhtyy hänen tahtoonsa. Se ei kuitenkaan aina riitä voittamaan ihmisen taipumuksia, sillä muuten hänellä ei enää olisi mitään tavoittelemista, ja se kuuluu vain absoluuttiseen armoon, joka on aina voitollinen.

Tässä sanotaan lyhyesti se, mitä oikeastaan koko *Teodikea*-kirja käsittelee. Eli Jumala ei ole pahan syy, hän vain joutuu sallimaan sen. Luoduissa olennessa on jotain olennaisesti vähemmän kuin luojassa ja siten ihmiset ovat paljon alttiimpia houkutuksille ja synninteolle. Koska Jumala valitsee joukon mahdollisuuksia ja kaikki nämä mahdollisuudet ovat luotuja, siitä seuraa, että maailmassa on välttämättä paha. Itse asiassa tästä seuraa, että kaikissa mahdollisissa maailmoissa on väistämättä jotain paha, Jumala valitsee sen jossa paha on vähiten. Leibniz viittaa tässä supralapsarianismiin (edustajia Calvin ja Zwingli), jonka mukaan ihmiset oli jaettu valittuihin ja hylättyihin jo ennen lankeemusta (ks. myös *Teodikea* §82-84). Ei ollut oikeastaan väliä oliko näin vai ei, koska hyvän ja pahan siemenet ovat luoduissa jo luomistapahtumassa.

Leibniz ei itse asiassa pidä paha ontologisesti olemassaolevana, vaan pitää sitä vaan hyvän puutteena. Siten hän seuraa Augustinusta, jonka mukaan pahan juuri on negaatiosta eli luotujen olioiden puutteellisuudessa tai rajoittuneisuudessa. Kaikki luodut oliot ovat puutteellisia ja siten heidän hyvyyden määränsä vaihtelee, mutta Jumala voi armon kautta palkita ja rangaista heitä. Kun uskomme luojaan, voimme saada syntimme anteeksi.

Varsinkin tähän aikaan Leibniz on siis melko kristitty filosofiassaan, otettiin sitten huomioon tämän kirjoituksen tarkoitus tai ei. Hän jopa kirjoitti useita muistioita, jossa hän puhuu ikuisesta kadotuksesta eli Helvetistä jonne ihmiset joutuvat jos tekevät kovasti syntiä (Ks. Strickland, "Leibniz on Eternal Punishment", *British Journal for the History of Philosophy* 17 (2):307-331 (2009)).

§31. Valinnan motiiveista; ennalta nähdystä uskosta, keskitiedosta ja absoluuttisesta säädöksestä sekä siitä, että kaikki palautuu perusteeseen, miksi Jumala on valinnut olemassa olevaksi juuri tietynlaisen mahdollisen persoonan,

jonka käsite sisältää tietynlaisen vapaiden tekojen ja armon sarjan. Tämä tekee saman tien lopun kaikista vaikeuksista.

Lopuksi, Jumalan armo on täysin puhdasta armoa eikä luoduilla voi olla mitään vaatimuksia sitä kohtaan. Jumalan valinnan perustelemiseksi ei riitä, että hän tekee valintansa jakamalla armonsensa sen mukaan, mitä hän ennalta näkee absoluuttisesti tai ehdollisesti ihmisten tulevista teoista. Silti ei saa myöskään kuvitella absoluuttisia säädöksiä vailla mitään järjellistä motiivia. Mitä tulee ennalta nähtyihin uskoon ja hyviin töihini, on totta, että Jumala ei ole valinnut kuin niitä, *quos se fide donaturum praescivit*, eli niitä, joille hän ennalta tiesi suovansa uskon. Sama kysymys kuitenkin herää siitä, miksi Jumala antaa joillekin uskon ja hyvien töiden armon ja toisille ei. Jumala tietää ennalta uskon ja hyvät teot mutta myös niiden alkuperän ja ennakkotaipumuksen eli sen, miten ihminen tulevaisuudessa niihin myötävaikuttaa (koska onhan totta, että ihmisissä on vaihtelua, aivan kuten armossakin, ja että ihmisenkin täytyy toimia, vaikka hän tarvitsee ärsykkeen hyvään). Niinpä monista näyttää kuin voisi sanoa, että koska Jumala näkee mitä ihminen tekisi ilman armoa tai erityistä apua, tai ainakin mikä olisi ihmisen oma osuus armoa lukuun ottamatta, niin Jumala voisi päättää antaa armon niille, joiden luontaiset taipumukset ovat parhaat tai ainakin vähiten epätäydelliset tai vähiten synnilliset. Mutta jos näin olisi, voitaisiin sanoa, että nämä luontaiset taipumukset, mikäli ne ovat hyviä, ovat myös armon vaikutusta, vaikkakin tavallisen armon, kun Jumala on suosinut joitakin enemmän kuin toisia. Koska tämän opin mukaan voidaan lisäksi tietää, että hänen antamansa luontaiset edut ovat aiheena hänen armolleen tai erityiselle avulleen, eikö olisi niin, että kaikki lopultakin palautuu yksin hänen armeliaisuuteensa? Näin ollen uskon (koska emme tiedä, minkä verran tai millä tavalla Jumala ottaa huomioon luontaiset taipumukset armoa jakaessaan), että täsmällisintä ja turvallisinta on sanoa periaatteidemme mukaisesti ja niin kuin olen jo huomauttanut, että mahdollisten olioiden joukossa täytyy olla Pietarin tai Jahanneksen persoona. Näiden käsite tai idea sisältää koko tämän tavanomaisten ja erityisten armojen sarjan, samoin kuin niiden kaikki muut tapahtumat olosuhteineen, ja että erilaisten yhtä lailla mahdollisten persoonien äärettömästä joukosta Jumalaa miellytti valita juuri tuo persoona aktuaalisesti olemassa olevaksi. Sen jälkeen ei näytä olevan enää mitään muuta kysyttävää ja kaikki vaikeudet häviävät. Sillä kun pohditaan sitä suurta kysymystä, miksi Jumalalle oli mieluista valita hänet kaikkien mahdollisten persoonien joukosta, olisi vailla mieltä vaatia antamiemme yleisten perusteiden lisäksi jotain, minkä yksityiskohdat ovat

ulottumattomissamme. sen sijaan, että nojautuisimme absoluuttiseen päätökseen, joka ei ole järkevä, koska sille ei ole mitään perusteita, tai perusteisiin, jotka eivät onnistu ratkaisemaan ongelmaa vaan jotka ovat itse muiden perusteiden tarpeessa, olisi parasta sanoa niin kuin pyhä Paavali, että Jumala on noudattanut tiettyjä suuria viisauden ja sopusoinnun mukaisia perusteita, jotka ovat kuolevaisille tuntemattomia ja perustuvat yleiseen järjestykseen ja joiden päämäärä on universumin suurin täydellisyys. tähän palautuu Jumalan kunnia ja hänen oikeudenmukaisuutensa samoin kuin hänen armeliaisuutensa ilmeneminen, ja koko se valtavan syväallinen rikkaus, josta pyhän Paavalinkin sielu haltioitui.

Jälleen palataan Leibnizin filosofian alkupisteeseen, rationalismin perustaan eli Jumalan valintaan. Jumala on kaikkivoipa eikä hänen ole pakko luoda maailmaa ja sen asukkaita, mutta hän tekee niin armonsa kautta. Tämä armo ei kuitenkaan ole sattumanvaraista, vaan perustuu Jumalan viisauteen. Se, että ylipäätään olen olemassa johtuu tietenkin siitä, että Jumala näki hyväksi luoda minut - toisin sanoen hän ennalta, että olen luomisen arvoinen, toisin sanoen minussa on potentiaalia Jumalaan uskomiseen ja hänen tarkoitustensa mukaiseen toimintaan. Heti herää kysymys miksi näin on. Vastaus on tietenkin se, että Jumala voi analysoida täydelliset yksilökäsitteet ja siten nähdä, että juuri minussa on potentiaalia hyviin toimiin ja synnittömyyteen.

Tästä seuraa jälleen tahdonvapauden ongelma. Jos Jumala valitsee vain ne, jotka ovat hänen armonsa arvoisia, eikö tästä seuraa se, että ao. henkilöt toimivat vain niin kuin hän on ennalta määrännyt? Oli miten oli, Leibnizin yleisen teorian mukaan myös nämä hurskaat persoonat toimivat oman tahtonsa, omien valintojensa perusteella. On selvää, että kristinuskon ollessa kyseessä on oltava mukana myös joku tunnettu erittäin hurskas persoona, joiksi Leibniz nimeää Pietarin ja Johanneksen ja heidän kontekstinsa ja jälkeläisensä.

Tässä kohtaa Leibnizin perustelut ovat vähän kummalliset. Miksi juuri Pietari ja Johannes? Ensinnäkin, heillä oli omat uskontuskansa ja toiseksi, ehkä heitäkin hurskaampia henkilöitä voidaan kuvitella. Olisi ollut ymmärrettävämpää jos Leibniz olisi puhunut hurskaista persoonista yleensä eikä joistakin tietyistä, mutta ilmeisesti tuohon aikaan juuri nämä olivat teologiiden keskuudessa muodissa. Joka tapauksessa Leibnizin pointti tässä on se, että kyse on yksittäisistä persoonista, ei kenestä tahansa satunnaisesta ihmisestä.

Loppupykälä meneekin jälleen kaunopuheisesti todistellessa, että emme voi tietää Jumalan tarkoituksia ja on parasta sanoa Paavalin tapaan, että Jumala on noudattanut tiettyjä suuria ja

viisauden ja sopusoinnun mukaisia perusteita, jotka ovat kuolevaisille tuntemattomia.

Pykälän tärkein anti on kuitenkin todistella sitä, että Jumalan valinta määrittää myös uskonnonharjoituksen, sillä se perustuu hänen luomilleen persoonille eli Jumala valitsee armonsa kautta ne persoonat, jotka hän haluaa seurakseen armon valtakuntaan. Koska näillä kaikilla persoonilla on kuitenkin tahdonvapaus, tästä seuraa, että osaa heistä pitää myös rangaista ja kieltää heiltä pääsy yhteyteen Jumalan kanssa. Nämä luottamuksen pettäneet henkilöt joutuvat helvettiin, näyttäisi Leibniz ajattelevan.

Leibniz viittaa kohdan otsikossa lyhyesti keskitiedon käsitteeseen, joka on edelleen paljon keskusteltu filosofinen aihe. En mene siihen nyt pidemmälle, mutta esittelen aiheen nopeasti.

Yleensä ajateltiin, että Jumalalla on kahdelaista tietoa: tietoa tosiasioista ja tietoa siitä, mikä on mahdollista. Jesuiitta Luis de Molina (1535-1600) esitteli keskitiedon eli *scientia media*, joka sovittaisi ennalta tietämisen ja tulevien tapahtumien kontingenssien välisen ristiriidan. Tällä keskitiedolla Jumala tietää, mitä tapahtuisi, jos jokin kontingentti ehto toteutuisi kuten jos ihminen vapaasti valitsee jotakin (aiheesta ks. Anfray, 'God's Will and Middle Knowledge: Leibniz and the Jesuits'). Toisin sanoen Jumala näkee keskitiedolla sen mitä esimerkiksi Pietari ja Johannes tulevat valitsemaan ja tämä saa hänet luomaan juuri heidät.

Leibniz keskustelee aiheesta *Teodikean* kohdissa 39-42, jossa hän esittää oman positionsa jesuiittojen ja opponenttien dominikaanien puoliväliin. Tämä tuntuu Anfrayn mukaan oudolta, sillä Leibniz täydellinen yksilökäsite näyttäisi liittävän hänet selvästi keskitiedon kannattajien joukkoon, jolloin Jumala näkee ennalta tulevat valinnat ja ne muuttuvat siten välttämättömiksi. Todellakin vaikuttaa siltä, että Jumalan keskitieto on tapa nähdä täydellisten yksilösubstanssien tulevat tilat.

Silti jotkut kommentaattorit ovat tästä eri mieltä. Leibniz nimittäin argumentoi *Teodikeassa* (§42), että yksilöistä kuten Pietari ja Johannes ei voida puhua vain pelkästään irrallaan ympäristöstään, vaan vaikka Jumala luo heidät ja tietää heidän valintansa, hän luo samalla koko heidän ympäristönsä ja kaikki muut ihmiset, joilloin kausaalisuhteiden ketju on paljon monimutkaisempi. Niinpä Jumalan keskitiedosta ei välttämättä seuraa välttämättä tiettyjä asioita, vaan koko ympäristö vaikuttaa asiaan.

§32-37 Metafysiikka ja teologia

Tässä viimeisessä osiossa Leibniz vetää lankoja yhteen ja yleisesti ottaen pyrkii selittämään miten metafysiikka liittyy teologiaan ja päinvastoin.

§32. Näiden periaatteiden hyödyllisyys hurskauden ja uskonnon kysymyksissä.

(1) Näyttää lisäksi siltä, että ajatukset, jotka olen juuri selittänyt, ja erityisesti periaate Jumalan tekojen täydellisyydestä sekä käsitys substanssista, joka sisältää kaikki muutoksensa kaikkine niihin liittyvine olosuhteineen, eivät ollenkaan loukkaa uskontoa vaan pikemminkin vahvistavat sitä. Ne auttavat hälventämään joitakin hyvin suuria vaikeuksia paljon paremmin kuin aikaisemmat teoriat ja sytyttämään sieluissa rakkauden Jumalaan ja kohottamaan mielet aineettomien substanssien ymmärtämiseen. Näyttää näet ilmeiseltä, että kaikki muut substanssit ovat riippuvaisia Jumalasta samaan tapaan kuin ajatukset emanoituvat omasta substanssistamme, että Jumala on kaikki kaikessa ja että hän on läheisesti yhteydessä kaikkiin luotuihin olioihin, tosin sen mukaan, kuinka täydellisiä ne ovat. Näyttää myös ilmeiseltä, että yksin Jumala vaikutuksellaan determinoi niitä, ja siksi voidaan metafysiikan kielellä sanoa, sikäli kuin toimiminen on välitöntä determinoimista, että yksin Jumala vaikuttaa minuun ja yksin hän voi tehdä minulle hyvää tai pahaa. Muut substanssit myötävaikuttavat vain noiden muutosten perusteisiin, sillä Jumala, joka ottaa huomioon ne kaikki, jakaa siunauksensa ja velvoittaa ne mukautumaan toisiinsa. Jumala yksin myös tuottaa substanssien välille kytkennän tai yhteyden. Hänen välityksellään yhden ilmiöt käyvät yksiin tai ovat yhdenmukaisia toisen ilmiöiden kanssa, ja tämän tuloksena havainnoissamme on reaalisuutta. Aina ei kuitenkaan ole välttämätöntä mainita universaalia syytä partikulaarisissa tapauksissa, ja siten toiminta käytännössä liitetään partikulaarisiin perusteisiin siinä mielessä kuin selitin edellä. Nähdään myös, että jokaisella substanssilla on täydellinen spontaanisuus (josta järjellisissä substansseissa tulee vapautta), että kaikki niille tapahtuva on seurausta niiden ideasta tai olemuksesta ja että niitä ei determinoi mikään paitsi yksin Jumala. Tämän vuoksi eräs ylevämielinen ja pyhydestään kunnioitettu henkilö tapasi sanoa, että sielun pitäisi usein ajatella ikään kuin maailmassa olisi vain Jumala ja se itse.

Varsinkin tässä kohdassa Leibniz todistelee omaa puhdasoppisuuttaan. Käsitys Jumalasta kaikkivoipana ja täydellisen hyväntahtoisena olentona on hyvinkin kristinuskon mukainen. Vaikeampi sovittaa kristinuskon kanssa on täydellinen yksilökäsitys kuten Arnauldin reaktiosta huomasimme. Siitä nimittäin seuraa helposti determinismi jos se ymmärretään vähänkään Leibnizin selityksistä poikkeavalla tavalla. Hän itse silti väittää, että se pikemminkin vahvistaa uskontoa kuin heikentää sitä. Saattaa olla, että hänen mielessään oli tässä kohtaa edellispykälän ajatus siitä, että Jumala valitsee olemassaoleviksi erityisen uskontoon sopivia persoonia kuten Pietarin ja Johanneksen.

Hyvántahtoisesti ymmärrettynä Leibnizin teoria kuitenkin voidaan nähdä toimivana selityksenä ihmisen ja Jumalan suhteesta, etenkin jos Jumala ymmärretään teistisesti. Ihmisen ilo ja onni koostuu täydellisyyden havaitsemisesta ja meitä motivoi hyvän tekemiseen eli Jumalan tarkoitusten seuraamiseen se, että onnellisuutemme vaatii jatkuvaa systemaattista ylläpitoa eli hyveellistä toimintaa. Koska Leibniz määrittelee täydellisyyden havaitsemisen luonnossa tai Jumalassa rakkaudeksi, voidaan hyvinkin yhtyä Leibniziin kun hän sanoo: [ajatukseni] auttavat hälventämään jotakin hyvin suuria vaikeuksia paljon paremmin kuin aikaisemmat teoriat ja syyttämään sieluissa rakkauden Jumalaa ja kohottomaan mielet aineettomien substanssien ymmärtämiseen. Ei ole selvää, mitä aikaisempia teorioita Leibniz tässä tarkoittaa, mutta selvästi hänen teoriansa tukee periaatteessa kristinuskoa paremmin kuin kartesiolaisten ja muiden mekanistien teoriat.

Tässä Leibniz esittää kuitenkin syyksi metafysisen teorian ontologisesta riippuvuudesta, josta puhuttiin jo edellä. Jumala siis säilyttää substanssit ja maailma siten emanoituu Jumalasta. Jumala on läheisesti yhteydessä kaikkiin substansseihin riippuen niiden täydellisyyden asteesta. Toisin sanoen hänelle läheisempiä ovat rationaaliset sielut, jotka kykenevät hyveellisiin tekoihin eli heillä on moraalinen identiteetti, joka taas perustuu itsetiedostukseen. Melko tavalla Spinozasta muistuttavalla tavalla hän puhuu siitä, miten Jumala determinoi substansseja, vaikka tietenkin Leibniz tarkoittaa tässä, että Jumala taivuttaa ihmisten tahtoa, muttei determinoi niitä.

Lisäksi Leibniz viittaa ennalta-asetettuun harmoniaan, joka muodostaa perustan substanssien muutoksille ja jonka kautta substanssit ovat kytkeytyneet toisiinsa tai yhteydessä toisiinsa. Jumalan välityksellä yhden ilmiöt käyvät yksiin tai ovat yhdenmukaisia toisten ilmiöiden kanssa ja tämän tuloksena havainnoissamme on reaalisuutta. Tästä universaalista syystä huolimatta yksilöt toimivat vapaasti, yksittäisten valintaperusteiden nojalla. Kaikki substanssit toimivat

spontaanisti omassa kontekstissaan ja siten järjestellisten olioiden tahdonvapaus on turvattu mikä antaa heille mahdollisuuden moraaliseen identiteettiin. Niiden toimet ovat vapaita, mutta täydellisen yksilökäsitteen ja maailman luomisen kautta silti Jumalan determinoimia. Leibniz viittaa tässä kohden tunnettuun mystikkoon, pyhään Teresa Avilalaiseen (1515-82) ja sanoo, että meidän tulisi ajatella olevamme yksin maailmassa Jumalan kanssa. Tämä sopiikin hyvin Leibnizin filosofiaan, sillä meillä on suora yhteys vain luojaan ja ilmaisemme häntä jatkuvasti.

(2) Mikään ei voi saada meitä ymmärtämään paremmin kuolemattomuutta kuin tämä sielun riippumattomuus ja laajuus, joka tarkoittaa, että se on täysin suojattu kaikelta ulkoiselta, sillä se yksin muodostaa koko maailmansa ja yhdessä Jumalan kanssa on riittävä itselleen. On siksi yhtä mahdotonta, että sen olemassaolo lakkaisi muuten kuin annihilaatioissa, kuin että maailma, jonka ainainen elävä ilmaus se on, tuhoaisi itsensä. Ei ole myöskään mahdollista, että muutokset siinä ulotteisessa aineessa, jota kutsumme ruumiiksemme, vaikuttaisivat millään lailla sieluun, eikä se, että ruumiin hajoaminen tuhoaisi sen, joka on jakamatonta.

Melko mielikuvituksellisesti Leibniz jalostaa substanssi tietynlaisen solipsismin kuolemattomuudeksi. Mutta tarkkaan ottaen se on juuri näin. Koska substanssi on olemassa niin kauan kunnes Jumala toisin päättää, se on kuolematon. Hallitsevan substanssin hallitsema ruumis ei kuitenkaan ole kuolematon, vaan hajoaa ja muuttuu muuksi. *Monadologiassa* Leibniz ilmaisee tämän ajatuksen seuraavasti:

70. Tästä huomaamme, että jokaisella elävällä ruumiilla on hallitseva entelekia, joka eläinten tapauksessa on sielu. Mutta tämän elävän ruumiin jäsenet ovat täynnä muita eläviä olioita, kasveja ja eläimiä, joista jokaisella on edelleen oma entelekiansa tai hallitseva sielunsa.

71. Ei pidä kuitenkaan kuvitella, kuten jotkut ovat tehneet ymmärrettyään ajatukseni väärin, että jokaisella sielulla on massa tai oma aineen osa, joka on aina siihen liittynyt, ja että se niin muodoin hallitsee toisia pienempiä eläviä olioita, jotka on määrätty aina sen palvelukseen. Sillä kaikki kappaleet ovat jokien tavoin päättymättömässä liikkeessä, ja osia kulkee jatkuvasti niiden sisään ja niistä ulos.

72. Näin sielu vaihtaa ruumistaan vain vähitellen ja asteittain, niin että se ei milloinkaan tyhjene elimistään yhdellä kertaa. Eläimissä esiintyy usein metamorfoosi

mutta ei koskaan metempsykoosia eli sielunvaellusta. Ei ole myöskään olemassa kokonaan erillisiä sieluja tai henkiä vailla ruumista. Ainoastaan Jumala on täysin vailla ruumista.

73. Tämän vuoksi ei myöskään ole koskaan kokonaista syntymää tai täydellistä kuolemaa, ankarassa sielun eroamisen merkityksessä. Ja ne, mitä kutsumme syntymiksi, ovat avautumisia ja lisääntymisiä, kun taas ne, mitä kutsumme kuolemiksi, ovat sulkeutumisia ja vähenemisiä.

§33. Selitys sielun ja ruumiin yhteydelle, jota on pidetty selittämättömänä tai ihmeellisenä. Sekavien havaintojen alkuperä.

(1) Nähdään myös odottamaton selitys tuolle suurelle sielun ja ruumiin yhteyden arvoitukselle, eli miten on mahdollista, että toisen passiot ja aktiot liittyvät toisen aktioihin ja passioihin tai vastaaviin ilmiöihin. On mahdotonta käsittää, kuinka toisella voisi olla vaikutusta toiseen, eikä ole järkevää ottaa heti avuksi universaalien syyn epätavanomaista vaikutusta tavanomaisessa partikulaarisessa tapauksessa. Tässä on kuitenkin todellinen syy: olemme sanoneet, että kaikki, mitä sielussa ja jokaisessa substanssissa tapahtuu, on seurausta sen käsitteestä. Siten itse sielun ideasta tai olemuksesta aiheutuu, että kaikki sen ilmiöt tai havainnot syntyvät itsestään sen omasta luonnosta ja täsmälleen sillä tavalla, että ne vastaavat itsessään sitä mitä tapahtuu koko maailmankaikkeudessa, mutta erityisesti ja täydellisimmin sitä, mitä tapahtuu sieluun liittyneessä ruumiissa. Näin on, koska sielu ilmaisee universumin tilan erityisellä tavalla ja tiettyyn aikaan sen mukaisesti, mikä on muiden kappaleiden suhde sen omaan ruumiiseen. Siksi voimme käsittää, miten ruumiimme kuuluu meille vaikkei se liitykään olemukseemme. Uskon, että huolelliset ajattelijat suhtautuvat myötämielisesti näihin periaatteisiin jo sen vuoksi, että he voivat helposti nähdä, mistä koostuu sielumme ja ruumiimme suhde, joka näyttää mahdottomalta selittää millään muulla tavalla.

Tässä Leibniz paneutuu erityisesti mielen ja ruumiin suhteeseen. Hän taas tuo esille okkasionalismin ja sanoo ettei ole järkevää ottaa heti avuksi universaalien syyn epätavanomaista vaikutusta tavanomaisessa partikulaarisessa tapauksessa eli toisin sanoen Jumalan jatkuvaa puuttumista asioihin. Samalla hän sulkee pois elonhenkien kautta tapahtuvan suoran

vaikutuksen kuten Descartesilla eli siis ruumiista lähtevät elonhenget menevät aivoihin ja sieltä taas ruumiseen aiheuttaen vaikutuksen.

Selittävä syy löytyy ennalta-asetetusta harmoniasta. Jokainen sielun tila on seurausta edellisestä täydellisen yksilökäsitteen kautta ja joka hetkellä heijastelemme kaikkea sitä mitä tapahtuu muualla maailmankaikkeudessa, siis kaikkien muiden substanssien täydellisestä yksilökäsitteestä seuraavia tiloja. Leibniz kuitenkin sanoo, että erityisesti heijastelemme sitä mikä on lähimpänä meitä eli omaa ruumistamme. Tämä johtuu siitä, että sielu ilmaisee muun universumin tilan sen mukaisesti mikä on muiden kappaleiden suhde sen ruumiiseen. Siten esimerkiksi ruumista lähimpänä olevat asiat kuten vaatteet havaitaan tarkemmin kuin etäisemmät asiat kuten rakennukset.

Samasta syystä ruumiin ymmärretään kuuluvan tavallaan olemukseemme, vaikei se aboluuttisesti ottaen pidäkään paikkaansa. Ihmisen aggregaattiin kuuluvat alemman tason substanssit muodostavat siis ruumiin ja sielu on aggregaatissa tai kasaumassa ylempi substanssi, joka on tiedostuksellisesti korkeammalla tasolla. Mutta korkein substanssi kuitenkin ohjaa koko aggregaattia ja myös siksi ruumis tunnetaan tarkemmin. Leibniz väittää, että sielun ja ruumiin suhdetta ei voi ymmärtää millään muulla tavalla – tämä on aika vahva väite kyllä.

(2) Voimme myös nähdä, että silloinkin kun aistihavaintomme ovat selkeitä, ne sisältävät välttämättä joitakin sekavia elementtejä: kaikkien maailmankaikkeuden kappaleiden välillä on sympatia, ja meidän ruumiimme vastaanottaa vaikutelmia kaikista muista kappaleista, mutta vaikka aistimme antavat meille kaiken, sielumme ei pysty kiinnittämään huomiotaan kaikkeen erikseen. Tällä tavalla sekavat aistimuksemme ovat tulosta havaintojen äärettömästä moninaisuudesta. Se on melkein kuin se lukemattomista aalloista syntyvä sekava kohina, jonka kuulee, kun lähestyy meren rantaa. Jos useat havainnot eivät muodosta yhtä eikä niistä yksikään ylitä muita ja jos ne aiheuttavat impressioita, jotka ovat suurin piirtein yhtä voimakkaita tai yhtä kykeneviä vetämään sielun huomion puoleensa, niitä ei voi tiedostaa muuten kuin epätarkasti.

Toiseksi Leibniz puhuu havaintojen sekavuudesta. Koska vain Jumala pystyy käytännössä suppositatiivisen tiedon vastakohtaan eli intuitiiviseen tietoon, ihmisen tieto sisältää aina sekavaa ainesta. Tämä koskee myös sieluun kiinnittyneen ruumiin havaintoja. Ruumiseemme ovat suhteessa lukemattomat asiat maailmassa eikä kaikkia voida havaita välittömästi. Uusissa

tutkielmissa Leibniz käyttää esimerkkinä jalan kutiamista, joka alkaa vähitellen ja tulemme tietoiseksi siitä vasta vähitellen. Uusissa tutkielmissa Leibniz itse asiassa vasta alkaa täysimääräisesti hyödyntämään pienten tai hetkittäisten havaintojen teoriaa, johon tässä viitataan peitellysti. Hän esittää sen esipuheessa tässäkin mainitun esimerkin aalloista syntyvästä kohinasta, näin:

Tarkkaavaisuus tarvitsee muistia, ja kun emme ole valppaina niin sanoakseni ottamaan huomioon joitakin tämänhetkisiä havaintojamme, annamme niiden mennä ohi ajattelematta ja jopa huomaamatta. mutta jos joku kiinnittää huomiomme niihin ja saa meidät huomaamaan esimerkiksi jonkin juuri kuulemamme äänen, muistamme sen ja tiedostamme, että meillä on ollut siitä äskettäin jokin aistimus. Siten emme apperseptoineet näitä havaintoja heti vaan siksi, että meitä muistutettiin niistä väliajan, kuinka tahansa lyhyen, jälkeen. Voidaksemme vielä paremmin ymmärtää pieniä havaintoja, joita ei voida erottaa paljoudesta, olen tavannut käyttää esimerkkiä meren pauhusta tai jylinästä, joka vaikuttaa meihin ollessamme rannalla. Kuullakseen tämän jylinän kuten sen kuulemme on kuultava ne osat, jotka muodostavat tämän kokonaisuuden, eli jokaisen aallon kohina, vaikka mikään näistä pienistä äänistä ei tule havaituksi muuten kuin kaikkien muiden sekavassa kokonaisuudessa eikä tulisi huomatuksi, jos aalto, joka saa äänen aikaan, olisi yksinään. Tämän aallon liikkeellä on kuitenkin pieni vaikutus meihin, ja näin meillä on jonkinlainen havainto näistä jokaisesta aallosta, miten pieniä tahansa ne ovatkaan. Muuten meillä ei olisi havaintoa sadasta tuhannesta aallosta, sillä satatuhatta ei-mitään ei voi olla jotakin. (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 293).

Koska havaintoja on ääretön määrä, emme voi jatkuvasti olla tietoisia kaikista niistä ja sen vuoksi osa havainnoista jää tiedostuskyvyn alapuolelle, siis tiedostamattomaksi. Tämä tapahtuu silloin kun havainto ei eroa joukosta, vaan sulautuu niiden massaan.

§34. Henkien ja muiden substanssien erosta, sieluista tai substantiaalisista muodoista ja siitä, että kuolemattomuus, jota ihmiset toivovat, sisältää muistin.

Jos kuitenkin oletetaan, että kappaleet ovat substansseja ja että niillä on substantiaalinen

muoto ja että eläimillä on sielu, on myönnettävä, että nämä sielut ja nämä substantiaaliset muodot eivät voi täysin tuhoutua. Samaan tapaan joidenkin muiden filosofien mukaan atomit eli aineen perimmäiset osat eivät voi tuhoutua. Sillä eihän mikään substanssi tuhoudu, vaikka se voikin muuttua aivan erilaiseksi. Ne myös ilmaisevat koko maailmankaikkeuden, vaikka epätäydellisemmin kuin henkiset substanssit. Pääasiallinen ero on kuitenkin se, että ne eivät tiedä olevansa eivätkä myöskään mitä ovat. Siksi ne eivät pysty refleктоimaan ja löytämään totuuksia. Tästä itsereflektion puuttumisesta myös johtuu, että niillä ei ole mitään moraalisia kvaliteetteja. Vaikka ne siis käyvät vähitellen läpi ehkäpä tuhansia muodonmuutoksia, niin kuin toukan muuntuessa perhoseksi, moraalista tai käytännöllisestä näkökulmasta on kuin sanottaisiin niiden lakkaavan olemasta. Samoin voidaan sanoa myös fysiikassa, esimerkiksi kun sanomme kappaleiden tuhoutuvan hajoamisen tuloksena. mutta järjellinen sielu, joka tietää mikä se itse on ja kykenee käyttämään paljonpuhuvaa sanaa minä, ei pelkästään säily ja subsistoi metafysisesti enemmän kuin muut vaan säilyy myös moraalisesti ja muodostaa saman persoonan. sillä muisti tai tieto tästä "minästä" tekee järjellisestä sielusta palkittavan ja rangaistavan. Moraalin ja uskonnon edellyttämä kuolemattomuus ei perustu pelkästään olemassaolon ikuiseen jatkumiseen, joka liittyy kaikkiin substansseihin, sillä ilman muistia siitä, mitä on ollut, siinä ei olisi mitään toivomisen arvoista. Oletetaan, että jostakusta voisi yhtäkkiä tulla Kiinan kuningas, mutta vain sillä ehdolla, että hän unohtaisi kaiken, mitä on ollut eli ikään kuin syntyisi kokonaan uudestaan. eikö tämä käytännössä ja kaikilta tiedostettavilta vaikutuksiltaan olisi sama kuin jos tämä henkilö olisi kadonnut ja hänen tilalleen olisi luotu Kiinan kuningas? Eikä kenelläkään olisi mitään syytä toivoa tällaista.

Tässä kohdassa pyritään selittämään miten ihmiset erovat muista luoduista olioista. Ensinnäkin on selvää, että substanssit eivät voi tuhoutua. Tämä koskee niin substanssien aggregaatteja kuin eläinten sielujakin. Tosin kun kyseessä on kappale, on selvää, että itse kasauma, jonka substanssit muodostavat, siis kappale voi muuttua muuksi samaan tapaan kuin kirjapino voi kaatua ja hajota erillisiksi kirjoiksi. Eläimille Leibniz suo sielun eli ne eivät ole vain mekaanisia olioita Descartesin olettamalla tavalla. Eläimet voivat kokea muodonmuutoksia, mutta niiden substantiaalinen sielu on tuhoutumaton. Toisin sanoen samat muodot maailmassa säilyvät, vaikka niihin liittyvät ruumiit tai muut substanssit muuttaisivat muotoaan.

Alempien hierarkiassa olevien substanssin luonto on sama kuin ylempien eli ne ilmaisevat maailmankaikkeutta, vaikkakin epätäydellisemmin ja sekavammin. Tärkein ero on siinä, että

eläimiltä ja yksinkertaisilta substansseilta puuttuu itsereflektion kyky. Ne eivät tiedä olevansa eivätkä mitä ovat. Tästä johtuu se, että niiltä puuttuu järki toisin kuin ihmisiltä. Tämän seurauksena eläimillä ja yksinkertaisilla substansseilla ei myöskään voi olla moraalista identiteettiä eli ne eivät kykene moraaliseen toimintaan – eläimet tekevät vaistonsa ohjaaminen mitä tekevät eikä siihen liity mietintää siitä mikä on oikein ja mikä on väärin. Tästä syystä ne myöskin kuuluvat luonnon valtakuntaan eikä heillä ole päästyä armon valtakuntaan, taivaaseen. Leibniz sanoo, että käytännöllisestä näkökulmasta ne lakkaavat olemasta, vaikka tosiasiasa eläinten substantiaaliset muodot jatkavat elämäänsä toisessa muodossa kuten esimerkiksi toukka perhosena. Sama tapahtuu kirjapinolla, jota ei käytännössä enää ole vaikka yksittäisten kirjojen substantiaaliset muodot pysyvät. *Luonnon ja armon periaatteissa* Leibniz kirjoittaa:

Kun monadilla on sellaisia elimiä, että niiden avulla saadut vaikutukset ja siis myös niitä esittävät havainnot ovat erottuvampia ja täsmällisempiä...tämä voi johtaa aistimukseen, toisin sanoen havaintoon, johon liittyy muisti – se on kuin eräänlainen pitkään soiva kaiku, joka kuuluu ajoittain. Sellaista eliötä nimitetään eläimeksi, ja sen monadia nimitetään sieluksi. Ja kun tämä sielu kohotetaan järjen tasolle, se on jotakin ylevämpää ja luetaan henkien joukkoon...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...(Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 326)

Kyky apperseptioon eli tietoisuuteen sisäisistä tiloista antaa mahdollisuuden moraaliseen toimintaan, koska agentti voi reflektoida tekojaan, oppia virheistään ja pyrkiä kehittämään omaa moraalista käytöstään. Tämä tekee hänet kykeneväksi toteuttaa Jumalan tarkoituksia ja täydellistää maailmaa. Ja toisaalta samaan aikaan vastuulliseksi omista teoistaan eli Jumala voi palkita tai rangaista häntä sen mukaan miten hyveellisesti hän on toiminut. Samaan asiaan liittyy uskonto. Kun meillä on kyky itsetietoisuuden, voimme välttää syntiä. Muisti liittyy olennaisesti menneiden tekojen reflektointiin, sillä muussa tapauksessa emme voisi suhteuttaa valintojamme menneisiin valintoihin.

Lopuksi Leibniz esittää esimerkin Kiinan kuninkaasta. Ehtona kruunaukselle on se, että hänen muistinsa pyyhitään tyhjäksi. Tämä tarkoittaisi käytännössä sitä, että ao. henkilö ei

oikeastaan ole enää sama henkilö, hänelle tulee uusi persoonallisuus, johon liittyy predikaatti ”olla Kiinan kuningas”. Tällaista ei kukaan toivo, ainakaan jos halutaan että kuninkaaksi valittu olisi valittu ominaisuuksiensa perusteella. Muussa tapauksessa kuninkaaksi voitaisiin valita kuka tahansa.

Tässä Leibniz ei oikeastaan keskustele persoonallisen identiteetin ongelmasta, mutta hän puhuu siitä Uusissa tutkielmissa, II kirjassa, luvussa 27, jossa hän väittää Lockeä vastaan, että metafysisesti ottaen persoonallinen identiteetti perustuu täydelliseen yksilökäsitteeseen sen sijaan, että se perustuisi vain tietoisuuteen ja muistiin kuten Locke väittää. Leibnizin mukaan muistikuvien takana on metafysisesti perustavampaa eli moraalinen identiteetti, joka on osa substantiaalista muotoa. Aiheesta ks. Bobro, *Self and Substance in Leibniz*.

§35. Henkien erinomaisuudesta ja siitä, miten Jumala ottaa ne huomioon enemmän kuin muut luodut. Siitä, että henget ilmaisevat pikemminkin Jumalaa kuin maailmaa, kun taas muut substanssit ilmaisevat pikemminkin maailmaa kuin Jumalaa.

Voidaksemme osoittaa luonnollisin perustein sen, että Jumala säilyttää tulevaisuudessakin ei pelkästään substanssimme vaan myös persoonamme, eli muistin ja tiedon siitä, mitä olemme (vaikka tarkka tieto puuttuikin joskus, unessa tai pyörtyneenä), on välttämätöntä liittää metafysiikkaan moraalisia tarkasteluja. Jumalaa ei voi tarkastella vain kaikkien substanssien ja olevien olioiden periaatteena ja syynä vaan myös kaikkien persoonien tai älyllisten substanssien päällikkönä ja kaikkien universumin henkien muodostaman täydellisen kaupungin tai tasavallan absoluuttisena monarkkina. Jumalahan on kaikista hengistä täydellisin samoin kuin suurin kaikista olevista. Henget ovat joko ainoita substansseja maailmassa – siinä tapauksessa, että kappaleet ovat vain todellisia ilmiöitä – tai muutoin ne ainakin ovat täydellisimpiä. Substanssien koko luonto, päämäärä, hyve tai tehtävä on vain ilmaista Jumalaa ja maailmankaikkeutta, kuten olen kylliksi selittänyt, ja ne ilmaisevat niitä tietäen mitä tekevät ja kykenevät tietämään suuria totuuksia Jumalasta ja universumista. Siksi ei ole syytä epäillä, etteivätkö substanssit ilmaisisi tätä ylivertaisesti paremmin kuin luonnot, jotka ovat joko animaalisia ja kyvyttömiä tietämään totuuksia tai täysin vailla tunnetta ja tietoa. Ero älyllisten ja ei-älyllisten substanssien välillä on yhtä suuri kuin ero peilin ja näkevän välillä. Sillä koska

Jumala itse on suurin ja viisain hengistä, on helppo todeta, että oliot, joiden kanssa hän voi ikään kuin saavuttaa keskusteluyhteyden ja joiden kanssa hän voi jopa muodostaa yhteisön siten, että hän välittää heille näkemyksensä ja tahtonsa jollakin erityisellä tavalla niin, että nämä voivat tuntea hyvän tekijänsä ja rakastaa tätä, ovat hänelle äärettömän paljon tärkeämpiä kuin kaikki muut oliot, jotka voivat palvella vain henkien työkaluina. Samalla tavalla näemme, että viisaat arvostavat ihmistä äärettömästi enemmän kuin mitään muita olioita, olivatpa nämä miten arvokkaita hyvänsä. Ja näyttää siltä, että suurin tyydytys, joka voi muutoin tyytyväistä sielua kohdata, on kokea itsensä muiden rakastamaksi. Jumalan tapauksessa on kuitenkin sellainen ero, että hänen kunniansa ja meidän palvontamme ei voi lisätä mitään hänen tyydytykseensä, koska luotujen olioiden tunnustus ei ole mitään muuta kuin seuraus hänen suvereenista ja täydellisestä onnellisuudestaan eikä aiheuta sitä edes osittain. Se, mikä on hyvää ja järkevää äärellisissä hengissä, on kuitenkin hänessä eminentisti, ja niin kuin ylistäisimme kuningasta, joka asettaa ihmisen elämän säilyttämisen kaikkein kallisarvoisimman ja harvinaisimman eläimensä elämän edelle, meidän ei pitäisi epäillä, ettei kaikista monarkeista valistuneimmalla ja oikeudenmukaisimmalla olisi sama näkemys.

Tässä kohdassa Leibniz puhuu armon valtakunnasta ja siihen vaadittavasta ihmisen moraalista identiteetistä. Metafyysikkäa on Leibnizin mukaan täydennettävä moraalilla, jotta voitaisiin nähdä, että ihmiset ovat maailmassa erityisasemassa. Tämä johtuu siitä, että vain he Jumalan lisäksi kykenevät moraalisiin. Tässä skeemassa ihmiset ovat moraalisia toimijoita, jotka ideaalitapauksessa toimivat järkensä eli viisautensa perusteella hyveellisesti, joka täydellistää maailmaa ja on Jumalan tarkoitusten mukainen. Sillä Jumalan Leibniz esittää rationaalisten sielujen eli henkien päällikkönä ja hallitsijana, ajan tapaan absoluuttisena itsevaltiaana eli monarkkina. Leibniz puhuu samaan aikaan armon kuningaskunnasta, henkien tasavallasta ja täydellisestä kaupungista. Nämä kaikki tarkoittavat samaa eli järjen perusteella toimivien olioiden kokonaisuutta, joka asetetaan vastakohtaksi luonnon kuningaskunnan kanssa, joka toimii henkiä palvellen ja jolla ei ole järkeä. Sitä hallitsevat dynaamiset johdannaiset voimat, jotka ovat pitkälti mekanistisia.

Rationaaliset sielut ilmaisevat ylintä järkeä eli Jumalaa "tietävällä" tavalla eli heillä on järkensä perusteella käsitys Jumalasta ja maailman rakenteesta. Sen sijaan alemmat substanssit eli luontokappaleet, jotka ovat Leibnizin sanoin joko animaalisia ja kyvyttömiä tietämään totuuksia tai täysin vailla tunnetta ja tietoa (entelekiat). Nämä alemmat substanssit ilmaisevat

maailmaa eli muiden substanssien tiloja pikemmin kuin niiden syytä eli Jumalaa, koska niillä ei ole mitään käsitystä maailman syystä.

Rationaaliset sielut ovat erityisasemassa, koska Leibnizin sanoin Jumala itse on eräänlainen henki, suurin ja viisain hengistä. Siten Jumala voi saavuttaa keskusteluyhteyden kaltaistensa eli ihmisten kanssa ja välittää heille näkemyksensä ja tahtonsa jollakin erityisellä tavalla niin, että nämä voivat tuntea hyvän tekijänsä ja rakastaa tätä.

No miten tämä näkemysten välittäminen sitten tapahtuu? Leibniz ei tarkkaan sano, mutta Uusien Tutkielmien perusteella se toimii suunnilleen näin. Meissä on sisäisenä, synnynnäisenä ideana idea Jumalasta. Kun omassa käytännöllisessä toiminnassamme toimimme Jumalalle otollisella tavalla, hän palkitsee meidät välillisesti mielen mielihyvällä eli ilolla, joka systemaattisesti harjoitettuna johtaa onnellisuuteen. Kun huomaamme jonkin asian tuottavan meille harmonisen tunteen täydellisyydestä, se on merkki siitä, että olemme toimineet hyveellisesti eli Jumalan tarkoitusten mukaisesti. Jumalan synnynnäisen idean lisäksi meissä on vielä käytännöllinen sisäinen periaate, jota Leibniz kutsuu moraaliseksi vaistoksi. Se ohjaa meidät iloa kohti ja saa aikaan, että vältämme surua. Pyrimme siis koko ajan automaattisesti kohti täydellistymistä. Vaikka voimme välillä epäonnistua ymmärryksen rajoitusten johdosta, jatkuva yritys on kuitenkin kohti iloa.

Lopussa Leibniz sanoo, että Jumala on mallimme myös siksi, että hän on suvereenin onnellinen eli hänen systemaattinen hyveensä on tuottanut hänelle onnellisuuden. Ihmiset pyrkivät siis tässäkin suhteessa jäljittelemään Jumalaa – täydellisyyden tunteminen aiheuttaa iloa ja vähitellen voimme saavuttaa onnellisuuden. Miten tahansa onnellisemmaksi tulemme, se ei kuitenkaan vaikuta Jumalaan millään tavoin sillä hänessä on jo kaikki täydellisyydet. Silti koska Jumala rakastaa ”omaa lajiaan” eniten, ihmiset ovat erityisasemassa.

Leibnizin näkemys tästä vaihteli kuitenkin eri aikoina. Kirjoituksessa *Kaikkeuden perimmäisestä alkuperästä* (1697) hän oli vielä samalla kannalla, mutta *Teodikeassa* metafysiset mietinnät menivät jo ihmisten onnen edelle. Edellisessä hän kirjoittaa:

Niin kuin parhaiten järjestetyssä valtiossa huolehditaan siitä, että asiat olisivat mahdollisimman hyvin yksilöiden kannalta, ei kaikkeuskaan olisi riittävän täydellinen, ellei yksilöistä pidettäisi huolta niin pitkälle kuin se voidaan tehdä järkyttämättä yleistä harmoniaa. Tälle ei voi asettaa mitään parempaa mittaa kuin itse oikeuden laki, joka määrää, että kullakin olisi osansa maailmankaikkeuden täydellisyydessä ja omassa

onnessaan suhteessa omaan hyveeseensä ja siihen, kuinka paljon hänen tahtonsaon kohdistunut yhteiseen hyvään. Niillä täytetään se, mitä kutsutaan laupeudeksi ja Jumalan rakastamiseksi, joista yksinään koostuu myös viisaiden teologioiden arvion mukaan koko kristillisen uskonnon voima ja väkevyyt (Leibniz, *Filosofisia tutkielmia*, 246-47)

§36. Jumala on kaikista hengistä koostuvan täydellisimmän tasavallan monarkki, ja tämän Jumalan kaupungin onnellisuus on hänen pääasiallinen suunnitelmansa.

(1) Kaikista substansseista juuri henget ovat täydellistyvimpiä, ja niiden täydellisyyksissä on erityinen piirre, että ne estävät toisiaan vähiten. Ne pikemminkin auttavat toisiaan selvästi eniten, sillä vain hyveellisimmät voivat olla täydellisimpiä ystäviä. Tästä seuraa, että Jumala, joka pyrkii aina kaikin puolin suurimpaan täydellisyyteen, huolehtii eniten hengistä ja antaa niille korkeimman täydellisyyden, jonka universaali harmonia sallii, eikä pelkästään niille yleensä vaan jokaiselle erityisesti. Voidaan jopa sanoa, että koska Jumala on henki, hän on olevien lähde. Jos häneltä puuttuisi tahto valita paras, ei olisi mitään perustetta, miksi yksi mahdollinen olio olisi olemassa jonkin toisen sijaan. Siten se, että Jumala on itse henki, määrää enemmän kuin mikään muu hänen suhtautumistaan luotuihin olentoihin. Ainoastaan henget on tehty hänen kuvikseen, ja ne ovat ikään kuin hänen rotuaan tai hänen lapsiaan, sillä yksin ne kykenevät palvelemaan häntä vapaasti ja toimimaan tietoisesti jäljitellen jumalallista luontoa. Yksi ainoa henki vastaa koko maailmaa, koska se ei pelkästään ilmaise maailmaa vaan myös tuntee sen ja on siellä valtiast Jumalan tavoin, niin että vaikka kaikki substanssit ilmaisevat koko maailmankaikkeuden, muut substanssit kuitenkin ilmaisevat enemmän maailmaa kuin Jumalaa, kun taas henget ilmaisevat enemmän Jumalaa kuin maailmaa.

Tämä toistaa uskollisesti suunnilleen saman kuin edellisessä kohdassa. Uutta on se, että täydellisyydet estävät toisiaan vähiten eli Leibniz viittaa alkuperäiseen luomistapahtumaan, jossa kaikki mahdollisuudet ovat yhteensopivia. Jälleen Jumala esitetään henkenä, samanlaisena periaatteessa kuin luodut oliot. Tämä aiheuttaa sen, että hän suhtautuu ihmisiin erityisen myötätuntoisesti. Henget kuvastavat Jumalaa ja ovat tavallaan hänen lapsiaan, joten Jumala

suhtautuu ihmisiin kuin lapsiinsa. Jokainen henki on Jumala ja maailma pienoiskoossa, vain äärettömän paljon sekavampi havainnoissaan ja kaikkivoipuudessaan.

(2) Koska henkien luonto on niin jalo, että ne lähestyvät Jumalaa niin paljon kuin yksinkertaisille luoduille on mahdollista, Jumalalle koituu niistä äärettömästi enemmän kunniaa kuin muista olioista, tai oikeastaan muut oliot vain antavat hengille aiheen Jumalan kunnioittamiseksi. Siksi tämä Jumalan moraalinen kvaliteetti, joka tekee hänestä henkien Herran tai monarkin, kuuluu hänelle ikään kuin henkilökohtaisesti aivan erityisellä tavalla. Näin hän tekee itsensä inhimilliseksi ja on valmis sietämään antropomorfismin ja muodostaa meidän kanssamme yhteisön, kuten ruhtinas alamaistensa kanssa. Tämä asia on hänelle niin rakas, että hänen valtakuntansa onnesta ja kukoistuksesta eli asukkaiden mahdollisimman suuresta onnellisuudesta tulee hänen ylin lakinsa. Sillä ihmisille onnellisuus on sitä, mitä täydellisyys on oleville. Ja jos fyysikaalisen maailman olemassaolon ensimmäinen periaate on päätös antaa sille suurin mahdollinen täydellisyys, silloin moraalisisessa maailmassa tai Jumalan kaupungissa, joka on kaikkein jaloin osa maailmankaikkeutta, ensimmäisen päämäärän täytyy olla suurimman mahdollisen onnellisuuden levittäminen siellä. Meidän ei siis pidä epäillä, etteikö Jumala olisi säättänyt kaikkea niin, että henget myös säilyttävät aina moraalisien kvaliteettinsa eivätkä pelkästään elä ikuisesti, mistä ei ole epäilystäkään. Näin Jumalan kaupungista ei koskaan katoa kukaan, niin kuin maailmasta ei häviä yhtään substanssia. Henget tulevat niin ollen aina tietämään, keitä he ovat, muutoin heitä ei voisi palkita eikä rangaista. Palkitseminen ja rankaiseminen nimittäin on olennaista tasavallassa ja erityisesti kaikkein täydellisimmässä, missä mitään ei voida jättää ottamatta huomioon. Jumalan alaiset eivät lopultakaan voisi toivoa mitään parempaa, sillä onhan Jumala monarkeista samalla sekä kaikkein oikeudenmukaisin että lempein: hän ei vaadi muuta kuin hyvää tahtoa, kunhan se on vilpittömän ja vakava. Tehdäkseen heistä täydellisen onnellisia Jumala tahtoo vain, että he rakastaisivat häntä.

Jatkoa edelliseen. On osoitettu, että Jumala on samankaltainen ihmisten kanssa, minä vuoksi hän suo heille erityisaseman muihin luontokappaleisiin nähden. Hän on jopa valmis, toisin kuin Kartesiolaisten Jumala laskeutumaan ihmisten tasolle ja muodostamaan heidän kanssaan henkien tasavallan. Henget puolestaan voivat lähestyä hallitsijaansa järkensä avulla löytämällä maailman harmonian tai täydellisyyden ja koettamalla lisätä sitä, mikä synnyttää heissä

onnellisuutta. Kun luontokappaleilla korkein aste on täydellisyys, rationaalisissa mielissä se on onnellisuus.

Koska täydellisyyden havaitseminen toisessa synnyttää rationaalisissa sieluissa puhtaan rakkauden, suurimman täydellisyyden havaitseminen synnyttää meissä suurimman epäitsekään rakkauden. Ja koska Jumassa kaikki täydellisyydet ovat absoluuttisia, suurin rakkaus kohdistuu Jumalaan. Ei tarvita muuta kuin halu löytää tämä täydellisyys.

Siksi Leibniz sanoo, että Jumala on ihmisten tuomari, mutta mitä lempein ja oikeudenmukaisin: meiltä ei vaadita muuta kuin hyvää tahtoa ja vilpitöntä yritystä. Siten Leibniz voi sanoa, että tehdäkseen heistä täydellisen onnellisia Jumala tahtoo vain, että he rakastaisivat häntä.

Tässä kohdassa kiinnostavaa on lupaus siitä, että armon valtakuntaan päässeet henget sekä elävät ikuisesti että säilyttävät moraalisen identiteettinsä. Kuten maailmasta ei häviä yhtään substanssia, armon valtakunta ei myöskään pienene. Tämä erottaa nimenomana ihmiset eläimistä, jotka joutuvat jatkamaan elämäänsä aina vain uusissa muodoissa, uusissa kuorissa. Ihminen taas pääsee irti tästä oravanpyörästä Jumalan kaveriksi ikuisen täydelliseen kaupunkiin, jossa hän epäilemättä mietiskelee täydellisyyttä Jumalan tapaan ja on täydellisen onnellinen.

§37. Jeesus Kristus on paljastanut ihmisille taivasten valtakunnan salaisuudet ja ihailtavat lait sekä sen ylimmän onnellisuuden suuruuden, jonka Jumala valmistaa häntä rakastaville.

Antiikin filosofit tiesivät hyvin vähän näistä tärkeistä totuuksista. Vain Jeesus Kristus on ilmaissut ne jumalallisen hyvin ja tavalla, joka on niin selvä ja helppo, että jopa tylsimätkin mielet pystyivät ymmärtämään niitä. Ja hänen evankeliuminsa on täydellisesti muuttanut kaikkien inhimillisten asioiden tilan. Hän on kertonut meille taivasten valtakunnasta, tuosta täydellisestä henkien tasavallasta, joka ansaitsee Jumalan kaupungin nimen ja jonka ihailtavat lait hän on ilmoittanut meille. Hän yksin on osoittanut, kuinka paljon Jumala rakastaa meitä ja kuinka tarkasti Jumala on huolehtinut kaikesta meitä koskettavasta: että hän pitää huolta varpusista mutta ei myöskään laiminlyö rationaalisia olentoja, jotka ovat hänelle äärettömän paljon rakkaampia; että kaikki hiukset meidän päässämme on laskettu; että taivas ja maa katoavat, mutta Jumalan sana ei katoa eikä myöskään se, mikä tarjoaa meille pelastuksen; että

Jumala pitää enemmän huolta vähäisimmästä järjellisestä sielusta kuin koko maailman koneistosta; että meidän ei pidä pelätä sellaista, mikä voi hävittää ruumiin mutta ei vahingoittaa sielua, koska yksin Jumala voi tehdä sieluista onnellisia tai onnettomia; että oikeamielisten sielut ovat hänen käsissään turvassa kaikilta maailman mullistuksilta, koska mikään ei kykene niihin vaikuttamaan paitsi Jumala yksin; että yksikään teoistamme ei unohdu ja että kaikki otetaan huomioon, jopa joutavat sanamme ja jopa hyvin käytetty malja vettä; ja lopuksi, että kaiken tuloksena täytyy olla suurin hyvä ja että oikeamieliset tulevat olemaan kuin aurinkoja ja etteivät meidän aistimme eikä meidän mielemme ole koskaan maistaneet mitään, mikä edes muistuttaisi sitä onnea, jonka Jumala valmistaa niille, jotka häntä rakastavat.

Sanoin edellä, että pääasiallinen tapamme tulla tuntemaan Jumala ja hänen tarkoituksensa on synnynnäinen idea Jumalasta ja luonnon tutkiminen. On kuitenkin yksi oikotie, joka kuuluu parhaaseen mahdolliseen maailmaan ja se on Jeesus Kristus, Jumalan poika, joka on tullut kertomaan meille siitä miten asiat ovat. Vasta kristityt ovat voineet Jeesuksen kautta tulla tutuksi todellisen Jumalan olemuksen kanssa ja tästä syystä Leibniz sanoo, että antiikin filosofit tiesivät hyvin vähään näistä tärkeistä totuuksista. Jeesus, suuri opettaja, on kertonut ne niin selvästi, että ihmisetkin tajuavat.

Jeesus on opettanut meille seuraavat olennaiset seikat, jotka jo pelkästään motivoivat meitä hakeutumaan armon valtakuntaan, täydellistämään itseämme ja toimimaan yleisen täydellistymisen hyväksi. Tässä kohtaa Leibniz mainitsee paitsi Taivaan valtakunnan olemuksen, myös Jumalan erityisen rakkauden ihmisiä kohtaan. Lisäksi hän luettelee joukon asioita, joista puhutaan evankeliumeissa kuten sen, että kaikki hiukset päässämme on laskettu, Jumalan sana on ikuinen, elolliset ovat olennaisempia kuin materia, Jumala voi varmistaa onnemme, kaikki tekomme ja ajatuksemme ovat Jumalan tiedossa ja tulemme olemaan onnellisia kun uskomme Jumalaan ja rakastamme häntä. Amen.

Tämä kohta on sikäli mielenkiintoinen, että Leibniz käyttää Jeesusta ihmisen ja Jumalan välittäjänä, mikä ei ole kovin yhteensopivaa hänen teisminsä kanssa. Useimmissa muissa kirjoituksissa, esimerkiksi Uusissa tutkielmissa Jeesuksella on rooli historiallisena henkilönä tai liittyy transsubstantaatioon tai muuhun teologiseen kuvastoon. Esimerkiksi *Monadologiassa* Jeesusta ei mainita kertaakaan. *Teodikeassa* Leibniz kuitenkin palaa tähän samaan teologiseen Jeesus-sanan käyttöön. Toisaalta Teodikea sijoittuu teologiseen kontekstiin, joten hänen on pakko ottaa Jeesus uskontoon sisältyvänä pyhänä henkilönä.